

Tesis Doctoral

La Compañía de Jesús en Filipinas
(1581-1768):
realidad y representación

Autor: Eduardo Descalzo Yuste

Director: José Luis Betrán Moya

Universidad Autónoma de Barcelona

Doctorado en Historia Comparada, Política y Social (siglos XVI-XX)

Bellaterra, 2015

Índice

<u>Introducción</u>	1
1.- Motivaciones y bases teóricas de la obra	1
2.- Los estudios sobre Filipinas y la Compañía de Jesús en el archipiélago.....	9
2.1. El siglo XIX y el cambio de siglo	9
2.2. El siglo XX y los jesuitas filipinistas	17
2.3. La historiografía norteamericana después de 1898	20
2.4. Las investigaciones sobre Filipinas y el Pacífico en España en el siglo XX	24
3.- Fuentes de la investigación	30
4.- Estructura y desarrollo de la obra	37
5.- Agradecimientos	42

PREÁMBULO 47

<u>La formación de una colonia de Ultramar. Filipinas en la Edad Moderna</u>	49
1.- Primeras expediciones a las Filipinas (1519-1545)	51
2.- La expedición de Miguel López de Legazpi y el tornaviaje de Andrés de Urdaneta (1564-1571).....	55
3.- Inicios de la colonización: bases políticas y socioeconómicas (1571-1600).....	59
3.1. La primera organización religiosa del archipiélago y el Sínodo de Manila.....	70
3.2. Una colonia inmadura. Dificultades en la organización interna de la colonia	73
4.- El siglo XVII, tiempo de desgracias	78
4.1. El acoso holandés a Filipinas	80
4.2. Las guerras con los musulmanes de Mindanao y Joló	88
4.3. Sublevaciones internas en el siglo XVII	97
5.- El siglo XVIII	100
5.1. Gobierno de las islas durante los primeros Borbones (1700-1759)	100
5.2. El reinado de Carlos III y los últimos días de la Compañía de Jesús.....	104

PRIMERA PARTE. TRAYECTORIA HISTÓRICA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN FILIPINAS (1581-1768)..... 111

Primeros pasos de la Compañía de Jesús en Filipinas:

de la misión a la Provincia (1581-1605) 115

- 1.- La llegada de la Compañía de Jesús a Filipinas..... 115
- 2.- Los primeros años de indecisión (1581-1590)..... 122
- 3.- Un pequeño paso adelante. Las primeras misiones fuera de Manila (1590-1595) 125
- 4.- El padre Raymundo de Prado y su labor al frente de la viceprovincia (1595-1599). 131
- 5.- La visita del padre Diego García (1599-1601) 136
- 6.- Nuevo siglo, nuevas perspectivas 141

La consolidación de la Provincia (1605-1655) 147

- 1.- Siempre en el alambre. La escasez de efectivos como problema endémico..... 147
 - 1.1. El largo viaje a Filipinas..... 152
 - 1.2. Las admisiones de la Compañía en Filipinas 156
- 2.- La administración de la Provincia de Filipinas en la primera mitad del siglo XVII . 159
 - 2.1. Las congregaciones provinciales de la primera mitad del siglo XVII 165
- 3.- La labor de la Compañía en la primera mitad del siglo XVII..... 169
 - 3.1. Las Bisayas..... 169
 - 3.2. La zona de Luzón y de tagalos 172
 - 3.2.1. *Los colegios de Manila y San José*..... 173
 - 3.2.2. *Las misiones en la zona de tagalos* 178

Calma y tormenta (1655-1700) 185

- 1.- Organización y administración de la Provincia de Filipinas en la segunda mitad del siglo XVII..... 186
 - 1.1. Congregaciones provinciales durante la segunda mitad del siglo XVII 188
 - 1.2. Una Compañía universal. Misioneros no hispánicos en Filipinas 189
- 2.- Las misiones jesuitas en la segunda mitad del siglo XVII 191
 - 2.1. Las Bisayas..... 191
 - 2.2. La zona de Luzón y de tagalos 194
- 3.- La misión de las islas Marianas 199

3.1. El proyecto misionero del padre Diego Luis de Sanvitores (1662-1668).....	199
3.2. Las guerras chamorras (1668-1698).....	206
4.- Problemas con las autoridades civiles y eclesiásticas.....	216
4.1. De misioneros a párrocos. La cuestión de la visita episcopal	221
<u>Nuevas fronteras y expulsión (1700-1768).....</u>	<u>231</u>
1.- Tiempos apacibles. La Compañía de Jesús en Filipinas en el siglo XVIII.....	231
1.1. El Colegio de Manila en el siglo XVIII	234
1.2. Expansión de las misiones en el interior del archipiélago filipino.....	240
2.- El restablecimiento de Zamboanga y los enfrentamientos con los <i>moros</i>	241
3.- Más allá de Filipinas. Expediciones misioneras a las islas Palaos	245
4.- La expulsión de la Compañía de Jesús de las islas Filipinas	250

SEGUNDA PARTE. EL TELAR DE PENÉLOPE 263

<u>Tiempo de indecisiones. Los primeros años de la misión.....</u>	<u>267</u>
1.- La casa de Laguío. La soledad de Antonio Sedeño y Alonso Sánchez (1582-1584)	267
2.- La ausencia de Alonso Sánchez (1584-1585).....	273
3.- ¿Jesuitas o cartujos? Recogimiento espiritual e inacción (1585-1586).....	276
3.1. Alonso Sánchez, ¿culpable absoluto del retiro?.....	281
4.- Esbozando un nuevo plan de acción	286
5.- La comunidad liberada (1586-1595).....	289
<u>Tagalos y bisayas. La controversia de la organización de las misiones.....</u>	<u>295</u>
1.- Las primeras misiones y la política expansionista de Raymundo de Prado	295
2.- La visita del padre Diego García y el cambio de modelo organizativo.....	298
2.1. Las críticas al sistema de organización del visitador Diego García	304
3.- La cuestión de la visita episcopal: ¿abandonar las Bisayas o permanecer en ellas?..	316

<u>“Las misiones más trabajosas, y difíciles, que tiene la universal Compañía”</u>	321
1.- Una milicia espiritual en Filipinas	323
2.- “Pocos pero buenos”. Escasez de sujetos y virtud extraordinaria	329
2.1. Filipinas, destierro en el confín del mundo	337
2.2. El perfecto misionero en Filipinas	343
2.2.1. <i>La vida del misionero</i>	344
2.2.2. <i>La hora de la muerte</i>	347
2.2.3. <i>Virtudes del perfecto jesuita</i>	349
3.- Los indígenas, principal obstáculo para su propia evangelización	354
4.- La naturaleza filipina como obstáculo	358
5.- Al filo de la muerte. El peligro de los invasores.....	361
6.- Las duras condiciones de vida materiales y espirituales.....	365

TERCERA PARTE. LA REPRESENTACIÓN DE LA COMPAÑÍA Y SU LABOR EN FILIPINAS377

<u>La representación de sí mismos. Los cronistas jesuitas de Filipinas (siglos XVI-XVIII)</u>	381
1.- Pedro Chirino, primer cronista de la Compañía de Jesús en Filipinas	384
1.1. Pedro Chirino, el José de Acosta de las Filipinas	386
1.2. La Relación de las islas Filipinas	389
1.2.1. <i>La labor evangélica de la Compañía de Jesús a través de la Relación</i>	391
2.2. La Primera Parte de la Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús	393
2.2.1. <i>Estructura y contenido de la obra</i>	393
2.2.2. <i>Fuentes de la obra</i>	401
2.2.3. <i>La naturaleza filipina en la Historia</i>	405
3.- Francisco Colín, difusor de la obra de Pedro Chirino.....	407
3.1. La Labor Evangélica frente a la Historia de Pedro Chirino	409
4.- Pedro Murillo Velarde	414
5.- Los “cronistas menores” de Filipinas	425
5.1. Francisco Combés, cronista de Mindanao y Joló.....	426
5.2. Francisco Ignacio Alcina, el cronista de las Bisayas	428

<u>La imagen de los indígenas</u>	435
1.- La construcción de la imagen del indio americano.....	436
2.- Los indígenas filipinos y la Compañía de Jesús	448
2.1. Paganos e idólatras	463
2.2. Idolatría y demonología	466
2.3. Barbarie y policía	470
 <u>La imagen de Oriente</u>	 475
1.- Las imágenes medievales de China	476
2.- La expansión ibérica y la imagen de China	481
2.1. La visión portuguesa	483
2.2. La visión castellana	486
3.- La imagen de China en el siglo XVII: la visión de la Compañía de Jesús	488
4.- Los chinos en Filipinas	490
5.- Jesuitas y sangleyes en Filipinas.....	495
 <u>Conclusiones</u>	 517
 <u>Bibliografía</u>	 529
 ANEXO	 601
A - Gobernadores de Filipinas (1565-1768)	603
B - Superiores de la Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768).....	605
C.- Congregaciones Provinciales de Filipinas (1609-1768) y los procuradores elegidos	606
D.- Estado de la Provincia de Filipinas a 30 de junio de 1655, según el provincial Miguel Solana	607
E – El Colegio de Manila en el siglo XVIII, según el padre Pedro Murillo Velarde.....	610
F – Expediciones jesuitas a Filipinas	615
G – Lista de los padres y hermanos de la Provincia de Filipinas.....	646

Índice de mapas, cuadros y figuras

Figura 1. <i>Filipinas en el siglo XVI</i>	50
Figura 2. <i>Regreso de Juan Sebastián Elcano (1521-1522)</i>	52
Figura 3. <i>Intentos de regreso de Álvaro de Saavedra (1528-1529)</i>	53
Figura 4. <i>Derrotero de Hernando Grijalva (1536-1537)</i>	54
Figura 5. <i>El tornaviaje de Urdaneta (1565)</i>	58
Figura 6. <i>Recorrido de Legazpi desde Samar a Manila (1570)</i>	60
Figura 7. <i>La zona de Mindanao y Joló</i>	92
Figura 8. <i>Posible emplazamiento de la casa de Laguío</i>	119
Figura 9. <i>Probable ruta del padre Alonso Sánchez en su viaje a China (1582)</i>	120
Figura 10. <i>Parte de la ruta del padre Chirino desde Manila a Tigbauan.</i>	128
Figura 11. <i>Admitidos por la Compañía de Jesús en Filipinas (1604-1638)</i>	158
Figura 12. <i>Esquema de la administración jesuita</i>	161
Figura 13. <i>Esquema de la toma de decisiones en las congregaciones provinciales</i>	163
Figura 14. <i>Las misiones bisayas de la Compañía de Jesús</i>	171
Figura 15. <i>Misiones jesuitas en la zona de tagalos</i>	180
Figura 16. <i>El estado de la Provincia de Filipinas en 1663</i>	187
Figura 17. <i>Misiones jesuitas en las Bisayas Occidentales</i>	192
Figura 18. <i>Misiones jesuitas en las Bisayas Orientales</i>	193
Figura 19. <i>Retrato anónimo del padre Diego Luis de Sanvitores</i>	202
Figura 20. <i>Mapa de las islas Marianas de Jacques-Nicolas Bellin</i>	205
Figura 21. <i>Las misiones de las diferentes órdenes religiosas hacia 1655 en la isla de Luzón</i>	223

Figura 22. <i>Las misiones de las diferentes órdenes religiosas hacia 1655 en el centro de la isla de Luzón</i>	226
Figura 23. <i>Las misiones de las diferentes órdenes religiosas hacia 1655 en la zona centro-sur de Filipinas</i>	227
Figura 24. <i>El presidio de Zamboanga</i>	243
Figura 25. <i>Los jesuitas en Filipinas, poco antes de su expulsión (1768)</i>	256
Figura 26. <i>Estado de la Compañía de Jesús en el momento de su expulsión (1768)</i>	257
Figura 27. <i>Rutas y navíos de los viajes oceánicos de los jesuitas expulsos de Filipinas (1768-1771)</i>	261
Figura 28. <i>Procedencia geográfica de los jesuitas de la Provincia de Filipinas</i>	325
Figura 29. <i>Procedencia geográfica de los padres de la Provincia de Filipinas</i>	326
Figura 30. <i>Procedencia geográfica de los hermanos de la Provincia de Filipinas</i>	326
Figura 31. <i>Evolución del número de sujetos en la Provincia de Filipinas (1597-1768)</i>	327
Figura 32. <i>San Francisco Javier, Apóstol de las Indias</i>	409
Figura 33. <i>Carta Hydrographica y Chorographica de las Yslas Filipinas de Pedro Murillo Velarde</i>	417
Figura 34. <i>Medallón de una de las versiones del Mapa de Murillo Velarde (1752)</i>	418
Figura 35. <i>Adaptación de la Carta Hidrograpycha para la edición de la Historia del padre Murillo Velarde (1752)</i>	419
Figura 36. <i>Representación de filipinos cristianos</i>	453
Figura 37. <i>Representación de principales y esclavos bisayas en la Historia del padre Francisco Ignacio Alcina</i>	473
Figura 38. <i>Sangleyes de Filipinas</i>	504

Introducción

“Las misiones se hazen a pie y otras navegando y las hislas todas son como un vergel texidas de arboledas de manera que ni da pena el sol ni el frío porque es la tierra templada y casi siempre es verano y los días son yguales a las noches que cierto a V.P. que si los Padres que están por allá vieran las grandezas y tesoros que ay por acá de tantas almas como cada año se convierten a dios por medio de los religiosos que por acá algunos son franciscos, dominicos y agustinos y los de la Compañía yo entiendo que con lágrimas pedirían el pasar a estas partes... [...] este es el cabo del mundo adonde ay concurso de la Yndia, Xapón, Perú, Nueva España y la Gran China, y otras partes que acuden a estas partes con sus mercadurías y así abunda esta tierra de bastimento, sedas y otras muchas cosas”.

Juan de Ontiñena a Claudio Acquaviva,
Ibabao (Filipinas), 2 de mayo de 1601

1.- Motivaciones y bases teóricas de la obra

El trabajo que presentamos a continuación está definido por dos realidades: la Compañía de Jesús y las islas Filipinas. La elección de un tema de estudio con tan poca tradición historiográfica en España se ha debido a diversos factores. En primer lugar, hay que destacar el creciente interés que la investigación sobre la Compañía de Jesús ha conocido en los últimos años por parte de los historiadores. Tradicionalmente, el estudio del Instituto ignaciano había quedado restringido a los miembros de la propia orden, con alguna excepción puntual, pero desde las décadas finales del siglo XX investigadores de diferentes disciplinas sociales se han interesado por la trayectoria histórica de los jesuitas y han abordado su estudio desde diversos enfoques con notables resultados. En todos ellos ha primado no sólo el objetivo de profundizar en la historia de la Compañía en sentido estricto, sino también en lo que ésta representó en la época Moderna. Los motivos que suscitaron esta renovada atención son diversos.

En primer lugar, la figura de su fundador Ignacio de Loyola ha atraído notablemente a los historiadores. Su biografía ha sido presentada como la de un personaje fascinante, emblemático y carismático, que ya en su propio tiempo suscitó un gran interés. Él mismo le dictó su *Autobiografía* a su secretario Pedro Gonçalves da Câmara entre 1553 y 1555, aunque

quedó inédita durante 150 años. Pocos años después, el padre Pedro de Ribadeneyra publicó su famosa *Vida de Ignacio de Loyola* (en latín en 1572 y en castellano en 1583), donde la trayectoria vital del que fuera después canonizado metaforizaba de manera intencionada los primeros tiempos de su Instituto. Desde entonces, sus biografías han sido innumerables, tanto favorables como contrarias.¹

Por otro lado, la Compañía de Jesús ha suscitado un gran interés a los investigadores como fenómeno cultural de la Edad Moderna, ya que fue sin duda una de las órdenes más importantes del periodo. Su creciente protagonismo en la vida social, religiosa, política y cultural de la Monarquía Hispánica –y por extensión de todo el orbe católico– lo demuestra su espectacular desarrollo en los años posteriores a su fundación en 1540. En los primeros ciento cincuenta años de su existencia (1540-1700) se produjo un constante crecimiento de miembros y casas. A la muerte de Ignacio en 1556 había en España diecinueve colegios con unos 293 jesuitas. Cuando falleció Diego Laínez en 1565 los establecimientos ya ascendían a treinta, con 649 miembros. Los catálogos de 1571, ya a finales del generalato de Francisco de Borja, presentan cuarenta y dos domicilios y 1.034 jesuitas, cifras que aumentan hasta los 1.110 efectivos en 1573-1574. A la muerte de Everardo Mercuriano en 1580, los miembros de la Compañía en España eran ya 1.440; cuando falleció Claudio Acquaviva en 1616, los establecimientos eran ya ochenta y cinco, y los jesuitas peninsulares unos 2.713 –cifras que no incluían los colegios de Cerdeña (Cagliari y Sassari), que se había constituido en provincia independiente en 1597, ni los jesuitas españoles que trabajaban fuera de España: un centenar en los países europeos y cerca de quinientos en las provincias de México y Perú y las demás regiones transoceánicas–. Entre el Nuevo Mundo y Filipinas, hacia 1630 se habían fundado un total de cuarenta y dos domicilios de los sesenta y ocho que se crearían hasta la expulsión de la Compañía en tiempos de Carlos III, es decir, poco más de un sesenta por ciento. En el archipiélago filipino existían los colegios de Manila (1589), Cebú (1595), Otón e Iloilo (1606) y Cavite (1615), a los que se añadiría Zamboanga en 1659. En todo caso, las cifras apuntadas demuestran que el número de vocaciones fue siempre en aumento. Pero lo más significativo fue, como apuntó el padre Francesco Sacchini, uno de los primeros historiadores jesuitas de la

¹ La última gran biografía de Ignacio de Loyola es la de Enrique García Hernán, *Ignacio de Loyola*, Madrid, Taurus, 2013. Destacan también las clásicas de José de Arteche, *San Ignacio de Loyola. Biografía*, Barcelona, Herder, 1941; José Ignacio Tellechea Idígoras, *Ignacio de Loyola, solo y a pie*, Salamanca, Sígueme, 1986; *Ignacio de Loyola: la aventura de un cristiano*, Bilbao, Sal Terrae, 1998; Ricardo García Villoslada, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

Compañía, que un buen número de los admitidos en España durante este periodo eran personas formadas en letras, filosofía y teología.²

Además, la influencia de los jesuitas en la época de la Contrarreforma fue indiscutible, en su pretensión de convertirse en la punta de lanza de la catolicidad, tanto en las misiones europeas, recuperando terreno a los protestantes, como en las Indias occidentales y orientales, ganando nuevos fieles para la Iglesia. Y es que la vocación misionera de la Compañía de Jesús fue evidente ya desde la redacción de sus *Constituciones*, y se formalizó en el texto del general Claudio Acquaviva *De modo instituendarum missionum* de mayo de 1599.³ El modelo se inspiraba en la experiencia novotestamentaria: de la misma manera que Jesús había enviado a sus apóstoles, el Papa, como supremo “Vicario de Cristo”, enviaba a los jesuitas por todo el orbe a la *plantatio ecclesiae*,⁴ haciendo realidad el espíritu universal del Instituto que expresara Jerónimo Nadal con su fórmula *totus mundus nostra habitatio fit*.⁵

En este sentido, los jesuitas fueron hombres de frontera: fronteras interiores en la Vieja Europa resquebrajada por la ruptura reformadora de luteranos y calvinistas y fronteras de civilización en los nuevos mundos que se abrieron en América y Asia tras los descubrimientos de españoles y portugueses. Fronteras en las que predicaron la *humani generis unitas* como nadie lo había hecho hasta entonces, pero en las que también sufrieron en sus propias carnes la arrolladora dialéctica de las fronteras culturas: el choque del universalismo por ellos propagado con el particularismo etnocéntrico, sectario y excluyente.⁶ En estos procesos, tanto los sesgos de modernidad como su utilización de todos los medios de

² Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Tomos I, II y III; Bernabé Bartolomé Martínez, “La actividad educadora, directa e institucional: los colegios de jesuitas y la educación de la juventud”, en Bernabé Bartolomé Martínez (coord.), *Historia de la Acción Educadora de la Iglesia en España*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, pp. 652-653; Quintín Aldea (ed.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, CSIC, 1987, Suplemento, p. 294.

³ Así se expresa en la *Formula del Instituto* en la versión de 1540, con clara alusión al cuarto voto de obediencia ciega a las órdenes papales: “[a ir] a cualquier región a que nos quieran enviar, aunque nos envíen a los turcos, o a cualesquiera otros infieles, incluso los que viven en las regiones que llaman Indias; o a cualesquiera herejes o cismáticos o a los fieles cristianos que sea”. Santiago Arzubialde, Jesús Corella y José M^a García Lomas (eds), *Constituciones de la Compañía de Jesús, Introducción y notas para su lectura*, Santander-Bilbao, Sal Terrae, 1993.p. 58.

⁴ Elisabetta Corsi, “Introducción”, en Elisabetta Corsi (coord.), *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, D.F., El Colegio de México 2008, p. 29; Michael Sievernich, “La Misión en la Compañía de Jesús: Inculturación y proceso”, en José Jesús Hernández Palomo, y Rodrigo Moreno Jeria (coords.), *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*, Sevilla, CSIC, 2005, pp. 265-287; “Conquistar todo el mundo: los fundamentos espirituales de las misiones jesuíticas”, en Karl Kohut y María Cristina Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Frankfurt-Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 2007. pp. 4-5.

⁵ Antonella Romano, “Un espacio tripolar de las misiones: Europa, Asia y América”, en Elisabetta Corsi (coord.), *Órdenes religiosas...*, pp. 256-257.

⁶ Carmelo Lisón Tolosana, “Antropología de la Frontera”, *Revista de Antropología Social*, 3, Madrid, 1994, p. 95.

comunicación a su alcance (escritos, orales y visuales) para hacer llegar el mensaje evangélico y para labrarse una imagen positiva frente a la historia fueron también muy destacables.⁷

Por su parte, la elección de las Filipinas como ámbito de estudio se debe al enorme interés que suscita su peculiar situación geográfica en el confín del mundo, lo que representó todo un desafío para la Monarquía Hispánica. La distancia entre la metrópolis y la colonia era enorme. En esta época, el viaje entre la Península Ibérica y Filipinas (o viceversa) a través de los océanos Atlántico y Pacífico era toda una odisea que podía llegar a superar el año de duración.⁸ Por otro lado, se podía emplear también la ruta portuguesa del Índico, aunque en el caso de la Compañía en Filipinas se consideró siempre una vía de comunicación alternativa, debido a la ocupación de esa zona por parte de los jesuitas portugueses.⁹ Igual que en el caso de la travesía americana, el trayecto no era inferior a un año. Así pues, las peripecias de estos viajes influyeron en más de una ocasión en la fragilidad de la recepción de las noticias que desde aquellos remotos lugares llegaban hasta las costas europeas, especialmente en los primeros tiempos de su conquista.

Esta situación geográfica convirtió al archipiélago filipino en un espacio de frontera y de encuentro entre realidades muy diversas durante la Edad Moderna. En primer lugar, representó el punto en el que se encontraron la cultura occidental y la oriental. El diálogo de civilizaciones que se estableció entre la tradición europea y las tradiciones china y japonesa, principalmente, fue una experiencia novedosa y que aún hoy en día sigue representando todo un desafío. Por otro lado, Filipinas y su entorno representaron el contacto de los imperios portugués y castellano en los confines del mundo, lo que generó una serie de fricciones que sólo con el acceso al trono portugués por parte de Felipe II en 1580 quedó en cierta forma suavizada. Las tensiones políticas luso-castellanas se reprodujeron también en el seno de la propia Compañía de Jesús en aquel espacio colonial. Durante los años comprendidos entre el primer descubrimiento y el asentamiento definitivo en Filipinas (1521-1565), la Monarquía Hispánica y sus representantes tuvieron la esperanza de que el archipiélago fuera su equivalente a las Molucas portuguesas, que tantos beneficios estaban proporcionando gracias

⁷ Paolo Broggio, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Roma, Carocci, 2004; Sabina Pavone, *Los jesuitas: desde los orígenes hasta la supresión*, Buenos Aires, Libros de la Araucaria, 2007; Doris Moreno, “‘Presentación’ del Dossier: Realidad social y proyección mediática de la Compañía de Jesús”, *Historia Social*, 65, 2009, pp. 107-112. Vid. Asimismo los trabajos incluidos en José Luis Betrán (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Madrid, Silex, 2010.

⁸ William Lytle Schurz, *El galeón de Manila*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1992, pp. 25, 239 y 252; Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina. Vol. 2. América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII*, Barcelona, Crítica, 2003, pp. 55-56.

⁹ En los fondos del ARSI relativos a Filipinas se conservan numerosos documentos con la indicación “2ª vía”, y que fueron los enviados por esta ruta portuguesa del Índico.

al comercio de las especias. Sin embargo, rápidamente se constató la falta de riquezas materiales en Filipinas, por lo que su consideración cayó estrepitosamente. Sin embargo, con el tiempo se comprendió que su verdadero valor era geoestratégico, pues servía como nexo de unión entre América y Asia. Aun así, hasta finales del siglo XVI las Filipinas siguieron siendo consideradas más como un lugar de tránsito que como una meta, ya que el verdadero objetivo era Asia, especialmente China y Japón. La presencia de jesuitas en Filipinas a partir de 1581 tenía sentido en cuanto que se insertaba en el proyecto oriental de la Compañía, con bases ya establecidas en Macao y en Japón, gracias al camino abierto por uno de los fundadores, san Francisco Javier, cuyo ejemplo soñaban con imitar sus correligionarios.¹⁰ Los misioneros que llegaban por la ruta del Pacífico soñaban con llegar a estos míticos reinos, en los que los jesuitas portugueses habían conseguido penetrar con enormes dificultades. Con las nuevas ambiciones castellanas, aquéllos temieron perder lo poco que habían conseguido, lo que generó tensiones hasta que finalmente se pudo negociar un entendimiento con sus compañeros de Orden para delimitar ambos campos de acción. De esta manera, el escenario misional asiático –China, Japón e India, entre otros territorios– fue administrado por jesuitas portugueses, mientras que las Filipinas dependieron siempre de las provincias españolas.

Finalmente, las Filipinas representaron para los colonos y los misioneros una frontera con otras religiones: el protestantismo y el Islam. Los holandeses ambicionaron las posiciones portuguesas en las Molucas y Formosa, y con el tiempo pusieron también sus ojos en las Filipinas. Los enfrentamientos entre las Provincias Unidas y la Monarquía Hispánica no se circunscribieron exclusivamente al ámbito europeo, sino que saltaron a América e incluso al Extremo Oriente. El Islam, por su parte, estuvo representado por los sultanatos del sur del archipiélago filipino, en la isla de Mindanao y las vecinas de Joló y Borneo. La presencia de los musulmanes en este contexto fue peculiar, ya que desde el final de la llamada Reconquista las potencias ibéricas no se encontraron con el enemigo secular en su expansión fuera de Europa hasta su llegada a la zona de las Filipinas y los territorios cercanos.

¹⁰ La bibliografía sobre San Francisco Javier es extensa. Destacan desde las clásicas obras de Joseph Marie Cros, *Saint Francis de Xavier. Sa vie et ses lettres*, Toulouse, Privat, 1900; Alexandre Brou, *Saint François Xavier*, 2 vols., París, Beauchesne, 1912; James Broderick, *Saint Francis Xavier*, Londres, Burns & Oates, 1956; Francisco Mateos, “El Asia portuguesa, campo de apostolado de san Francisco Javier”, en *Missionalia Hispanica*, 9 (1952), pp. 117-181, a las más recientes de André Ravier, *Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus*, París, Desclée de Brouwer, 1974; José María Recondo, *San Francisco Javier. Vida y obra*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988; Xavier Léon-Dufour, *San Francisco Javier. Itinerario místico del apóstol*, Bilbao, Sal Terrae, 1988; Georg Schurhammer, *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, 4 vols., Pamplona, Ediciones Mensajero, 1992; y José Ignacio Tellechea Idígoras, *Los sueños de Francisco Javier*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006.

En este contexto el archipiélago filipino, como última frontera en la expansión mundial de la Monarquía Hispánica, mantuvo un carácter de frontera permanente. A diferencia de los dominios americanos, allí nunca se consolidó una colonia completamente autónoma, ya que estuvo muy ligada a Nueva España en todos los aspectos (económicos, políticos, sociales y religiosos). Tanto es así, que nunca hubo un virrey en Filipinas, y el Tribunal de la Inquisición no tuvo sede allí, sino que dependió en este aspecto del de México. Por otro lado, la escasez de riquezas hizo que el archipiélago nunca fuera un destino apetecible para los colonos españoles, por lo que nunca vivieron demasiados allí, y la mayoría tuvo siempre la esperanza de enriquecerse rápidamente con el comercio del Galeón de Manila y regresar a Nueva España o a la Península Ibérica. De esta manera, nunca se consolidaron unas élites al estilo de México o el Perú, donde los criollos acabaron reivindicando su tierra como un espacio de catolicidad preeminente, y no un mero lugar de misión. En este sentido, las políticas de promoción de sus propios santos que estudió Antonio Rubial no tuvieron un equivalente en el archipiélago filipino, que siempre se mantuvo como una lejana frontera de catolicidad.¹¹ De ahí que tradicionalmente se haya tenido la visión de las Filipinas más como una misión que como una colonia, por lo que su estudio y el interés en este espacio parecía quedar reservado a los propios religiosos. Desde luego, es innegable la importancia de la labor ejercida por los misioneros en la cristianización y la “civilización” del imperio ultramarino español. En Filipinas concretamente su papel y su importancia iban mucho más allá. En un territorio con una población de colonos muy escasa y con poco interés en permanecer mucho tiempo allí, los frailes constituían la población permanente de las islas, por lo que eran el apoyo más seguro de la autoridad española. Por otro lado, en un modelo de hábitat concentrado en Manila y unas pocas ciudades más de pequeño tamaño, los religiosos regulares eran los únicos que penetraban en el interior del archipiélago y llevaban a cabo la reducción a la vida “en policía” de los nativos. Por ese motivo, sus funciones no se limitaban a la evangelización, pues eran *de facto* los representantes reconocidos de la autoridad colonial. Por otro lado, muchas veces los frailes eran los únicos que conocían las lenguas indígenas, lo que en un territorio donde la castellanización lingüística fue escasa, representaba un elemento a tener muy en cuenta.

Pese a todo lo comentado hasta ahora, lo cierto es que las Filipinas son, de todas las antiguas posesiones españolas en Ultramar, las que menos atención han recibido tradicionalmente por parte de los historiadores españoles. No obstante, el archipiélago fue,

¹¹ Antonio Rubial, *La Santidad controvertida: hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1999.

junto a Cuba y Puerto Rico, la última de las colonias perdidas tras el famoso Desastre de 1898, cuando el resto de las posesiones americanas se habían independizado décadas atrás, en el primer cuarto del siglo XIX. Esta falta de interés se explica por algunas de las cuestiones expuestas anteriormente (la distancia geográfica y cultural, la consideración de Filipinas como una misión más que como una colonia, y por tanto un lugar de paso o de ida y vuelta, la escasez de riquezas), pero también por la tendencia al “olvido” que el Desastre generó en las conciencias españolas de la época. Esto provocó una escasez de estudios y obras históricas en España que ha intentado paliarse especialmente desde los años sesenta, cuando algunos investigadores comenzaron a abordar el tema del Pacífico español y, en ese contexto, el estudio de las islas Filipinas.

En este sentido, la plena inserción de España en la escena internacional tras el retorno de la democracia ha favorecido el aumento de la preocupación y el interés por lo internacional en nuestra sociedad. Esto ha llevado a un incremento de los trabajos sobre el Pacífico y las Filipinas, aunque aún queda mucho por hacer. Debemos referirnos a una tendencia que en los últimos años ha venido afianzándose con fuerza en la historiografía europea y española, y que destaca la necesidad de valorar como espacio de investigación lo que se ha dado en llamar “la identidad transatlántica” o “atlantonacionalismo”, concepto con el que se pretende hacer referencia al marco de relaciones establecido entre la metrópolis y el antiguo espacio colonial americano, no entendido bajo el tradicional prisma unidireccional, aquel por el que la colonización se convirtió, en la práctica, en una sucursalización cultural de las nuevas tierras descubiertas, sino entendiéndola en una nueva dimensión de rica interacción cultural continuada entre las dos orillas del Atlántico.¹² Nuestra intención es reivindicar la validez de la extensión de este planteamiento también al mundo del Pacífico, y tratar de abordar los nexos culturales que fueron configurándose lentamente entre el mundo filipino y las costas americanas, y desde éstas hacia la Vieja Europa. Y es que, como ya apuntó hace unos años Antonio García-Abásolo, “la carrera del Pacífico fue una ruta comercial y una vía de trasiego humano en los dos sentidos, pero, sobre todo, fue el más exótico camino de transculturación recíproca entre Oriente y Occidente, que permaneció abierto desde 1566 hasta 1815 y que utilizó dos bases fundamentales: Filipinas para el mundo asiático y la América española para

¹² Al respecto, vid. Pablo Fernández Albaladejo, *Fénix de España: Modernidad y cultura propia en la España del siglo XVIII (1737-1766)*, Madrid, Marcial Pons, 2006; John H. Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650)*, Madrid, Alianza, 2000 (1972); *Imperios del Mundo Atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*, Madrid, Taurus, 2006.

el mundo europeo”.¹³ En el mismo sentido, queremos reivindicar una vieja idea expresada en su día por el jesuita José de Acosta: que el Nuevo Mundo no es sólo América, sino que está formado por las Indias Occidentales y Orientales. Aquéllas han sido estudiadas en profundidad, y lo siguen siendo. Éstas, donde se incluyen las Filipinas, han quedado, lamentablemente, en un segundo plano.

Es en la confluencia de estas distintas líneas y tendencias de investigación histórica donde pretendemos insertar este trabajo. En resumen, podríamos decir que la presente investigación se sitúa en la corriente de creciente interés por la Compañía de Jesús, en concreto en el espacio de Asia y el Pacífico, lo que se ha denominado Extremo Oriente Ibérico. No obstante, hay que tener en cuenta que el interés de nuestra investigación no es tanto el desarrollo histórico de los jesuitas en las Filipinas en su primera época (1581-1768) propiamente dicho, sobre la que ya existen algunos importantes trabajos, como la construcción que hicieron de su propia imagen y de su labor evangélica en el archipiélago filipino, contraponiéndolo a la realidad.¹⁴ Por lo tanto, nuestra investigación pretende insertarse en las corrientes de la nueva historia cultural y su interés por el mundo de las representaciones. En este sentido, la investigación que aquí se presenta aspira a enclavarse dentro del terreno de lo que desde finales de la década de los años ochenta del siglo pasado se ha denominado como *new cultural history*, heredera en parte de la tradición de la escuela de los Annales, y cuyas primeras formulaciones fueron obra del historiador francés Roger Chartier, quien, a partir de sus estudios sobre la cultura popular y la historia del libro, comprendió la importancia de lo simbólico en el estudio de la historia. Basándose en la antropología simbólica de Clifford Geertz, en la teoría de la praxis de Pierre Bourdieu, en los estudios hermenéuticos y semióticos de Hans-Georg Gadamer y Ernst Cassirer y en la importancia que habían dado Michel Foucault y Michel de Certeau al lenguaje, Chartier aboga por la consideración que las estructuras objetivas de la realidad son construidas o constituidas en espacios simbólicos. De esta manera, la misma sociedad no es más que una representación colectiva. Lo que interesa no es una historia social que serialice sus parámetros, sino una historia cultural de la sociedad que explique las formas por las que sus miembros adoptan y se intercambian determinadas formas de representación de la realidad. Sin

¹³ Antonio García-Abásolo, “Formación de las Indias Orientales españolas. Filipinas en el siglo XVI”, en Leoncio Cabrero (coord.), *Historia General de Filipinas*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 2000, pp. 169-206.

¹⁴ Horacio de la Costa, *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*, Cambridge, Harvard University Press, 1967 (1961); Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, 7 vols., Madrid, Razón y Fe, 1902-1925; Miguel Saderra Masó, *Misiones jesuíticas de Filipinas, 1581-1768. 1859-1924*, Manila, Tip. Pontificia Universidad de Santo Tomás, 1924.

menospreciar el estudio de los jesuitas como organización religiosa en sí misma, nos interesa su imagen histórica, las imágenes que ellos han sabido construir a su alrededor. Siguiendo a Chartier, el lenguaje en todas sus variantes (escrito, visual, sensorial) es el instrumento fundamental para la interpretación de la realidad, es el medio por el que el individuo se relaciona con su realidad social e intercambia elementos simbólicos que le permiten sobrevivir en su entorno social.¹⁵

2.- Los estudios sobre Filipinas y la Compañía de Jesús en el archipiélago

2.1. El siglo XIX y el cambio de siglo

Hasta el siglo XIX, la producción de obras referentes a la historia de Filipinas no fue demasiado destacada. La lejanía del archipiélago filipino, la escasez de pobladores españoles, las comunicaciones largas y complicadas, entre otras causas, habían relegado la producción histórica al ámbito eclesiástico, de manera que eran los religiosos quienes producían historias y crónicas de sus propias órdenes. Sin embargo, tras la independencia de la mayoría de las colonias españolas en América durante las primeras décadas del siglo, la situación varió con la irrupción de un nuevo agente: el funcionariado. El Ministerio de Ultramar, consciente de la falta de conocimiento que existía sobre las posesiones coloniales que le restaban a España, incentivó al personal dependiente de la Administración para que realizara estudios sobre Filipinas. No obstante, las obras resultantes fueron muy deficientes, debido a su falta de objetividad, su tendenciosidad y su afán por complacer al Estado, con la esperanza de conseguir un rápido regreso a la Península. Así pues, no fue hasta la década de 1890 cuando el interés por las islas se reactivó en parte, debido a la situación conflictiva que se vivía y que acabaría desembocando en la pérdida de Filipinas en 1898.

Fue en este periodo del paso del siglo XIX al XX cuando se produjo un impulso importante en la historiografía relativa a la Compañía de Jesús en Filipinas. Entre 1890 y 1902 se publicaron o reeditaron las principales crónicas que algunos autores jesuitas habían escrito en los siglos XVII y XVIII. En 1890 se reeditó la *Relación de las Islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los padres de la Compañía de Jesús* del padre Pedro Chirino, publicada por primera vez en Roma en 1604. Dos años después se publicó la *Historia general*

¹⁵ Roger Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 1992; “Historia, lenguaje, percepción. De la historia social de la cultura a la historia cultural de lo social”, *Historia Social*, 17, 1993, pp. 97-113.

sacro-profana, política y natural de las islas del poniente llamadas Filipinas del padre Juan José Delgado, que había quedado inédita desde su redacción en 1754. En 1897, justo doscientos treinta años después de su publicación, apareció una reedición de la *Historia de Mindanao y Joló* del padre Francisco Combés. Finalmente, entre 1900 y 1902 se reeditó la *Labor Evangélica* del padre Francisco Colín.¹⁶ En esta tarea de publicación y reedición destacaron dos nombres propios, dos autores que son fundamentales para la historiografía filipina y de la Compañía de Jesús en el archipiélago: Wenceslao Emilio Retana y el jesuita Pablo Pastells.

Wenceslao Emilio Retana y Gamboa (1862-1924) fue el gran filipinista español del cambio de siglo.¹⁷ De ahí que, pese a no trabajar específicamente sobre la Compañía de Jesús en Filipinas, su mención sea ineludible. Nacido en Boadilla del Monte, cerca de Madrid, a los veinte años ingresó en la Academia de Ingenieros Militares de Guadalajara, pero pidió la baja del servicio a los dos años. Marchó entonces (1884) a Filipinas como funcionario de Hacienda en la Administración colonial, donde permaneció hasta 1890, cuando pidió, por motivos de salud, su traslado a España. Mientras permaneció en el archipiélago desplegó una gran actividad como periodista, pues fue redactor de *La Oceanía Española* y subdirector del semanario *La Opinión*. Al poco tiempo de regresar a España, Retana consiguió un puesto en el Ministerio de Ultramar. En 1896 llegó a ser diputado a Cortes, y poco después gobernador de Huesca y Teruel. En este periodo, su actividad periodística no sólo no cesó, sino que a ella se sumó su producción de trabajos históricos y bibliográficos, todo lo cual le llevó a ser considerado uno de los grandes especialistas en temas filipinos, dentro del general desconocimiento que sobre aquella colonia había en España.

¹⁶ Pedro Chirino, *Relación de las Islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los padres de la Compañía de Jesús*, Manila, Imprenta de Esteban Balbás, 1890; Juan José Delgado, *Historia general sacro-profana, política y natural de las islas del poniente llamadas Filipinas*, Manila, Imprenta de El Eco de Filipinas de Juan Atayde, 1892; Francisco Combés, *Historia de Mindanao y Joló*; Madrid, Viuda de Minuesa de los Ríos, 1897; Francisco Colín, *Labor Evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Comp. de Jesús. Fundación y progresos de su provincia en las Islas Filipinas. Historiados por el Padre Francisco Colín, Provincial de la misma Compañía, Calificador del Santo Oficio y su comisario en la Gobernación de Samboanga y su distrito. Parte primera sacada de los manuscritos del Padre Pedro Chirino, el primero de la Compañía que pasó de los Reynos de España a estas Islas por orden y a costa de la Catholica y Real Magestad. Con privilegio. Nueva Edición ilustrada con copia de notas y documentos para la crítica de la Historia General de la Soberanía de España en Filipinas por el P. Pablo Pastells, S.I.*, 3 vols., Barcelona, Heinrich y Compañía, 1900-1902.

¹⁷ John N. Schumacher, "Wenceslao E. Retana: An Historiographical Study", *Philippine Studies*, 10/4, 1962, pp. 550-576; Antonio Caulín Martínez, "Wenceslao E. Retana y la Historia de Filipinas", *Espacio, Tiempo y Forma (Serie V, Historia Contemporánea)*, 6, 1993, pp. 419-440; "Retana y la bibliografía filipina 1800-1872: El Aparato bibliográfico como fuente para la historia de Filipinas (1ª parte: fuentes generales)", *Revista Española del Pacífico*, 4, 1994, pp. 85-104 y "Retana y la bibliografía filipina 1800-1872: El Aparato bibliográfico como fuente para la historia de Filipinas (2ª parte: fuentes específicas)", *Revista Española del Pacífico*, 6, 1996, pp. 187-210.

Según parece desprenderse de su escasa producción, 1898 fue para Retana un año de reflexión ante los significativos cambios que se estaban produciendo. Tras la crisis del 98, la enfermedad que le había obligado a abandonar Filipinas le impidió continuar con sus investigaciones, aunque sus libros y artículos continuaron apareciendo. A esto se añadió su difícil situación económica, que le obligó a vender su biblioteca personal, la mayor de Europa sobre temática filipina, con un total de dos mil setecientos títulos. Retana pretendía que esta colección sirviera de base para una futura Biblioteca Nacional de Filipinas, pero no fue posible. Recurrió entonces a los agustinos de Madrid, con los que mantenía estrechas relaciones, y éstos buscaron un comprador: la Compañía General de Tabacos de Filipinas, con sede en Barcelona. El traslado de los libros y documentos de la colección tuvo lugar en el verano de 1900. Pese a desprenderse de su biblioteca, Retana no perdió el contacto con la misma, ya que en 1904 la Compañía de Tabacos le encargó su catalogación, además de los más de dos mil títulos que ya poseía la propia Compañía.

Los cinco últimos años de vida de Retana se caracterizaron por la objetividad de sus trabajos, sin especial referencia a cuestiones polémicas, y el retracto en alguna de sus opiniones más radicales respecto a las órdenes religiosas. La defensa que hacía Retana de las mismas, en un principio, se debía a la idea compartida por muchos de que el poder de la Iglesia era el único capaz de sostener el gobierno español en Filipinas. Por otro lado, su fama y prestigio de bibliógrafo se había ido extendiendo, y llegó a ser miembro de varias sociedades históricas, tanto nacionales como extranjeras, tales como las Sociedades Geográficas de Berlín y Viena, el Instituto de las Indias Neerlandesas de La Haya o la Real Academia de la Historia Española con el título de “Filipinista”. Además, recibió diversas condecoraciones en reconocimiento a su labor, como la encomienda ordinaria y de número de la orden de Alfonso XII.

A lo largo de su vida, Wenceslao E. Retana fue cambiando sus actitudes y puntos de vista respecto a algunos de los temas principales del mundo filipino del siglo XIX: las órdenes religiosas, la identidad y peculiaridad cultural propia del archipiélago como base para el desarrollo de su autonomía, y el héroe independentista José Rizal. El reflejo de estas ideas aparecía en sus obras. En este sentido, se pueden trazar dos etapas en la evolución del pensamiento político de Retana. La primera, entre 1890 y 1895, en la que defendía a las órdenes religiosas como elementos sustentadores de la soberanía española en Filipinas. En este periodo mantuvo una polémica con los propagandistas filipinos de *La Solidaridad*, quienes solicitaban un mayor grado de autonomía del archipiélago, basándose en las características propias filipinas, que Retana menospreciaba. En la segunda etapa (desde 1895

hasta su muerte en 1924), Retana comenzó a darse cuenta de los abusos cometidos por algunos frailes. Sus artículos contra los propagandistas filipinos fueron superados o sustituidos por otros menos polémicos y más científicos: temas históricos, lingüísticos, bibliográficos, historia de la imprenta, etc.

De entre las muchas obras de Wenceslao E. Retana, la mayoría de ellas dedicadas a la historia de Filipinas, destaca sin duda su *Aparato bibliográfico de la historia general de Filipinas*.¹⁸ La obra es en realidad el inventario de la biblioteca de la Compañía General de Tabacos de Filipinas, que desde 1885 había ido reuniendo en Barcelona su director, Clemente Miralles de Imperial, y que en 1900 había comprado al propio Retana su biblioteca personal. Éste, al contrario que otros funcionarios, no pretendía escribir una historia global de Filipinas, ya que lo consideraba una responsabilidad demasiado grande.¹⁹ No obstante, con su *Aparato bibliográfico* (además de algunos trabajos historiográficos) preparó el camino para los futuros investigadores, ofreciendo una compilación para la historia general de Filipinas, pues presentaba en una sola obra las dos mejores bibliotecas relativas a temas filipinos unidas y reseñadas por un acreditado conocedor de la historia del país.

Wenceslao E. Retana dividió el *Aparato bibliográfico* en tres volúmenes, donde clasificó por orden cronológico un total de 4.623 fichas bibliográficas, desde las primeras noticias de Filipinas hasta el año 1905, referidas a folletos, circulares, decretos, sermones, diccionarios, revistas y libros. Estas fichas consignaban, en la mayoría de los casos, autor, título, editor o imprenta, lugar y año de la publicación, además de los datos de la portada, un resumen del índice (en ocasiones incluso el índice completo), formato y tipografía del documento y otras características formales. Finalmente, Retana incluyó algunas investigaciones complementarias para completar lo mejor posible las fichas bibliográficas, como las fuentes de las cuales se habían nutrido los historiadores que citaba, si había existido copia o plagio de alguna obra, o la descripción de la trayectoria ideológica de los autores de los “folletos políticos” analizados.

El segundo de los autores fundamentales del cambio de siglo fue el jesuita Pablo Pastells, cuya obra se centró de forma más concreta en el estudio de la Compañía de Jesús en Filipinas. Nacido en Figueres (Girona) el 3 de junio de 1846, ingresó en la el Instituto

¹⁸ Wenceslao E. Retana, *Aparato bibliográfico de la historia general de Filipinas deducido de la colección que posee en Barcelona la Compañía general de tabacos de dichas islas*, 3 vols. (Vol. 1, años 1529-1800; Vol. 2, años 1801-1886; Vol. 3, años: 1887-1905), Madrid, Imprenta de la Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, 1906.

¹⁹ En este sentido, se puede hablar de José Montero Vidal, *Historia general de Filipinas*, 3 vols., Madrid, 1887-1895. Esta obra, aunque pesada en su lectura, todavía hoy sigue siendo libro de consulta, por la riqueza de datos que contiene.

ignaciano a la edad de veinte años (6 de agosto de 1866), cuando casi había completado sus estudios en el seminario diocesano.²⁰ La revolución de 1868 expulsó a los jesuitas de España, y Pastells tuvo que trasladarse a Aix-en-Provence (Francia), donde estudió filosofía durante un año. En 1870, la guerra franco-prusiana le hizo volver a España, y acabó la teología en Banyoles (Girona), donde fue ordenado sacerdote en 1871. De nuevo la Tercera Guerra Carlista (1872-1876) dispersó a los jesuitas, y Pastells tuvo que refugiarse en Alcoy (Alicante), donde residía mientras misionaba en Alicante y Murcia (1872-1874). En 1872 fundó el Círculo Católico Obrero de Alcoy, una asociación de obreros católicos (la primera de este tipo en España) que se difundió por el país en los años siguientes.

En el verano de 1875 Pablo Pastells partió para Filipinas. Allí fue secretario del superior de la misión y director de la congregación mariana de estudiantes en el Ateneo Municipal de Manila. No obstante, su misión principal era aprender la lengua bisaya, necesaria para misionar en la zona centro-sur del archipiélago. En noviembre de 1876 estaba en la misión de Surigao, y luego pasó a Bislig (1877-1883) y Caraga (1883-1886), en Mindanao. En este periodo, Pastells se mostró incansable en su labor de evangelización, conocida también como “el fenómeno Pastells”, que consistía en reunir a las tribus seminómadas de Mindanao oriental y establecerlas en comunidades estables, siguiendo el tradicional sistema de misiones y reducciones. Aunque éste método era utilizado ya por otros jesuitas, Pastells destacó por la rapidez con la que completó su tarea: fundó cuarenta y dos colonias, con 17.840 cristianos recientemente bautizados. Entre 1886 y 1887 el padre Pastells estuvo en Manila descansando, y elaboró el primer mapa etnográfico de Mindanao. Fue nombrado superior de Togoloán (1887), y luego superior de la misión de Filipinas (1888-1893). En este periodo se interesó por Zamboanga y Cotabato, al suroeste de Mindanao, en el corazón del territorio musulmán. Propuso al gobernador general un plan de exploración y evangelización que preveía, de forma muy optimista, unos 7.000 nuevos cristianos, de un total de unos 192.000 cristianos en las misiones jesuitas de Mindanao.

El 1 de octubre de 1893 Pablo Pastells regresó a España con una salud delicada, pero tras mejorar notablemente fue nombrado socio del provincial de Aragón durante tres años (1894-1897). Cuando quedó libre de toda obligación, pudo dedicarse exclusivamente a la investigación histórica y comenzó a recoger material para una futura historia de Filipinas. Colaboró entonces con Wenceslao E. Retana en la reedición de la *Historia de Mindanao* y

²⁰ José Arcilla, voz “PASTELLS, Pablo”, en Charles E. O’Neill, y Joaquín M^a Domínguez (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, Roma-Madrid, Institutum Historicum S.I.-Universidad Pontificia de Comillas, 2001, vol. III, pp. 3053-3055.

Joló de Francisco Combés, y continuó su labor historiográfica con la reedición de la *Labor Evangélica* de Francisco Colín entre 1900 y 1902. Para este trabajo aprovechó los índices de los documentos referentes a Filipinas conservados en el Archivo General de Indias de Sevilla, enviados a la Compañía General de Tabacos, cuyo presidente le pidió una evaluación de los mismos, para copiar los importantes y descartar el resto. También fue el coordinador principal en la composición de los dos volúmenes de *El Archipiélago Filipino* publicado por el gobierno de Estados Unidos en 1900.²¹ En 1904 el padre Juan José de la Torre, asistente de España, pasó por Barcelona y examinó el material recogido por Pastells. Consciente de su valor, De la Torre concibió el plan de escribir historias científicas de las diversas asistencias de la Compañía de Jesús, que fue rápidamente aprobado por el general Luis Martín. A la postre, el encargado de escribir la historia de la asistencia de España sería Antonio Astrain, y el padre Pastells uno de sus principales colaboradores.

Desde 1905 hasta poco antes de su muerte, Pablo Pastells se dedicó a recoger documentos del Archivo General de Indias de Sevilla. En 1929 había examinado personalmente más de 4.000 legajos. Su método de trabajo era el siguiente: si el documento era importante, lo hacía copiar por uno de sus doce amanuenses; si no lo era, hacía extractos de los pasajes destacados. Además de esto, elaboró un índice y catálogo de todos los documentos que había leído, copiado o resumido. El resultado de esta monumental tarea fue la denominada *Colección Pastells*, que comprende un total de 116 volúmenes, con copias de documentos referentes a Filipinas, además de algunos pocos relativos a Perú y a Nueva España, además de índices de varias adiciones y suplementos. Existe una segunda serie compuesta por 135 volúmenes, aparte de otros cinco identificados como A, B, C, D y E, y otros cinco con notas misceláneas. Parte de todo este trabajo de archivo se publicó en la obra *Catálogo de los documentos relativos a las Islas Filipinas existentes en el Archivo de Indias de Sevilla*, que incluye también una *Historia General de Filipinas*.²²

En 1931, cuando se instauró en España la II República, el padre Pablo Pastells fue trasladado a un asilo de ancianos en Tortosa, ya casi ciego. El 23 de enero de 1932 la

²¹ «*El Archipiélago Filipino*». *Colección de datos geográficos, estadísticos, cronológicos y científicos, relativos al mismo, entresacados de anteriores obras u obtenidos con la propia observación y estudio, por algunos Padres de la Misión de la Compañía de Jesús en estas Islas*, 2 vols., Washington, Imprenta del Gobierno, 1900. Otros autores como Joan Garrabou, *Presència catalana a les Filipines*, Barcelona, Abadía de Montserrat, 1998, p. 38, consideran que el coordinador fue el también jesuita Pius Pi i Vidal.

²² Pablo Pastells, *Catálogo de los documentos relativos a las Islas Filipinas existentes en el Archivo de Indias de Sevilla* (incluye «*Erudita historia general de Filipinas desde los primeros descubrimientos de portugueses y castellanos en Oriente Occidental y Mediodía hasta la muerte de Legazpi*», 9 vols., Barcelona, Compañía General de Tabacos de Filipinas, 1925-1934.

Compañía de Jesús fue oficialmente disuelta en España, pero Pastells permaneció en el mismo asilo hasta su muerte, el 16 de agosto del mismo año 1932.

Además de Wenceslao E. Retana y Pablo Pastells, es imprescindible hacer mención al también jesuita Antonio Astrain. Nacido en Undiano (Navarra) el 17 de noviembre de 1857, se vio obligado a hacer el noviciado en la provincia de Castilla en el exilio, ya que la Compañía de Jesús había sido expulsada de España tras la revolución de 1868.²³ Una vez finalizado siguió allí sus estudios, excepto el último año de filosofía, que cursó en Carrión de los Condes (Palencia). Enseñó humanidades en Poyanne (1879-1880) y en Loyola (1880-1883). Estudiada la teología en Oña (1883-1887) regresó a Loyola, otra vez como profesor de humanidades, hasta que fue nombrado director de la revista *El Mensajero del Corazón de Jesús* en Bilbao, en 1890. Desde 1893 hasta 1927, residió habitualmente en Madrid, con diversas estancias en Roma. A finales de 1918 fue rector interino del Instituto Católico de Artes e Industrias (ICAI) de la capital de España. En 1922 fue nombrado director de *Monumenta Historica Societatis Iesu* (MHSI), cargo que ocupó hasta su muerte, acaecida en Loyola el 4 de enero de 1928.

La obra fundamental del padre Astrain es la monumental *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*.²⁴ No fue hasta 1888 cuando Antonio Astrain se orientó hacia la tarea de escritor, en gran parte debido a los proyectos del provincial Luis Martín, quien le encargó que escribiera una historia de la Compañía. Años después, en 1904, el padre Martín, General de la orden desde 1892, le encargó la escritura de una *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, siguiendo la propuesta que le había hecho el asistente de España Juan José de la Torre tras su visita al padre Pablo Pastells. Por otro lado, en 1892 la XXIV Congregación General había recomendado al General que se retomara y continuara la historia de la Compañía. Tal y como ha señalado el historiador francés Pierre-Antoine Fabre, Luis Martín justificó la investigación en el prefacio que realizó en el *Atlas Geograficus Societatis Iesus* en 1894, escribiendo que “la cause de la glorie de Dieu n’est pas seulement dans les actes (“*rebus gestis*”) mais dans la commémoration de ces actes (“*sed etiam earundem commemorationem*”)”.²⁵ De esta manera, se reemprendía la escritura de una

²³ Rafael M^a Sanz de Diego, voz “ASTRAIN, Antonio”, en Charles E. O’Neill, y Joaquín M^a Domínguez (dirs.), *Diccionario histórico...*, vol. I, pp. 258-259.

²⁴ Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, 7 vols., Madrid, Razón y Fe, 1902-1925.

²⁵ Cit. por Pierre-Antoine Fabre, “L’Histoire de l’ «Ancienne Compagnie» a l’Époque de la «Nouvelle Compagnie»: perspectives de Recherche”, en José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente y Esther Jiménez

historia de la Compañía en clave apologética, con espíritu laudatorio y autocomplaciente, que se había iniciado ya en tiempos del general Claudio Acquaviva. Éste encargó al padre Niccolò Orlandini en 1598 la redacción de una verdadera historia oficial de los jesuitas (*Historiae Societatis Jesu Prima Pars*, Roma, 1607), que posteriormente sería continuada por los padres Francesco Sacchini, Joseph Jouvanci y Giulio Cesare Cordara, hasta que en 1750 quedó interrumpida tras la publicación de la sexta parte a cargo de éste último.

Los siete tomos de la obra del padre Astrain, de unas 800 páginas cada uno, fueron apareciendo entre 1902 y 1925. El primero, dedicado al tiempo de san Ignacio, fue reeditado, y en 1921 lo dispuso en forma de biografía. Esta obra tuvo un gran éxito, ya que fue tres veces imprimida en castellano y traducida a siete lenguas: alemán, francés, italiano, portugués, inglés, japonés y maltés. La obra completa es tal vez la más lograda de las historias de asistencias de la antigua Compañía de Jesús, pese a que su método consiste en reunir las obras y los documentos más importantes para dicha historia e integrarlos en el discurso narrativo (que sigue un criterio puramente cronológico, desde los tiempos de san Ignacio de Loyola hasta 1758), tal y como era costumbre en la historiografía positivista de la época.²⁶ No obstante, hay que destacar la importante labor del padre Astrain que, con notable perseverancia y con la ayuda de unos cuantos colaboradores y amanuenses, buscó y publicó documentos inéditos, rectificó errores y fábulas no desmentidas hasta entonces, y arrojó luz sobre temas que, más allá de la historia de la Compañía de Jesús, afectaban a la historia universal y de la Iglesia. En su magna obra, Astrain escribía con cierta amenidad, aunque a veces ésta nacía de su apasionamiento contra algunos personajes o de su gran amor a la Compañía. Para las partes dedicadas a Filipinas, el padre Astrain se basó sobre todo en la *Labor Evangélica* de Francisco Colín, reeditada poco antes por su estrecho colaborador el padre Pablo Pastells.

Pablo (coords.), *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, Vol. III, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2012, p. 1799.

²⁶ “En cuanto al modo de escribir la historia, desde luego advertirá el lector, que no nos contentamos con la forma narrativa y artística de la historia clásica, sino que deseamos dar á nuestra obra el carácter demostrativo y científico á que suele aspirar con justa razón la historia moderna. En otros términos: no nos contentamos con narrar la verdad, sino que procuramos probar que es verdad cuanto narramos. Para esto hemos acudido á las fuentes primitivas, procurando recoger las cartas y documentos originales de las personas que intervinieron en cada asunto. De muchos sucesos de la Compañía de Jesús no tenemos narraciones ni buenas ni malas. De otros poseemos historias impresas ó manuscritas, las cuales, con ser entre sí muy varias y presentar modelos de todos los géneros de estilo, convienen, por lo regular, en el defecto de no considerar el asunto por todos lados, sino ofrecer al lector una parte del suceso, descrita con más ó menos primoroso artificio.” Antonio Astrain, *Historia...*, Tomo I, p. XI.

2.2. El siglo XX y los jesuitas filipinistas

Así pues, ya a finales del siglo XIX y principios del XX hubo figuras destacadas en el estudio de las islas Filipinas y de la presencia de la Compañía de Jesús en las mismas que provenían del seno de la propia Orden. Esta tendencia continuó durante todo el siglo XX, con figuras destacadas especialmente en las décadas centrales del siglo.

Contemporáneo del padre Pablo Pastells fue Miguel Saderra Masó, misionero y científico.²⁷ Nacido en Sant Cristòfol les Fonts (Girona) el 12 de diciembre de 1865, zarpó de Barcelona el 25 de julio de 1890, siendo aún escolar (había ingresado en la Compañía el 26 de septiembre de 1882), y llegó a Filipinas el 25 de agosto del mismo año. Allí fue destinado al Observatorio de Manila, donde trabajó en colaboración con dos de los científicos más famosos de Filipinas, Federico Faura y José Algué. En 1896 volvió a España, y estudió teología en Tortosa hasta 1900. Tras una visita a París para realizar investigaciones científicas, hizo la tercera probación en Ranchi (India) y regresó a Manila el 24 julio 1901. Durante treinta años, el padre Saderra Masó estuvo en el Observatorio de Manila encargado de las secciones de sismología, magnetismo y meteorología, contribuyendo personalmente a hacer de aquél un famoso centro de investigación científica. Ayudó a instalar centros sismológicos en Guam (islas Marianas) y en Butuan, en el noreste de Mindanao. Escribió varios ensayos, que parecen haberse perdido, debido a la destrucción del Observatorio durante la Segunda Guerra Mundial. Estos ensayos incluían un estudio sobre los volcanes en Filipinas y otro sobre las lluvias. Desde octubre de 1931 quedó prácticamente paralizado, hasta que murió el 21 de marzo de 1939 cerca de Manila.

Pese a que el padre Saderra Masó desarrolló su actividad científica principal en el Observatorio de Manila, debemos destacar su aportación historiográfica con su obra *Misiones jesuíticas de Filipinas, 1581-1768. 1859-1924*, publicada al abrigo de la Exposición Universal de Misiones promovida por Pío XI en 1924, y coincidiendo con el paso de la misión de Filipinas de la Provincia de Aragón a la de Maryland.²⁸ Su importancia radica en que fue la primera obra histórica dedicada exclusivamente a la trayectoria de los jesuitas en Filipinas, incluyendo tanto el periodo de la Antigua Compañía como el de la Compañía Restaurada. En este sentido, el texto nos permite tener una visión de conjunto desde la fundación de la misión hasta la expulsión de la Compañía, y desde la vuelta a Filipinas en 1859 hasta el año de

²⁷ José Arcilla, voz "SADERRA MASÓ, Miguel", en Charles E. O'Neill, y Joaquín M^a Domínguez (dirs.), *Diccionario histórico...*, vol. IV, p. 3460.

²⁸ Miguel Saderra Masó, *Misiones jesuíticas de Filipinas, 1581-1768. 1859-1924*, Manila, Tip. Pontificia Universidad de Santo Tomás, 1924.

publicación. Sin embargo, su valor real es más limitado. Como él mismo declaraba, el autor se limitó a escribir un relato cronológico y descriptivo de la tarea misional de los jesuitas, aprovechando las crónicas oficiales de los siglos XVII y XVIII, heredando al mismo tiempo su carácter oficialista y triunfalista destinado a ensalzar la labor de la Compañía en el archipiélago: “El autor no se propuso más que hacer un manual entresacando hechos de las voluminosas historias ya publicadas, antiguas y modernas”.²⁹ Por lo tanto, omitió casi en su totalidad sucesos políticos y religiosos de gran importancia, pero que según el autor escapaban al objetivo de la obra.

De todos los autores jesuitas que trabajaron sobre la historia de Filipinas durante el siglo XX, el más importante de ellos fue sin duda el padre Horacio de la Costa. Oriundo del propio archipiélago, nació el 9 de mayo de 1916 en Mauban (Quezón).³⁰ Pasó el noviciado en Novaliches (Ciudad Quezón), y cursó dos años de filosofía. Entre 1939 y 1945 enseñó historia y filosofía en el Ateneo de Manila, y participó en la resistencia clandestina durante la guerra con Japón (1941-1945), en el marco de la Segunda Guerra Mundial. Una vez finalizado el conflicto, fue a Estados Unidos y cursó dos años de teología en Woodstock, Maryland (1945-1947). En 1951 obtuvo el doctorado en historia por la Universidad de Harvard (Boston) y, tras ser socio del maestro de novicios en Novaliches, volvió al Ateneo de Manila como profesor y decano del colegio. Durante muchos años se dedicó a sus actividades académicas, escribiendo e impartiendo numerosas conferencias. En 1964 fue elegido provincial de Filipinas, convirtiéndose así en el primer filipino en acceder a este cargo. Poco después de terminar su mandato, en 1970, fue designado como asistente general y consejero del general Pedro Arrupe en Roma, cargo que ocupó durante cinco años (1970-1975). Entre tanto, el padre De la Costa siguió escribiendo y dando conferencias. De vuelta a Manila, volvió a ser profesor de historia en el Ateneo, tarea que compaginó con su faceta de conferenciante en el archipiélago y el extranjero. Murió en la capital del archipiélago poco después de haber regresado a sus Filipinas natales, el 20 de marzo de 1977.

Durante toda su vida, independientemente de las responsabilidades y cargos que tuviera, Horacio de la Costa destacó por su actividad académica, ya fuera escribiendo

²⁹ *Ibíd.*, p. 3

³⁰ José Arcilla, voz “COSTA, Horacio de la”, en Charles E. O’Neill, y Joaquín M^a Domínguez (dirs.), *Diccionario histórico...*, vol. I, p. 977.

artículos y libros o impartiendo conferencias.³¹ Además, fue director de la revista *Philippine Studies*, publicada por el Ateneo de Manila University, que aún hoy sigue existiendo. De entre toda la producción intelectual del padre De la Costa destaca una obra por encima de todas las demás. Se trata de *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768* (Cambridge-Massachusetts, 1961), la única monografía que existe hasta el momento sobre la presencia de los jesuitas en las Filipinas, desde su llegada hasta la expulsión.³² Su gran virtud es la base documental en la que se fundamenta, a partir de un ingente trabajo de documentación en el Archivo General de Indias de Sevilla, en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia de Madrid y los archivos jesuíticos de Roma y Barcelona, aportando documentación que apenas se había utilizado anteriormente, como cartas anuas, catálogos de personal, comunicaciones entre los misioneros y los generales, etc. En un texto de 600 páginas, el autor describía la trayectoria de la Compañía de Jesús entrelazándola con los acontecimientos políticos más importantes, especialmente si algún jesuita tenía participación, tal y como había hecho el padre Francisco Colín en su *Labor Evangélica* de 1663, en la cual se basa en gran parte. Además, el padre De la Costa abordaba, en mayor o menor profundidad, temas como las misiones jesuíticas, sus autores y su trabajo, su organización y sus métodos, las relaciones con el clero secular y eclesiástico, su papel en la evangelización de los indígenas filipinos, etc. Finalmente, aportaba el catálogo de los miembros de la Provincia de Filipinas en el momento de la expulsión en 1768, una relación de los principales jesuitas citados en el texto y una lista de las obras publicadas por miembros de la Compañía de Filipinas.

Pese a lo fundamental e imprescindible que es esta obra para todo aquel que quiera acercarse a la historia de la Compañía de Jesús en Filipinas, el texto peca de los mismos defectos que sus predecesoras. Pese a que su autor era historiador profesional y utilizó una ingente cantidad de fuentes primarias, el uso de las mismas fue un poco limitado, al tomarlas siempre al pie de la letra y sin hacer una crítica profunda. Por otro lado, la condición de jesuita hacía que su visión fuera muy parcial, con un texto muy favorable al Instituto ignaciano, alabando constantemente su labor misional y descargándole de responsabilidad en los enfrentamientos con otras órdenes o con las autoridades políticas y eclesiásticas.

³¹ Horacio de la Costa, “Jesuit education in the Philippines to 1768”, *Philippine Studies*, 4, 1956, pp. 127-155; “The Jesuits in the Philippines: 1581-1959”, *Philippine Studies*, 7/1, 1959, pp. 68-97; *Readings in Philippine history: selected historical texts, presented with a commentary by H. de la Costa*, Manila, Bookmark, 1965.

³² Horacio de la Costa, *The Jesuits...* En el prefacio de la obra se advierte que estaba en preparación un segundo volumen relativo a la Compañía restaurada, a partir de 1859, pero jamás llegó a publicarse.

Finalmente, hay que hacer una breve mención a otros dos autores jesuitas. Al mismo tiempo que Horacio de la Costa trabajó Nicholas P. Cushner (1932-2013), que aunque fue jesuita en su juventud, acabó saliendo de la Compañía. Su producción historiográfica es muy amplia, centrada especialmente en América, Filipinas y la Compañía de Jesús. En nuestro caso, nos interesa destacar *Philippine Jesuits in exile: the journals of Francisco Puig, S. J., 1768-1770*, la transcripción en edición bilingüe castellano-inglés de los diarios del padre Francisco Javier Puig, uno de los jesuitas expulsos de Filipinas, que cuenta también con un pequeño estudio introductorio sobre el contexto previo y posterior de la expulsión de la Compañía del archipiélago en 1768, y sobre los manuscritos conservados de la obra.³³ Por otro lado, produjo algunos artículos interesantes sobre los métodos misioneros iniciales de los jesuitas en el archipiélago o sobre las reducciones de Filipinas y Paraguay.³⁴

El otro autor al que debemos referirnos aunque sea brevemente es el padre William C. Repetti (1888-1966). En los años treinta trabajó como sismólogo en el Observatorio de Manila, donde se dedicó a la investigación histórica en su tiempo libre. En los años 50 fue archivero de la Universidad de Georgetown. Debido a problemas de salud tuvo que abandonar la investigación, y le legó sus materiales al padre Horacio de la Costa. Publicó algunos artículos sobre los inicios de la misión de la Compañía en el archipiélago, que en realidad eran extractos de las cartas conservadas en el ARSI, y una historia de la Compañía de Jesús en Filipinas que fue publicada sólo para la circulación en el interior de la Orden.³⁵ Igual que ocurría con la obra de Miguel Saderra Masó, estaba basada en las crónicas de los siglos XVII y XVIII, aunque aportó algunos mapas interesantes que hemos incluido en nuestro texto.

2.3. La historiografía norteamericana después de 1898

El día 6 de febrero de 1899 se firmaba el Tratado de París, por el cual se ponía fin a la guerra hispano-estadounidense de 1898. Este acuerdo supuso la pérdida de las últimas colonias ultramarinas (Cuba, Puerto Rico y Filipinas) por parte de España. En las islas

³³ Nicholas P. Cushner, *Philippine Jesuits in exile: the journals of Francisco Puig, S. J., 1768-1770*, Roma, Institutum Historicum SI, 1964.

³⁴ Nicholas P. Cushner, "Early Jesuit Missionary methods in the Philippines", *The Americas*, 15, 1959, pp. 361-379; "Jesuits, Reductions in the Philippines and Paraguay", *Woodstock Letters*, 92, 1963, pp. 223-232; "Los jesuitas en Filipinas en el siglo decimosexto según el *Menologio* del P. Pedro Murillo Velarde", *Missionalia Hispanica*, 32, 1967, pp. 321-355.

³⁵ William C. Repetti, *History of the Society of Jesus in the Philippine Islands*, 2 vols. (Parte I: The Philippine Mission, 1581-1595 y Parte II: The Philippine Vice-Province, 1595-1605), For Private Circulation, Manila, 1938; "The beginning of Jesuit Education in the Philippines", Manila, 1940; "St. Francis Xavier and the Philippines", *Woodstock Letters*, 70, 1941, pp. 304-306; "The First Jesuit Residence in the Philippines. Laguio, 1582-1590", *Woodstock Letters*, 70, 1941, pp. 301-306; "Jesuits enter the Philippine Islands", *Woodstock Letters*, 92, 1963, pp. 211-222;

Filipinas, los líderes del independentismo esperaban que, tras el final de la guerra, las tropas norteamericanas se retirasen y Filipinas pudiera convertirse en un Estado independiente y soberano. Sin embargo, Estados Unidos mantuvo su control sobre el archipiélago, lo que provocó un movimiento de resistencia por parte de los filipinos que derivó en un conflicto armado. Al mismo tiempo que sostenían esta guerra contra los filipinos, los Estados Unidos instalaron en el archipiélago una administración militar, aunque el gobierno de Washington envió dos Comisiones Civiles para preparar el establecimiento de un régimen civil. La guerra continuó hasta el 26 de marzo de 1901, cuando el Presidente filipino Emilio Aguinaldo fue capturado por los norteamericanos. Aún quedarían algunos grupos resistentes, pero finalmente, el 16 de abril de 1902, el general Miguel Malvar, último líder de la resistencia independentista, dio por concluida la guerra, y la Comisión filipina lo comunicó oficialmente al gobierno de los Estados Unidos el 11 de septiembre de ese mismo año. Desde entonces y hasta la Segunda Guerra Mundial, las Filipinas estuvieron bajo dominación norteamericana. En 1941-1942 se produjo la invasión japonesa del archipiélago, que finalizó en 1945, cuando los estadounidenses volvieron a ocupar las islas. Finalmente, el 4 de julio de 1946, Estados Unidos concedió la independencia formal a la República de Filipinas.

Así pues, las islas Filipinas estuvieron bajo dominio directo norteamericano durante casi cincuenta años. Este dominio se enmarcaba en un proceso más general de consolidación de los Estados Unidos como una potencia colonial, que culminó al final de la Segunda Guerra Mundial con su advenimiento como primera potencia mundial, en pugna directa con la Unión Soviética. Durante este casi medio siglo, las autoridades estadounidenses se interesaron por conocer sus nuevos territorios, por lo que el interés histórico acerca de las islas Filipinas creció de forma notable. Esto llevó a la publicación de numerosas obras sobre la historia y la realidad filipinas en Estados Unidos y el propio archipiélago. La mayoría de estas obras fueron redactadas por funcionarios, políticos, diplomáticos e incluso misioneros de origen estadounidense.

Pero si hay una obra que destaca por encima de las demás es la monumental *The Philippine Islands, 1493-1898*, obra de Emma Helen Blair y James Alexander Robertson.³⁶ La primera, de la que se tienen pocos datos, trabajó como bibliotecaria y periodista. Del segundo conocemos algo más. Robertson era traductor y bibliógrafo, y llegó a ser bibliotecario jefe en la Philippine Library, para la cual adquirió en 1913 la colección filipina de la Compañía General de Tabacos de Filipinas de Barcelona.

³⁶ Emma Helen Blair y James Alexander Robertson, *The Philippine Islands, 1493-1898*, 55 Vols., Cleveland, Ohio, The Arthur H. Clark Company, 1903-1908.

La obra de Blair y Robertson consta de cincuenta y cinco volúmenes, que contienen documentos españoles y portugueses traducidos al inglés sobre la historia de Filipinas durante el periodo de dominación española (1493-1898).³⁷ Considerada durante más de un siglo como una obra fundamental (casi *la* obra fundamental) para el conocimiento de la historia filipina, actualmente hay voces que se muestran muy críticas, como la investigadora catalana Glòria Cano quien considera que la obra de Blair y Robertson es muy deficiente, y que más que una obra académica es pura propaganda imperialista. Según ella, este trabajo ha creado una serie de tópicos, estereotipos, asunciones y hechos falsos sobre la dominación española en el archipiélago que aún continúan vigentes, pese a ser totalmente falsos, tales como la consideración de las Filipinas en época colonial española más como una misión que como una colonia; o la visión de la presencia española en las islas como esencialmente negativa y anclada en formas arcaicas de gobierno, aún en el siglo XIX.³⁸

The Philippine Islands comenzó a gestarse en 1902, y en principio debía abarcar el periodo 1493-1803. Entre enero y mayo de 1903 se publicaron los cinco primeros volúmenes, que abarcan el periodo 1493-1583. La reseña crítica de estos volúmenes iniciales por parte de James A. LeRoy, aparecida en *The American Historical Review* (1903-1904) llevó a un cambio de planteamiento de la obra. LeRoy, secretario de Dean C. Worcester en la Segunda Comisión Filipina, se convirtió en el director de *The Philippine Islands* a partir del volumen sexto, publicado en agosto de 1906. Fue entonces cuando se decidió que la obra abarcaría todo el periodo colonial español, hasta 1898. A partir de este momento, según Glòria Cano, la obra se convirtió en parte de la maquinaria propagandística norteamericana. LeRoy comenzó a decidir qué documentos debían publicarse y cuáles ignorarse, con un doble objetivo: en primer lugar, desacreditar la administración colonial española a través de la omisión de ciertas obras, la descontextualización de otras y el uso de ciertos epítetos para definir la burocracia española y los nativos. En segundo lugar, explicar los “problemas” a los que la nueva administración estadounidense debía hacer frente, que no eran otros que la nefasta herencia española y las dificultades para preparar a los “pobres y poco preparados” filipinos para el autogobierno.³⁹

Pese a que el plan inicial de la obra era muy ambicioso, con la intención de publicar una gran cantidad de material original fiable, lo cierto es que gran parte de los documentos ya

³⁷ Se incluye desde 1493, ya que se considera en el proceso global del imperio colonial español en América.

³⁸ Glòria Cano, “Blair and Robertson’s *The Philippine Islands, 1493-1898*: Scholarship or Imperialist Propaganda?”, *Philippine Studies*, 56/1, 2008, pp. 3-46; “Evidence for the deliberate distortion of the Spanish Philippine colonial historical record in *The Philippine Islands 1493-1898*”, *Journal of Southeast Asian Studies*, 39/1, 2008, pp. 1-30.

³⁹ Glòria Cano, “Blair and Robertson’s...”, p. 9.

estaban publicados en diversas colecciones. Blair y Robertson recopilaron informes y obras de religiosos y algunas instrucciones de gobernadores, además de unos pocos decretos reales, la mayoría extraídos de *La Recopilación de las Leyes de Indias*. La carencia de éstos, unido a que la fuente principal fueron las obras religiosas, llevaron a concluir que las Filipinas eran más una misión que una colonia.⁴⁰ Por otro lado, Blair y Robertson reunieron muchos de los manuscritos antiguos y libros raros de la Newberry Library. Así pues, el material escogido era altamente selectivo, y en cuanto a su fiabilidad, cuando se analiza la obra se advierten graves errores como malas traducciones, descontextualización y malinterpretaciones de los documentos y de los hechos en ellos contenidos.

La conclusión a la que llega Glòria Cano en sus artículos es que, a pesar del valor que se le ha dado a *The Philippine Islands*, la obra tiene grandes defectos y carencias que han lastrado el estudio de las Filipinas en época colonial, especialmente entre la academia estadounidense e incluso entre los propios filipinos. La obra es fragmentaria e imprecisa, además de estar totalmente descompensada: de los cincuenta y cinco volúmenes, cuarenta y tres están dedicados a los siglos XVI y XVII, que son explicados a través de la visión misionera o en base a fuentes secundarias; siete volúmenes abordan el siglo XVIII, y están llenos de imprecisiones, incluso los apéndices dedicados a subsanar la falta de originales españoles; finalmente, sólo dos volúmenes estudian el siglo XIX, y su contenido es tendencioso, parcial e incluso sectario, ya que se obvia todo el reformismo español en las islas. Por su parte, el historiador filipino Gregorio F. Zaide define seis graves problemas en la obra: documentos fragmentarios, ausencia de fuentes importantes, poca relevancia de las fuentes presentes, metodología pobre, traducciones imprecisas y errores históricos obvios.⁴¹

La obra fue un auténtico fracaso editorial y económico. Sin embargo, el gobierno estadounidense y la “academia” intervinieron para que *The Philippine Islands* se convirtiera en la popular obra que ha llegado a ser. Se lanzó una importante campaña para que la obra se introdujera en las universidades, lo que llevó a que los estudiosos norteamericanos comenzaran a citar *The Philippine Islands* en todas las bibliografías como la colección más importante de fuentes primarias sobre las Filipinas, y a depender excesivamente de ella. Además, la introducción a través del sistema educativo del inglés como lengua principal en el archipiélago llevó a que los mismos filipinos necesitaran de dicha obra para estudiar su propia historia, al no poder acceder a las fuentes originales por su desconocimiento del castellano.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 18.

⁴¹ *Cit. en Ibid.*, p. 36.

2.4. Las investigaciones sobre Filipinas y el Pacífico en España en el siglo XX

Como ya hemos comentado anteriormente, la historia de Filipinas ha resultado, hasta hace pocas décadas, una de las grandes lagunas de la historiografía española, o al menos su estudio ha sido infravalorado respecto a otras áreas geográficas donde la presencia hispana se cuenta por siglos. No obstante, antes de comentar la historiografía del siglo XX sobre Filipinas y la Compañía de Jesús en el archipiélago, hay que hacer una pequeña referencia a la situación previa en cuanto a los estudios y las investigaciones sobre Filipinas en España.

Tras la Independencia de Hispanoamérica, el gobierno español prestó toda su atención a las provincias ultramarinas del Caribe (Cuba y Puerto Rico) y a las islas Filipinas. Cronistas religiosos continuaron enriqueciendo la historiografía sobre los archipiélagos españoles en el Pacífico. Este interés provocó que las autoridades académicas instauraran cátedras especializadas, como fue el caso de la Universidad Complutense de Madrid, que creó dos cátedras, la de *Lengua Tagala* y la de *Cultura Tagala*. Después del desastre del 98 y con el nuevo siglo, la enseñanza universitaria sobre el Pacífico y Filipinas desapareció en España, ya que se generó una especie de tendencia al “olvido” en relación a Filipinas, y la producción bibliográfica comenzó a escasear. Solamente Wenceslao E. Retana continuó con su labor filipinista. A raíz de la conmemoración del IV Centenario de la llegada a Filipinas, la Compañía General de Tabacos de Filipinas financió la publicación de diversas obras, como la *Colección general de documentos relativos a las islas Filipinas* y *El descubrimiento del estrecho de Magallanes*, del padre Pablo Pastells.

Desde el final de la Guerra Civil y hasta la década de los cincuenta, autores como Julio Palacios, Manuel Novas, el filósofo José P. Bantug, Amando G. Melón y otros impulsaron los estudios sobre Filipinas en España.⁴² En los cincuenta se publicaron tres obras que resultaron esenciales para el relanzamiento del filipinismo español: el *Catálogo de obras iberoamericanas y filipinas existentes en la Biblioteca Nacional*, de Luisa Gutiérrez Cuesta, que resultó una importantísima aportación bibliográfica; *Intramuros de Manila, de 1571 hasta la destrucción en 1945* De Pedro Ortiz Armengol, y el clásico estudio *Arquitectura española en Filipinas* de María Lourdes Díaz-Trechuelo⁴³ En los años 60, el profesor Leandro Tormo

⁴² Entre el 13 y el 20 de mayo de 1935, Julio Palacios pronunció una serie de conferencias en la Sociedad Geográfica Nacional, con motivo de su reciente viaje a Filipinas. Ese mismo año apareció el libro de Julio Palacios, *Filipinas, orgullo de España; un viaje por las islas de la Malasia*, Madrid, C. Bermejo, 1935. La obra está formada por las citadas conferencias, con algunas ampliaciones.

⁴³ Luisa Gutiérrez Cuesta, *Catálogo de obras iberoamericanas y filipinas existentes en la Biblioteca Nacional*, Madrid, Ministerio de Educación Nacional, Dirección General de Archivos y Bibliotecas, 1953; Pedro Ortiz Armengol, *Intramuros de Manila, de 1571 hasta la destrucción en 1945*, Manila, Ediciones de Cultura

Sanz, con sus trabajos y ánimos hacia sus alumnos, y la llegada a España del primer tomo de la *Historia de Filipinas* del historiador filipino Antonio Molina, supusieron un acicate e impulso definitivo para el restablecimiento de los estudios filipinos en España.⁴⁴ Durante esta década, revistas como *Razón y Fe*, *Indias*, *Missionalia Hispánica*, etc., publicaron una gran cantidad de monografías sobre Filipinas. Así pues, como se puede observar, al comenzar la segunda mitad del siglo XX algunos investigadores y grupos de investigación ayudaron a reflotar los estudios sobre Filipinas y el Pacífico en España, que tomaron un impulso considerable posteriormente a partir de 1992, en el contexto del Quinto Centenario del descubrimiento de América.

En la Universidad de Córdoba trabajó durante muchos años la profesora María Lourdes Díaz-Trechuelo, una de las más reconocidas especialistas españolas en Historia de América y Filipinas. Su primera obra importante fue la ya citada *Arquitectura española en Filipinas*, de 1959. Desde entonces, sus trabajos han sido abundantes y muy valiosos para la historiografía filipinista. Sus principales aportaciones han sido dos: en primer lugar, en el campo de la historia de Filipinas en la época colonial (instituciones coloniales, historia de Filipinas en el marco de la historia de España);⁴⁵ en segundo lugar, cuestiones religiosas como las relaciones Iglesia-Estado, la religiosidad popular o la evangelización y las misiones.⁴⁶ En la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Córdoba, Díaz-Trechuelo formó parte del Grupo Andalucía-América-Filipinas, donde se integraron también otros investigadores,

Hispánica, 1958; María Lourdes Díaz-Trechuelo, *Arquitectura española en Filipinas (1565-1800)*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1959.

⁴⁴ Antonio M. Molina, *Historia de Filipinas*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1961.

⁴⁵ María Lourdes Díaz-Trechuelo, “El consejo de Indias y Filipinas en el siglo XVI”, en Demetrio Ramos *et alii.*, *El Consejo de Indias en el siglo XVI*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1970, pp. 125-137; “Filipinas”, en *Historia General de España y América. América en el Siglo XVIII. Los primeros Borbones*, tomo XI-1, Ediciones Rialp, S.A., Madrid, 1983; “Filipinas en el siglo XVIII”, en María Pilar de San Pío Aladrén (coord.), *La expedición de Juan de Cuéllar a Filipinas*, Madrid, CSIC, 1997, pp. 15-34; “El primer asentamiento español en Filipinas. 1565-1598”, en Luis Antonio Ribot y Ernest Belenguer (coords.), *Las sociedades ibéricas y el mar a finales del siglo XVI: Congreso Internacional*, Vol. 6 (Las Indias), Madrid, 1998, pp. 209-232; “Filipinas en el siglo de la Ilustración”, en Leoncio Cabrero (coord.), *Historia general de Filipinas*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1999, pp. 249-292; “Legislación municipal para Filipinas en los siglos XVI y XVII: análisis de un cedulaario de Manila”, en Feliciano Barrios Pintado (coord.), *Derecho y administración pública en las Indias hispánicas: actas del XII congreso internacional de historia del derecho indiano (Toledo, 19 a 21 de octubre de 1998)*, Vol. 1, Cuenca, Cortes de Castilla-La Mancha, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, pp. 461-480; “Legazpi y la integración de Filipinas en el Imperio español de ultramar”, en Alfredo José Morales Martínez (coord.), *Filipinas puerta de Oriente: de Legazpi a Malaspina: Catálogo de la exposición celebrada en el Museo San Telmo, Donostia-San Sebastián, 22 de noviembre de 2004 – 19 de enero de 2004, y en el Museo Nacional del Pueblo Filipino, Manila, Febrero-Abril de 2004*, Barcelona, 2003, pp. 49-66.

⁴⁶ María Lourdes Díaz-Trechuelo, “Relaciones Iglesia-Estado en Filipinas: gobernadores, Audiencia y arzobispos”, en *Iglesia y poder público: actas del VII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América: Sevilla, 13 de mayo de 1996*, Córdoba, 1997, pp. 89-99; (comp.), *Evangelización y misiones en Iberoamérica y Filipinas: textos históricos (II)*, Madrid, Fundación Histórica Tavera, 2000; “Religiosidad popular en Filipinas: hermandades y cofradías (siglos XVI-XVIII)”, *Hispania sacra*, 53/107, 2001, pp. 345-366.

como Antonio García-Abásolo, Inmaculada Alva, Ana M^a Prieto Lucena y Marta María Manchado, todos ellos dedicados al estudio de Filipinas.⁴⁷ Además de las líneas de investigación trabajadas por Díaz-Trechuelo, este grupo ha trabajado también sobre patrimonio americano-filipino de Andalucía; españoles, chinos y filipinos (siglos XVI-XVII) y estudios de género en Filipinas.

En 1967, Leoncio Cabrero comenzó a impartir en la Universidad Complutense de Madrid la asignatura optativa *Historia de Filipinas*, convertida años después en *Etnohistoria del Pacífico Español*.⁴⁸ Este impulso inicial de los estudios sobre la presencia española en el

⁴⁷ Antonio García-Abásolo, "Efectos de las expediciones científicas en Filipinas", en Alejandro R. Díez Torre, Daniel Pacheco Fernández y Tomás Mallo Gutiérrez (coords.), *De la ciencia ilustrada a la ciencia romántica: actas de las II Jornadas sobre "España y las Expediciones Científicas en América y Filipinas"*, Madrid, 1995, pp. 73-87; (ed.), *España y el Pacífico*, Córdoba, 1997; "Formación de las Indias orientales españolas: Filipinas en el siglo XVI", en Leoncio Cabrero (coord.), *Historia general...*, pp. 169-206; "Relaciones entre españoles y chinos en Filipinas: siglos XVI y XVII", en Leoncio Cabrero (coord.), *España y el Pacífico: Legazpi*, Vol. 2, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 231-250; "La difícil convivencia entre chinos y españoles en Filipinas", en Manuela Cristina García Bernal, Luis Navarro García y Julián Bautista Ruiz Rivera (coords.), *Elites urbanas en Hispanoamérica: de la conquista a la independencia*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005, pp. 487-494; "Las Indias Orientales españolas: Filipinas puerta de Asia", en Juan Bosco Amores Carredano (coord.), *Historia de América*, Barcelona, Ariel, 2006, pp. 627-650; Ana M^a Prieto Lucena e Inmaculada Alva, "Algunos grupos indígenas filipinos en el siglo XVIII", en *Congreso Internacional de Historia. La Compañía de Jesús en América: evangelización y justicia, siglos XVII-XVIII: actas*, 1993, pp. 267-274; Ana M^a Prieto Lucena, *Filipinas durante el gobierno de Manrique de Lara: 1653-1663*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1984; "Supersticiones y creencias mágicas en Filipinas a través del Padre Alcina", en Florentino Rodao García (coord.), *España y el Pacífico: III Jornadas sobre Filipinas e Islas del Pacífico*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1989, pp. 45-61; *El contacto hispano-indígena en Filipinas según la historiografía de los siglos XVI y XVII*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1993; "Etnohistoria de Filipinas", en Leoncio Cabrero (coord.), *Historia general...*, pp. 77-118; Marta María Manchado López, "Autoridad episcopal y órdenes religiosas en Filipinas: un episodio importante del pontificado del arzobispo Basilio Sancho", en *Ifigea: revista de la Sección de Geografía e Historia*, 5-6 (1988-1989), pp. 217-230; "La "Concordia de las religiones" y su significado para la Historia de la Iglesia en Filipinas", en Florentino Rodao García (coord.), *España y el Pacífico: III Jornadas sobre Filipinas e Islas del Pacífico*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1989, pp. 63-79; *La visita pastoral en Filipinas: conflictos de jurisdicción en la segunda mitad del siglo XVIII*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1991; "La Compañía de Jesús y la visita diocesana en Filipinas: los meses previos a la expulsión", en *Congreso Internacional de Historia: La Compañía de Jesús en América: evangelización y justicia, siglos XVII-XVIII: actas*, 1993, pp. 173-179; "Las relaciones entre la autoridad civil y las órdenes religiosa en Filipinas durante el gobierno de don Pedro Manuel de Arandía", en *Anuario de estudios americanos*, 53/1, 1996, pp. 37-52; "Religiosidad femenina y educación de la mujer indígena en Filipinas: el beaterio-colegio de la Madre Paula de la Santísima Trinidad", *Revista de Indias*, 59/215, 1999, pp. 171-202; *Tiempos de turbación y mudanza: la Iglesia en Filipinas tras la expulsión de los jesuitas*, Brenes (Sevilla), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2002; "Consecuencias de la expulsión de los jesuitas: Filipinas", en José Andrés Gallego (dir.), *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías: Derecho y justicia en la historia de Iberoamérica: Afroamérica, la tercera raíz: Impacto en América de la expulsión de los jesuitas* [CD-Rom con 51 monografías], 2005; María Lourdes Díaz-Trechuelo, Ana María Prieto Lucena, Antonio García-Abásolo y Marta María Manchado López, "Bibliografía española sobre Filipinas en el siglo XX", en Francisco de Paula Solano Pérez-Lila, Florentino Rodao García y Luis Eugenio Togores Sánchez (coords.), *El Extremo Oriente Ibérico: investigaciones históricas, metodología y estado de la cuestión*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1989, pp. 343-382.

⁴⁸ Leoncio Cabrero, "Los estudios universitarios en España sobre Filipinas: una visión general", en Francisco de Paula Solano Pérez-Lila, Florentino Rodao García y Luis Eugenio Togores Sánchez (coords.), *El Extremo Oriente...*, pp. 655-661.

Pacífico y en Filipinas fue seguido posteriormente por Miguel Luque Talaván. Ambos investigadores tienen, junto a un equipo más amplio de colaboradores externos, una tradición investigadora ligada al estudio de políticas e instituciones españolas en ese ámbito.⁴⁹ También en la UCM, aunque en un departamento de una facultad distinto, Florentino Rodao trabaja en la actualidad sobre las relaciones de España con Japón y Filipinas en el siglo XX. Ha estudiado también cuestiones relativas a la presencia española en Asia y en el Pacífico, la imagen de España en Asia, las relaciones internacionales en Asia-Pacífico, y diversos aspectos de las sociedades asiáticas.⁵⁰

En el Instituto de Historia del CSIC, las investigaciones sobre Asia se iniciaron a partir del estudio de la evangelización española y de la penetración de los idearios religiosos occidentales en aquel continente a través de la acción de las órdenes religiosas. En estos trabajos, que hoy en día pueden parecer metodológicamente desfasados, hay que valorar la aportación informativa que realizaron y su contribución al conocimiento de la historia y de la realidad de Asia. Además, la línea que analiza la circulación y transmisión de saberes a través de las misiones ha sido continuada con éxito y proyección de futuro. En la actualidad, estudiosos de varios grupos de investigación abordan estudios relacionados con Asia y el Pacífico desde diferentes perspectivas, ámbitos y periodos históricos. En los últimos años, María Dolores Elizalde,⁵¹ especialista en la historia de Filipinas, ha realizado varios proyectos de investigación, buena parte de ellos en colaboración con investigadores de la Universitat

⁴⁹ Leoncio Cabrero (coord.), *Historia general de Filipinas*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1999; *España y el Pacífico: Legazpi*, 2 vols., Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004; “Orígenes y desarrollo del teatro en Filipinas”, en *Anales de literatura hispanoamericana*, N° 2-3, 1973-1974, pp. 83-96; “Miguel López de Legazpi: la conquista de las islas Filipinas”, *Historia* 16, 52, 1980, pp. 56-62; “Filipinas y el Pacífico español”, en *Historia de España dirigida por Ramón Menéndez Pidal. T. 34. La era isabelina y el sexenio democrático: (1834-1874)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1981, pp. 973-1003; “Los estudios universitarios en España sobre Filipinas: una visión general”, en Francisco de Paula Solano Pérez-Lila, Florentino Rodao García y Luis Eugenio Togores Sánchez (coords.), *El Extremo Oriente...*, pp. 655-661; “Gobernadores de las Islas Filipinas: 1565-1899”, en Leoncio Cabrero (coord.), *Historia general...*, pp. 493-510; “El padre Juan J. Delgado, creador de la etnohistoria y etnobotánica en Filipinas”, *Revista española de antropología americana*, 1, 2003 (Ejemplar dedicado a: *En memoria de José Alcina Franch*), pp. 387-398.

⁵⁰ Florentino Rodao García (coord.), *Estudios sobre Filipinas y las islas del Pacífico*, Madrid, Asociación Española de Estudios del Pacífico, 1989; *España y el Pacífico. III Jornadas sobre Filipinas e Islas del Pacífico*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1989.

Francisco de Paula Solano Pérez-Lila, Florentino Rodao García y Luis Eugenio Togores Sánchez (coords.), *El Extremo Oriente...*, pp. 655-661.

⁵¹ M^a Dolores Elizalde Pérez-Grueso, “La proyección de España en el Pacífico durante la época del imperialismo”, en *Hispania: Revista española de historia*, 53/183, 1993, pp. 277-295; *Economía e historia en las Filipinas españolas: memorias y bibliografía: siglos XVI-XX*, MAPFRE, 2002; “Las Islas Carolinas, colonia española”, en Florentino Rodao García (coord.), *Estudios sobre Filipinas y las islas del Pacífico*, Madrid, Asociación Española de Estudios del Pacífico, 1989; M^a Dolores Elizalde Pérez-Grueso, Josep M. Fradera, y Luis Alonso (eds.), *Imperios y naciones en el Pacífico. Vol. I. La formación de una colonia: Filipinas*, Madrid, CSIC, 2001.

Pompeu Fabra de Barcelona, que han abordado el estudio de la historia de Filipinas y de Micronesia; la historia de las relaciones internacionales en Asia y el Pacífico; el estudio comparado de los procesos coloniales y postcoloniales en Asia y el Pacífico; las relaciones entre colonizadores y colonizados y la reafirmación nacional de los antiguos pueblos que fueron colonizados.

Precisamente el grupo de investigación del Departamento de Humanidades de la Universitat Pompeu Fabra, el GRIMSE (Grupo de Investigación en Imperios, Metrópolis y Sociedades Extraeuropeas) es uno de los más importantes de la actualidad. Desde hace años se dedica, entre otras cuestiones, a la investigación y docencia sobre procesos históricos ocurridos en Asia y el Pacífico. En ese contexto, el grupo ha llevado a cabo varios proyectos de investigación sobre el desarrollo de los imperios y los procesos coloniales y postcoloniales en Asia y el Pacífico, y sobre la conformación de diferentes sociedades asiáticas. Este grupo trabaja fundamentalmente sobre Filipinas, Sudeste Asiático, India, China y Japón. Además, edita la revista *Illes i Imperis*.

Las aportaciones al estudio de Filipinas de este grupo de investigadores han sido muy destacadas. Sus investigaciones han supuesto una reinterpretación de la historia de las islas, mucho más ajustada a la realidad y atenta a los múltiples vectores que han conformado su evolución. En esta línea, Luis Alonso ha caracterizado las Filipinas del siglo XVI y XVII, explicando los mecanismos económicos que permitieron el desarrollo de las islas en esa época temprana. Patricio Hidalgo ha estudiado el funcionamiento de la encomienda filipina y su significación en la evolución del archipiélago.⁵² Manel Ollé, por su parte, ha contextualizado Filipinas en el mundo asiático del XVI, estudiando sus importantes relaciones con China, Japón, Borneo y el mundo malasio. Alexandre Coello está trabajando desde hace algunos años sobre la trayectoria de la Compañía de Jesús en las islas Marianas, que fueron una

⁵² Patricio Hidalgo Nuchera, *La implantación de la encomienda en Filipinas de la conquista a la primera década del siglo XVII*, Universidad de Córdoba, 1990; “Orígenes del tributo indígena en Filipinas: la polémica de la tasación”, *Revista complutense de historia de América*, 18, 1992, pp. 133-142; “Las bases de la encomienda en las islas Filipinas: los despachos reales”, *Revista de Indias*, 53/199, 1993, pp. 785-798; *Las polémicas iglesia-estado en las Filipinas: la posición de la iglesia ante la cobranza de los tributos en las encomiendas sin doctrina y las restituciones a fines del s. XVI*, Universidad de Córdoba, 1993; “Los jesuitas de Filipinas, impulsores del descubrimiento y evangelización de las Islas Palaos”, *Estudios eclesiásticos*, 68/264, 1993, pp. 109-120; “Una solución al problema de la cobranza de tributos en las Encomiendas filipinas sin doctrina: la Caja de Cuartas”, *Revista complutense de historia de América*, 19, 1993, pp. 299-304; *Encomienda, tributo y trabajo en Filipinas (1570-1608)*, Madrid, Polifemo, 1995; “La encomienda en Filipinas”, en Leoncio Cabrero (coord.), *España y el Pacífico: Legazpi*, Vol. 1, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 465-484; Patricio Hidalgo Nuchera y Félix Muradas García, *La encomienda en América y Filipinas: su impacto sobre la realidad socio-económica del mundo indígena: bibliografía*, Tres Cantos, 1999.

misión dependiente de la Provincia de Filipinas.⁵³ Josep M. Fradera ha explicado el alcance de los estancos sobre el tabaco y los alcoholes en la vida económica filipina, y ha analizado las transformaciones vividas por Filipinas en el paso del Antiguo Régimen al Estado liberal, o lo que es lo mismo, los cambios ocurridos en el archipiélago tras la guerra de los Siete Años, que conllevó la ocupación británica de Manila, y obligó a un necesario reajuste de la política, la defensa y la economía de las islas. Esas reformas permitieron la supervivencia de la relación colonial entre España y Filipinas una vez perdido el imperio de la América continental, y posibilitaron la creación de un nuevo sistema que perduró hasta bien entrado el siglo XIX. Por su parte, Josep M. Delgado, Martín Rodrigo y María Dolores Elizalde se han centrado en el análisis de Filipinas en el crucial período de las últimas décadas del XIX y comienzos del XX, un momento decisivo en la conformación de la nación filipina. En ese marco, Josep M. Delgado ha estudiado las grandes compañías de la época, entre ellas la Compañía General de Tabacos de Filipinas. También analiza la transición entre la administración española y la americana en Filipinas. Martín Rodrigo analiza los intereses económicos y el desarrollo de empresas españolas en Filipinas en esa época; María Dolores Elizalde trabaja sobre la inserción de Filipinas en el mundo, y estudia los intereses y presencia internacional en el archipiélago filipino, además de estar realizando en la actualidad un retrato de la sociedad filipina a finales del siglo XIX, a través de las memorias de residentes extranjeros y de los libros de viajes por Filipinas. En todos esos trabajos se presta una atención especial no sólo a la acción española en Filipinas, sino también a la actuación y respuesta de los filipinos y a la implicación internacional en la vida de las islas.

Finalmente, hay que referirse a un grupo de investigación que no está relacionado directamente con la historia de Filipinas, pero que es de gran importancia para la historia de la Compañía de Jesús. Se trata del grupo de la Universidad de Alicante dirigido por el profesor Enrique Giménez López, dedicado desde la década de los noventa del siglo pasado al estudio de la expulsión de los jesuitas de los territorios hispanos en tiempos de Carlos III.⁵⁴ Este

⁵³ Alexandre Coello de la Rosa, “Colonialismo y santidad en las islas Marianas: los soldados de Gedeón (1676-1690)”, *Hispania*, 70/234, 2010, pp. 17-44; “Colonialismo y santidad en las Islas Marianas: la sangre de los mártires (1668-1676)”, *Hispania sacra*, 63/128, 2011, pp. 707-745; “Martirio y santidad en las Islas Marianas (1668-1676)”, en Ricardo Izquierdo Benito y Fernando Martínez Gil (coords.), *Religión y heterodoxias en el mundo hispánico: siglos XIV-XVIII*, Madrid, Sílex, 2011, pp. 281-298; “‘La historia’ inacabada de las Islas Marianas (Ca. 1690) del padre Luis de Morales (1641-1716)”, en José Martínez Millán, Henar Pizarro Llorente y Esther Jiménez Pablo (coords.), *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, Vol. III, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2012, pp. 1449-1470; Luis de Morales y Charles Le Gobien, *Historia de las Islas Marianas*, Estudio y edición de Alexandre Coello de la Rosa, Madrid, Polifemo, 2013.

⁵⁴ Enrique Giménez López (ed.), *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 1997; “El ejército y la marina en la expulsión de los jesuitas de España”, *Hispania*

grupo mantiene un portal en Internet, *Expulsión y exilio de los Jesuitas de los dominios de Carlos III*, que centraliza la información sobre actividades, publicaciones y miembros del grupo. Uno de ellos, Santiago Lorenzo García, ha trabajado sobre la expulsión de los jesuitas en las Filipinas. Ha publicado una monografía sobre este tema (que es en realidad su tesis doctoral) y un buen número de artículos en diferentes revistas y obras colectivas.⁵⁵

3.- Fuentes de la investigación

Las fuentes utilizadas para la elaboración de este trabajo han sido diversas, aunque dos han sido las principales: las crónicas oficiales de la Compañía de Jesús en Filipinas y el Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) en Roma.

En cuanto a las primeras, cuatro han sido las crónicas básicas en las que se ha basado nuestra investigación, y que constituyen la base de lo que hemos considerado “representación” de la Compañía en Filipinas. La primera de ellas es la *Relación de las Filipinas y de lo que han trabajado en ellas los PP. de la Compañía de Jesús* de Pedro Chirino, publicada en Roma en 1604, y reeditada en 1890 en Manila.⁵⁶ Del mismo autor es la segunda de estas obras clave, la *Primera Parte de la Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús*, que quedó inédita y no fue impresa hasta el año 2000.⁵⁷ Sin embargo, esta obra resultó fundamental para la escritura de la *Labor Evangélica* del padre Francisco

Sacra, 45/92, 1993, pp. 577-630; Enrique Giménez López y Mario Martínez Gomis, “La secularización de los jesuitas expulsos (1767-1773)”, *Hispania Sacra*, 47, 1995.

⁵⁵ Santiago Lorenzo García, “La expulsión de los jesuitas filipinos: un ejemplo de disputa por el poder político”, *Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 15, 1996 (Ejemplar dedicado a: *Jesuitas en la España del siglo XVIII*), pp. 179-200; “La expulsión de los jesuitas de la Provincia de Filipinas”, en Antonio Mestre Sanchís y Enrique Giménez López (eds.), *Disidencias y exilios en la España Moderna, Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Alicante, 1997, pp. 669-678; “Las dimisorias del P. Juan Francisco Romero, Procurador General de la Compañía de Jesús en Filipinas”, *Studia Historica, Revista de Historia*, Salamanca, 1997, pp. 3-18; “Un antijesuita en la mitra de Manila: Basilio Sancho de Santa Justa y Rufina”, *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 16, 1997 (Ejemplar dedicado a: *España e Italia en el siglo XVIII*), pp. 353-362; *La expulsión de los jesuitas de Filipinas*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 1999; “El conde de Aranda y la expulsión de los jesuitas de Filipinas”, en Eliseo Serrano, Esteban Sarasa y José Antonio Ferrer Benimeli (coords.), *El conde de Aranda y su tiempo [Congreso Internacional celebrado en Zaragoza del 1 al 5 de diciembre de 1998]*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2000, vol. II, pp. 621-630; “La logística en la expulsión de los jesuitas de Filipinas: el papel de la Marina”, *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 18, 2000, pp. 365-386.

⁵⁶ Pedro Chirino, *Relación de las islas Filipinas y de lo que han trabajado en ellas los PP. de la Compañía de Jesús*, Roma, Esteban Paulino, 1604; *Relación de las islas Filipinas y de lo que han trabajado en ellas los PP. de la Compañía de Jesús*, Manila, Imprenta de D. Esteban Balbás, 1890; *Relación de las islas Filipinas y de lo que han trabajado en ellas los PP. de la Compañía de Jesús*, Manila, Edición bilingüe (español-inglés) de Ramón Echevarría, 1969.

⁵⁷ Pedro Chirino, *Història de la Província de Filipines de la Companyia de Jesús, 1581-1606*; prólogo de Miquel Batllori, transcripción de Jaume Górriz, Barcelona, Ed. Pòrtic, 2000.

Colín, que aprovechó gran cantidad del material del padre Chirino para escribir su crónica, publicada en 1663. A principios del siglo XX fue reeditada con un aparato crítico muy abundante, donde se incluyeron pasajes de la obra de Chirino, además de transcripciones de documentos del Archivo General de Indias de Sevilla (AGI).⁵⁸ Finalmente, la continuación de la obra de Colín a cargo del padre Pedro Murillo Velarde, la *Segunda Parte de la Historia de la Compañía de Jesús en Filipinas*, publicada en 1749, y que en su título evoca a la obra inédita de Chirino.⁵⁹

Estas cuatro crónicas constituyen la historia oficial de la Compañía de Jesús en las islas Filipinas, y por ello han sido trabajadas de forma principal. Otras dos obras han recibido nuestra atención, ya que se refieren a la labor evangélica de los jesuitas, aunque tratan sólo una parte del archipiélago filipino. Son la *Historia de Mindanao y Joló* del padre Francisco Combés y la *Historia de las islas e indios de Bisayas* del padre Francisco Ignacio Alcina. Por otro lado, hay crónicas de autores jesuitas que han quedado fuera de nuestro trabajo, debido a circunstancias diversas. La *Historia General Sacro-profana* del padre Juan José Delgado, redactada en 1754, fue impresa en 1892. Sin embargo, se trata de la primera parte de un proyecto de historia general de Filipinas que no llegó a completarse, y apenas si trata de la trayectoria y la labor de la Compañía en el archipiélago. En este sentido, la obra es un cúmulo ordenado de materiales, datos geográficos y cronológicos y conocimientos preliminares que deberían servir para escribir la segunda parte, que sería propiamente una historia Sacro-profana. La obra está dividida en cinco libros: el primero contiene una completísima y minuciosa descripción geográfica del archipiélago filipino y de algunos vecinos; el segundo consiste en una serie de relaciones y series cronológicas de todos los ministerios apostólicos, instituciones, gobernantes y cosas notables en lo civil, político-militar y religioso, que abarca desde la fundación de Manila en 1571 hasta el momento de redacción de la obra; el libro tercero está dedicado a la etnografía, y trata del origen, naturaleza, costumbres y religión de

⁵⁸ Francisco Colín, *Labor Evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Comp. de Jesús. Fundación y progresos de su provincia en las Islas Filipinas. Historiados por el Padre Francisco Colín, Provincial de la misma Compañía, Calificador del Santo Oficio y su comisario en la Gobernación de Samboanga y su distrito. Parte primera sacada de los manuscritos del Padre Pedro Chirino, el primero de la Compañía que pasó de los Reynos de España a estas Islas por orden y a costa de la Catholica y Real Magestad. Con privilegio.* Madrid, José Fernández de Buendía, 1663; *Labor Evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Comp. de Jesús. Fundación y progresos de su provincia en las Islas Filipinas. Historiados por el Padre Francisco Colín, Provincial de la misma Compañía, Calificador del Santo Oficio y su comisario en la Gobernación de Samboanga y su distrito. Parte primera sacada de los manuscritos del Padre Pedro Chirino, el primero de la Compañía que pasó de los Reynos de España a estas Islas por orden y a costa de la Catholica y Real Magestad. Con privilegio. Nueva Edición ilustrada con copia de notas y documentos para la crítica de la Historia General de la Soberanía de España en Filipinas por el P. Pablo Pastells, S.I., 3 vols.,* Barcelona, Heinrich y Compañía, 1900-1902.

⁵⁹ Pedro Murillo Velarde, *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús, Segunda Parte, 1616-1716*, Manila, 1749.

los diferentes grupos indígenas de las islas Filipinas: el libro cuarto es una descripción etnobotánica del archipiélago. Por último, el libro quinto aborda la zoología filipina. Otra obra que podría haber sido analizada es el manuscrito del padre Diego de Oña. Al no haber llegado a la imprenta, sus postulados no llegaron a un extenso público lector, aunque sin duda siguieron la suerte de muchas obras manuscritas que circularon en el interior de la Compañía o entre un público lector más selecto.⁶⁰ El caso de la *Historia* de Chirino es diferente, al ser la base de la que *Labor Evangélica* de Colín, seguramente la obra más importantes de todas las impresas, y por ello sí ha recibido una atención preferencial.

La segunda fuente principal utilizada en nuestra investigación es la documentación relativa a la Provincia de Filipinas existente en el ARSI. Allí se conservan veintiún volúmenes de manuscritos diversos. El volumen 1, titulado *Epistolae generalium*, consta de 139 folios, e incluye cartas (o resúmenes de las mismas) enviadas por los Generales de la Compañía a Filipinas en el periodo 1602-1625 (excepto cinco folios al final, que contienen sumarios de 1686-1773).

Los volúmenes 2-I, 2-II, 2a, 3 y 4 incluyen los catálogos de la Provincia de Filipinas enviados a Roma entre 1595 y 1755, todos escritos en latín.⁶¹ Un catálogo completo debía incluir diversas secciones, aunque esto no ocurría siempre. En primer lugar, dos catálogos de personal: el primero (*Primus Catalogus Personarum*) era una lista de los miembros de la provincia en el momento en que se escribía, e incluía los siguientes datos de cada jesuita: nombre, lugar y año de nacimiento, valía, fecha de ingreso en la Compañía, estudios, ministerios y cargos ejercidos, y grado en la Compañía. En estos catálogos aparecían en primer lugar los padres, ordenados por antigüedad en la profesión del cuarto voto, y a continuación los hermanos coadjutores y los escolares. El segundo catálogo (*Secundus Catalogi Personarum*), también conocido como catálogo secreto, incluía valoraciones de los miembros: *ingenium*, *iudicium*, *prudencia*, *experientia*, *profectus in litteris*, *naturalis*

⁶⁰ Francisco Combés, *Historia de Mindanao y Joló, y sus Adyacentes. Progresos de la religión y armas católicas*, Madrid, Fernández de Buendía, 1667; *Historia de Mindanao y Joló*, Edición de W. E. Retana y Pablo Pastells, Madrid, Viuda de M. Minuesa de los Ríos, 1897; Francisco Ignacio Alcina, *Historia de las islas e indios Visayas*, 1668. Edición facsímil preparada por M^a Luisa Martín Merás y M^a Dolores Higuera, Madrid, Museo Naval, 1974; *Historia natural de las Islas Bisayas del Padre Alzina*, ed. de Victoria Yepes, Madrid, CSIC, 1996; *Historia sobrenatural de las Islas Bisayas: segunda parte de la Historia de las islas e indios bisayas, del padre Alzina, Manila: 1668-1670*, ed. de Victoria Yepes, Madrid, CSIC, 1998; Juan José Delgado, *Historia General sacro-profana, política y natural de las Islas de Poniente llamadas Filipinas*, Manila, Imprenta de el Eco de Filipinas, 1892. Sobre la importancia de la circulación de las obras manuscritas durante el periodo moderno vid. Fernando Bouza Álvarez, *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Marcial Pons, Madrid, 2001.

⁶¹ Entre 1581 y 1595 los miembros de la Compañía en Filipinas estaban incluidos en la Provincia de Nueva España, por lo que aparecen en los catálogos de dicha provincia.

complexio, adque ministeria talentum habeat. En teoría, estas valoraciones debían servir para que el General decidiera quién debía ocupar cargos de responsabilidad. Tanto el *Primus* como el *Secundus* se presentaban siempre en forma de cuadrícula, y en ocasiones se incluía un resumen en forma de listado alfabético. La tercera sección era el catálogo temporal (*Catalogi Rerum*), donde se detallaba el estado material de los diferentes establecimientos de la provincia (colegios, residencias, misiones...). Finalmente, en ocasiones se incluían suplementos donde se consignaban las admisiones, las muertes y los abandonos (sin especificar si eran expulsiones o salidas voluntarias). A partir de estos catálogos, hemos elaborado una relación completa de todos los jesuitas que formaron parte de la Provincia de Filipinas durante el periodo 1581-1755, donde hemos incluido los datos biográficos y los catálogos en los que aparece cada individuo. Los resultados son analizados en la segunda parte de nuestra tesis, y se ha incluido la relación completa de los padres y hermanos jesuitas que misionaron en Filipinas entre 1581 y 1768 en el anexo final.⁶²

Esta labor de cuantificación e identificación prosopográfica resulta del todo inédita. Es cierto que el padre Horacio de la Costa incluyó una relación similar en su obra *The Jesuits in the Philippines (1581-1768)*. Sin embargo, en su caso sólo incluyó a aquellos sujetos que aparecían en su narración y no el conjunto total, por lo que nosotros hemos procurado cubrir este vacío.⁶³ En relación con esta tarea, es necesario recordar lo que escribía Antonio Astrain sobre de los catálogos y las cartas anuas de la Provincia de Filipinas, que pueden llevar a algunos errores o bailes de cifras:

“Siendo tan reducido el personal de aquella provincia, déjase entender, que no serían muy notables los domicilios habitados por la Compañía. Una circunstancia debemos advertir en esta provincia, y es que reduciéndose algunas de sus residencias a dos o tres individuos no más, era bastante fácil que éstos cambiaran de domicilio por algún incidente imprevisto o simplemente por la mayor comodidad que hallaban en otra parte, para administrar mejor a sus neófitos los Sacramentos de la Iglesia. Estas mudanzas de domicilio son causa de alguna confusión en los catálogos y cartas anuas que conservamos de aquel tiempo. Comparando unas con otras, vemos tal vez desaparecer domicilios que antes figuraban en nuestras cartas y fácilmente incurre el lector en alguna equivocación, si no tiene en cuenta la suma movilidad de aquellas casas, que con poquísimo trabajo se podían trasladar de un lado a otro”.⁶⁴

⁶² Vid. *Anexo, G - Lista de los padres y hermanos de la Provincia de Filipinas*, pp. 646 y ss.

⁶³ “Appendix C. Catalogue of members of the mission, the vice-province, an province of the Philippines, 1581-1768, mentioned in the text”, Horacio de la Costa, *The Jesuits in the Philippines. 1581-1768*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1967, pp. 608-619.

⁶⁴ Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Madrid, Razón y Fe, 1902-1925, Tomo VII, p. 740.

Por otro lado, en un estudio reciente la historiadora Aliocha Maldavsky también ha hecho uso documental de este tipo de fuentes –en su caso los catálogos de la Provincia de Perú, aunque en un número mucho más reducido– para estudiar la concepción de la misión y la especialización del personal misionero, además de la problemática del aprendizaje de las lenguas. Para ello, prestó especial atención a los trabajos realizados por cada misionero que quedaban reflejados en los catálogos.⁶⁵ En nuestro caso, la utilización de dicha información no habría aportado nada destacable a la investigación, pues a diferencia de Perú, en Filipinas todos los misioneros se dedicaron a la evangelización de los indios y estuvieron obligados a aprender alguna lengua indígena, fuera el tagalo o el bisaya, como mínimo.

Los volúmenes 5 a 8 incluyen las cartas anuas desde 1595 hasta 1749: 1595-1612, 1612-1632, 1631-1672 y 1640-1749. Estas cartas resumen las actividades de cada establecimiento de la provincia en un periodo determinado. En principio, como su propio nombre indica, la periodicidad era anual, y en Filipinas abarcaba lo sucedido de junio a junio, momento en el que partía el Galeón en dirección a Nueva España. Sin embargo, con el tiempo estas cartas se fueron enviando de forma menos regular, cada tres o incluso seis años. Las cartas anuas aportan muchísima información sobre las actividades de la Compañía y el estado de la Provincia, de manera que nos ofrecen una narración continuada jalonada por fotografías puntuales. Sin embargo, estas relaciones tienen un problema, y es que son demasiado oficiales. En este sentido, la información de primera mano, sacada de cartas personales y otro tipo de relaciones, está ya muy filtrada, por lo que la imagen que presentan tiene un tono laudatorio muy similar a las crónicas (a las que, por otro lado, sirven de base) por lo que su valor para nosotros es algo relativo. De ahí que a lo largo de nuestra investigación no se encuentren numerosas referencias a estas cartas.

En este sentido, de toda la documentación conservada en el ARSI, sin duda la más importante es la enorme cantidad de cartas que se encuentran en los volúmenes 9 a 14. Estos tomos se denominan *Historiae* lo que, según Horacio de la Costa, no indica tanto que sean una historia sino los materiales necesarios para elaborar una de la presencia de la Compañía en Filipinas.⁶⁶ Aunque el volumen 9 indica como fecha inicial 1585, lo cierto es que la carta más antigua que contiene está fechada en 1582. A partir de entonces, los tomos 10, 11 y 12 avanzan cronológicamente hasta 1729. El tomo 13 contiene cartas exclusivamente referidas a la misión de las islas Marianas entre 1663 y 1734. En este trabajo no hemos utilizado estas

⁶⁵ Aliocha Maldavsky, *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, Madrid, CSIC, 2012.

⁶⁶ Horacio de la Costa, *The Jesuits...*, p. 629.

fuentes más que en contadas ocasiones, ya que las Marianas fueron una misión tardía y con sus propias particularidades, por lo que nuestro trabajo se ha centrado en el propio archipiélago filipino. El volumen 14 es un suplemento y, como tal, algo misceláneo, ya que contiene cartas desde 1584 hasta 1750, algunas de ellas copias de las contenidas en los volúmenes anteriores.

En estos cinco volúmenes hay unas 800 cartas autógrafas enviadas en su gran mayoría por los misioneros a los Generales, aunque en ocasiones hay misivas dirigidas a los provinciales o a otras personas en Europa. También se encuentran algunos memoriales, aunque son minoría. Lo más importante de estas cartas es que están escritas con mucha libertad. Al ser comunicaciones privadas, los autores expusieron sus sentimientos y preocupaciones de una manera mucho más sincera. Las opiniones expresadas respecto a diversos temas controvertidos o respecto a otros compañeros de orden no está coartadas, por lo que nos muestran una imagen mucho más real y cercana de lo que realmente ocurría en el seno de la Compañía en Filipinas. En este sentido, estas cartas han sido la fuente más importante para nuestra investigación, en ese objetivo de contraponer realidad y representación.

Finalmente, los volúmenes 15 a 19 contienen una copia manuscrita de la *Labor Evangélica* del padre Francisco Colín y otra de su continuación a cargo del padre Diego de Oña, que no se llegó a publicar. El volumen 20 contiene una serie de obituarios de miembros de la provincia, y el volumen 21 es un índice de los volúmenes 9 a 20.

Además de esta documentación, se ha consultado la sección *Congregationum Provincialum*, donde se conservan la mayoría de las actas y *postulata* de las congregaciones provinciales celebradas en Filipinas, con las respuestas dadas por el General a las cuestiones planteadas. Las referidas a la provincia de Filipinas (siglos XVII y XVIII), corresponden a los volúmenes 49, 50, 53, 56, 58, 61, 63, 67, 71, 74, 75, 76, 78, 79, 81, 86, 87, 88, 89, 90 y 92.

El trabajo archivístico realizado en el ARSI se ha complementado con la visita a otros dos archivos de la Compañía de Jesús en España. En primer lugar, el Archivo Histórico de la Compañía de Jesús en Cataluña (AHSIC). En este archivo se conserva la documentación histórica de la antigua Provincia de Aragón (Cataluña, Aragón, Valencia y Baleares), además de la de los territorios de misión que estaban adscritos, desde 1863 hasta la actualidad. Con la división de la Provincia en 1948 y posteriormente en 1962, sin embargo, el archivo dejó de incorporar documentación de Aragón, primero, y de Valencia y Baleares, después. A partir de ese momento el material que se encuentra en el archivo corresponde a la documentación de la Compañía de Jesús en Cataluña. Dado que las Filipinas estuvieron adscritas a la Provincia de

Aragón, se encuentra una copia digital de todo el material existente en el ARSI y que hemos comentado anteriormente. Además, cuenta con el manuscrito original de la Historia del padre Pedro Chirino, y una de las copias de la Colección Pastells, además de algunos otros documentos interesantes.

El segundo archivo de la Compañía de Jesús en España que hemos visitado ha sido el Archivo Histórico de la Provincia de Castilla de la Compañía de Jesús (AHSIPC) en Alcalá de Henares. Las cajas 68-106 contienen documentos y noticias de primera mano sobre las antiguas colonias de ultramar españolas. En concreto, las que se refieren a Filipinas son las cajas 93, 94, 96, 97, 97 bis, 98 y 99. Esta documentación ayuda a complementar lo contenido en los dos archivos anteriores, aunque no aporta tampoco nada especial, y mucho de lo contenido en dichas cajas hace referencia a la Compañía restaurada en el siglo XIX.

Al principio de la investigación se consultaron también los fondos del Archivo de la Real Academia de la Historia, donde se conservan 131 legajos correspondientes a temas de los jesuitas en el Extremo Oriente, así como varios tomos de asuntos de jesuitas en Filipinas que fueron catalogados por el jesuita Josef Franz Schütte en 1961 y 1976.⁶⁷ El problema de la documentación de este archivo es su estado. Muchas de las relaciones que se conservan están en muy mal estado, aunque según indica Horacio de la Costa, muchas fueron copiadas en su día por Ventura del Arco y se conservan en la Ayer Collection de la Newberry Library de Chicago.⁶⁸ En nuestra experiencia personal, cuando se consultaron sus fondos, la documentación relativa a Filipinas estaba mal catalogada y ordenada, mezclada con todo lo relativo al Extremo Oriente (Japón, China y otros territorios). Además, mucha de la documentación parecía corresponderse con la conservada en el ARSI, pero enviada por la vía portuguesa del Cabo de Buena Esperanza. Así pues, sopesando las dificultades de consulta que representaba frente a lo que podía ofrecer, se prefirió primar la documentación del ARSI como fuente principal para esta investigación.

Finalmente, debemos referirnos brevemente a otros archivos generales consultados que han servido para complementar la labor de investigación en los archivos anteriormente comentados, pero que no han resultado tan fundamentales para los resultados aportados. En primer lugar, el Archivo General de Indias en Sevilla. Realmente este archivo es una fuente ineludible para cualquier aspecto de la historia de Filipinas, ya que la sección dedicada al

⁶⁷ Josef Franz Schütte, *Documentos sobre el Japón conservados en la Colección "Cortes" de la Real Academia de la Historia*, Madrid, Imprenta y Editorial Maestre, 1961; *El Archivo del Japón. Vicisitudes del Archivo Jesuítico del Extremo Oriente y Descripción del fondo existente en la Real Academia de la Historia de Madrid*, Archivo Documental Español, 1964; *Japón, China, Filipinas en la Colección "Jesuitas. Tomos"*, Real Academia de la Historia de Madrid, Asociación Española de Orientalistas, 1976.

⁶⁸ Horacio de la Costa, *The Jesuits...*, pp. 630-631.

archipiélago contiene abundante documentación. Sin embargo, dicha documentación se refiere eminentemente a cuestiones políticas y económicas, y ha sido muy estudiada. Además, fue transcrita en parte por el padre Pablo Pastells en su edición de la *Labor Evangélica* de Colín y en su *Historia General de Filipinas* que acompañó al *Catálogo de documentos* de Pedro Torres Lanzas (1925-1934). En este sentido, toda esta documentación sólo nos servía para contextualizar nuestra investigación referida a la Compañía de Jesús. Únicamente hay que destacar la consulta de una documentación referida a las expediciones de jesuitas que partieron desde España hacia Filipinas, cuya serie hemos intentado reconstruir.⁶⁹ El problema de esta tarea es que en la documentación quedan consignados los misioneros que partieron desde la Península Ibérica, que no siempre se correspondieron con los que llegaron finalmente al archipiélago filipino.

Por otro lado, se consultaron los fondos de la Biblioteca Nacional de Madrid y del Archivo Histórico Nacional, que contiene las *Temporalidades* referidas a la expulsión de la Compañía de Jesús de los territorios de la monarquía española. También se ha recurrido a la consulta de algunos manuscritos referidos a la relación de la Compañía con otras órdenes religiosas presentes en la zona asiática que se conservan en la Biblioteca Universitaria de Barcelona.⁷⁰ La Biblioteca de

4.- Estructura y desarrollo de la obra

Teniendo muy presentes los precedentes historiográficos y metodológicos a los que nos hemos referido, nuestra investigación ha tenido como principal objetivo realizar un estudio sobre la presencia de la Compañía de Jesús en las islas Filipinas desde su llegada en 1581 hasta su expulsión en 1768. Sin embargo, no hemos pretendido realizar una historia completa de la trayectoria de los jesuitas en el archipiélago, sino que hemos tratado sobre todo de contraponer la imagen que pretendieron dar de ellos mismos y de su entorno con la realidad misional que desplegaron antes del extrañamiento forzoso de los territorios hispánicos en tiempos de Carlos III.

Nuestro trabajo consta de tres partes diferenciadas, precedidas de un preámbulo en el que pretendemos introducir al lector en el contexto geográfico en el que se circunscribirá la narración posterior, además de ofrecer algunos datos sobre la evolución y maduración del

⁶⁹ Vid. *Anexo F – Expediciones jesuitas a Filipinas*, pp. 615 y ss.

⁷⁰ Gaspar Vicens, O.P., *Miscelánea político-elesiástica*, Mss. 1008-1010.

espacio colonial filipino hasta mediados del siglo XVIII. Hemos intentado, pues, dar una imagen panorámica de su historia colonial desde el descubrimiento del archipiélago por parte de la expedición de Fernando de Magallanes en 1521 hasta la expulsión de la Compañía de Jesús en 1768. En este recorrido, hemos intentado plasmar los acontecimientos más importantes, pero también dar algunas pinceladas del sistema político, económico y social que se estableció en la colonia, en un contexto geopolítico complejo como fue el del Extremo Oriente en la Edad Moderna.

Tras esta introducción que debe servir para situar al lector en un espacio tan ajeno a la tradición hispánica, el trabajo se divide en las tres partes citadas y centradas ya propiamente en la Compañía de Jesús. En la primera trazamos su trayectoria histórica a lo largo de los casi dos siglos de permanencia en Filipinas (1581-1768), marcando sus diferentes ritmos en los cuatro capítulos que la componen. En primer lugar se aborda la etapa fundacional de la Provincia de Filipinas, desde su establecimiento como misión en 1581 hasta su elevación a la categoría de Provincia independiente de Nueva España en 1605-1606. Ésta fue una época de precariedad, marcada por las dudas sobre la conveniencia de permanecer en el archipiélago y por el protagonismo del padre Alonso Sánchez en los asuntos políticos de la colonia. A partir de 1590 se inició la labor verdaderamente misionera, y comenzó una expansión de las misiones jesuitas que se aceleró extraordinariamente a partir de 1595, cuando la misión se convirtió en viceprovincia y las diferentes órdenes religiosas se repartieron el archipiélago en zonas donde misionar. Este proceso se alargó hasta 1600, cuando la visita del padre Diego García introdujo variaciones en la organización interna de la viceprovincia, que en 1605 se convirtió en Provincia.

El segundo capítulo abarca desde ese punto hasta 1655, cuando se cumplieron cincuenta años de existencia de la Provincia. Esta fue una época de consolidación y afianzamiento de lo conseguido en el periodo anterior. Las misiones de las zonas de tagalos y de las Bisayas avanzaron a buen ritmo, pese a las dificultades existentes, como la falta continua de efectivos o los ataques de los musulmanes del sur.

El tercer capítulo se centra en la segunda mitad del siglo XVII. En esta época, las misiones gozaron de cierta calma y estabilidad, lejos de los grandes sobresaltos sufridos en los años precedentes. Esto, unido al empuje personal de un misionero, el padre Diego Luis de Sanvitores, permitió dar comienzo a la misión de las islas Marianas, que durante estos primeros años se cobró las vidas de algunos jesuitas debido a la resistencia que opusieron los indígenas a la colonización y evangelización. Por otro lado, se produjeron algunos enfrentamientos sonados con las autoridades civiles y eclesiásticas, que llegaron a su culmen

con la cuestión de la visita episcopal, que a punto estuvo de provocar el abandono de las misiones por parte de la Compañía de Jesús y el resto de órdenes.

Finalmente, el cuarto capítulo de esta primera parte aborda el siglo XVIII hasta la expulsión de los jesuitas de Filipinas. Fue éste un tiempo de tranquilidad después de las crisis finiseculares. Las misiones en el interior del archipiélago siguieron creciendo, y se regresó a Mindanao, cuyos puestos habían sido abandonados en 1663. Además, después de consolidar la presencia en Marianas, algunos jesuitas pretendieron llegar a las islas Palaos para iniciar su evangelización, pero todas las expediciones fracasaron, saldándose con más de una muerte. Finalmente, cuando la Compañía se encontraba en su mejor momento en las islas, llegó la orden de expulsión desde España en 1768, y en 1774 todos los jesuitas habían partido desde el archipiélago rumbo a Europa. En el trayecto corrieron grave peligro y sufrieron enormes incomodidades, tal y como dejó escrito el padre Francisco Puig en su diario. De esta manera, casi doscientos años después de la llegada de los primeros jesuitas, la Compañía abandonó las Filipinas, adonde no volverían hasta cincuenta años después.

La segunda parte de la tesis pretende aportar elementos novedosos a la comprensión de la empresa evangélica jesuita en Filipina, partiendo de la visión del interior de la Compañía. A partir del análisis de numerosas cartas, intentaremos presentar las temáticas que hemos considerado interesantes y fundamentales en el proceso de construcción de la imagen de la Compañía y su labor en Filipinas. La elección de dichos temas se ha basado en el volumen de información disponible. El elevado número de cartas conservadas al que ya nos hemos referido anteriormente comprende multitud de temas, pero sólo algunos ofrecen un número significativo de documentos para poder abordarlos con cierta profundidad.

El primer capítulo aborda una cuestión que ni las crónicas ni los estudios posteriores sobre la Compañía en Filipinas han destacado: durante los primeros años, la continuidad de la misión estuvo en entredicho. Ni siquiera los propios misioneros estaban seguros de que su labor fuera necesaria en una colonia incipiente, donde ya había instaladas otras dos órdenes religiosas (agustinos y franciscanos) que atendían a los pocos españoles que había, y lo mismo ocurría con los indígenas. Por otro lado, la controvertida figura del padre Alonso Sánchez convirtió a la pequeña comunidad jesuita en algo más parecido a una casa de cartujos que a una misión ignaciana. Su presencia y su manera de entender el instituto de la Compañía de Jesús resultaron nefastos para la tarea misional que se les había encargado, y hasta su partida en 1586 los jesuitas se mantuvieron alejados de la sociedad. Estos cinco primeros años, que resultaron críticos para el asentamiento de la Compañía en Filipinas, apenas son mencionados en las crónicas, y son narrados como una anécdota, sin hacer referencia a los

graves problemas que se suscitaron. El elevado número de cartas enviadas en este tiempo a Roma quejándose de la situación es indicativo del clima enrarecido existente. Así pues, hemos intentado arrojar algo de luz a este periodo fundacional desde el análisis de las mencionadas cartas, intentando reconstruir este convulso periodo. Frente a una imagen triunfal del periodo fundacional ofrecido en las crónicas, intentamos sacar a la luz las enormes contradicciones existentes en el seno de la misión de la Compañía.

El segundo capítulo se centra también en una cuestión sobre la que las crónicas oficiales pasan de puntillas, pero que en su momento suscitó un encendido debate entre los misioneros jesuitas filipinos, como fue la organización de las misiones. En Filipinas, la Compañía de Jesús se encargó de la evangelización de dos escenarios principales: la zona de tagalos, alrededor de Manila (compartida con el resto de órdenes) y la zona de las islas Bisayas, en el centro del archipiélago. Las instrucciones del general Claudio Acquaviva insistieron durante mucho tiempo en que los jesuitas no tomaran misiones permanentes entre los indígenas filipinos. Sin embargo, la realidad colonial se demostró incompatible con esta pretensión. Así pues, hubo que buscar alternativas que compatibilizaran la labor misional propia de la Compañía con las necesidades de las misiones filipinas. Se estableció entonces un tipo de organización que generó numerosos debates en el seno de la comunidad jesuita, y que fue variando a lo largo del tiempo hasta que alcanzó un modelo más o menos aceptado por todos. Sin embargo, a la larga se generaron diferencias entre las misiones de tagalos y las de Bisayas, que fueron denunciadas por algunos jesuitas. De nuevo, frente a una imagen monolítica en cuanto a la organización de las misiones proporcionada por las crónicas oficiales, nuestra pretensión ha sido presentar y analizar la polémica que se suscitó a finales del siglo XVI y principios del XVII, cuando los misioneros expusieron los inconvenientes que aquella organización les presentaba, y las posibles soluciones.

El tercer y último capítulo de esta segunda parte aborda las dificultades cotidianas de la vida misionera en Filipinas. Aquí se enuncian los problemas más destacados que los jesuitas sufrían en las misiones filipinas según ellos mismos declaraban: el escaso número de sujetos disponibles, la lejanía del archipiélago de los centros de civilización, las virtudes necesarias para ser misionero y la imagen del perfecto jesuita elaborada en las crónicas, las dificultades que el entorno natural y los propios indígenas representaban para la tarea evangélica o las duras condiciones de vida material a las que debían enfrentarse.

Finalmente, la tercera y última parte de esta tesis pretende realizar un acercamiento al discurso cultural elaborado por los propios jesuitas sobre la naturaleza de su acción misional en las islas. El análisis pormenorizado de las crónicas históricas resulta aquí primordial.

Siguiendo las disposiciones que Claudio Acquaviva transmitió a todas las provincias de la Compañía para que informaran de los procesos de instalación y consolidación de los jesuitas por todo el orbe en aras de la construcción de una historia universal de la Compañía, estas crónicas oficiales constituyen una fuente de extraordinario valor para enjuiciar la imagen que los hijos de san Ignacio trataban de dar de sí mismos, tanto hacia el interior como hacia el exterior, en beneficio de su propio prestigio público. Así pues, el primer capítulo lo dedicamos al análisis de los principales artífices de dicha imagen, habitualmente jesuitas de probada experiencia institucional y de gran formación humanística, de cuyas plumas surgieron estos relatos. Tal fue el caso de Pedro Chirino, Francisco Colín y Pedro Murillo Velarde. Por otro lado, nos referimos a los que hemos “cronistas menores”: Francisco Combés y Francisco Ignacio Alcina.

Finalmente, los dos últimos capítulos de esta tercera parte pretenden abordar la visión que los misioneros tuvieron de sus potenciales evangelizables, cuya imagen reflejaron no sólo en función de tradiciones culturales previas heredadas de su experiencia en otros territorios – como fue el caso del Nuevo Mundo–, sino también de la rica tradición humanística en la que se formaron. Sobre este sustrato, los niveles de éxito o fracaso en la acción evangelizadora sobre los diferentes grupos humanos con los que tuvieron que lidiar en Filipinas marcó el tono final de sus descripciones antropológicas. Así, en el primer caso, la imagen del nativo filipino estuvo muy mediatizada por una larga tradición de observación del “otro”, enriquecida por las experiencias americanas. Las imágenes del buen salvaje y del indio monstruoso se repitieron, y los misioneros tuvieron en muchas ocasiones una relación de amor-odio con sus feligreses. Por su parte, la imagen de Oriente contaba con una tradición centenaria, que en parte había provocado la expansión europea y los descubrimientos geográficos y que marcaría las descripciones de los jesuitas de los pueblos vecinos orientales. En este sentido, y como ya hemos comentado anteriormente, el Extremo Oriente fue siempre una utopía para los colonizadores y los misioneros de las Filipinas. Sin embargo, una vez allí las impresiones fueron muy contradictorias, y el pueblo chino, muy numeroso en Filipinas, no siempre gozó de buena consideración, en contraste con los japoneses.

5.- Agradecimientos

Llegados a este punto, no queda sino dar las gracias a todos aquellos que han hecho posible la realización de esta tesis. Algunos han tenido una influencia decisiva con su guía, sus consejos, su maestrazgo. Otros, simplemente, han estado ahí, en el día a día, en las pequeñas cosas que no se ven. Su influencia puede no haber sido directa en el trabajo, pero sí en la vida que lo ha rodeado, lo cual, desde luego, no es menos importante. A algunos los citaré por su nombre, a otros como grupo. Espero que todos os podáis reconocer aquí, y si no es así, es simplemente incapacidad para expresar mejor. En cualquier caso, a todos, gracias.

En primer lugar, debo agradecer la confianza que en mí han tenido desde el principio los miembros del GREHC (Grup de Recerca d'Estudis d'Història Cultural), de la Universidad Autónoma de Barcelona. Siendo todavía estudiante de licenciatura, confiaron en mí para colaborar como becario en diversos proyectos. Después, cuando se planteó la posibilidad de realizar una tesis doctoral, su disposición fue siempre la mejor, y así me integré en los proyectos “La construcción de la memoria histórica de la Compañía de Jesús en el mundo hispánico durante la Edad Moderna: de la imagen heroica al antijesuitismo” (ref. HAR2008-06048-CO3-03) y “Memoria y Cultura religiosa en el mundo hispánico. 1500-1835” (ref. HAR2011-28732-CO3-01), en el marco de los cuales se ha realizado esta investigación.

Así pues, gracias a mi director de tesis, José Luis Betrán, que en los momentos de flaqueza estuvo ahí para darme ánimos para continuar, y el resto del tiempo siempre ha estado dispuesto a ayudarme en todo lo posible para que la investigación fuera por el buen camino. En segundo lugar, gracias a Ricardo García Cárcel, un maestro para muchos, y para mí también un amigo, por sus enseñanzas continuas y la fe que siempre me ha tenido. Y finalmente, a Doris Moreno y Bernat Hernández, que siempre han estado pendientes de mí y me han ayudado en todo lo que les he pedido. A los cuatro, muchas gracias por todos estos años, ha sido un verdadero honor trabajar junto a vosotros.

En el mundo académico fuera de la UAB también tengo que dar las gracias a mucha gente por su amabilidad y su trato en los congresos a los que he tenido la ocasión de acudir: Eliseo Serrano, de la Universidad de Zaragoza; Manuel Peña, de la Universidad de Córdoba; Ángela Atienza, de la Universidad de la Rioja. Los tres, investigadores principales de los proyectos coordinados en los cuales he estado integrado todo este tiempo. También quisiera dar las gracias a Pepe Pardo, del CSIC de Barcelona, que especialmente al principio de mi investigación me ayudó enormemente en la orientación de algunos temas de mi trabajo. Gracias a él tuve la oportunidad de viajar a México a dar mi primera ponencia. No quiero

olvidarme de nadie, así que no nombraré a todos los investigadores que han aportado su granito de arena con invitaciones a congresos, con indicaciones bibliográficas y con su interés por mi trabajo, además de con sus trabajos, de los cuales me he podido servir en mi investigación. Ha sido un placer formar parte de la comunidad académica todo este tiempo.

No quisiera olvidarme tampoco de los becarios con los que he compartido congresos. Un grupo de gente maravillosa de toda España, que nos hemos ido reuniendo periódicamente y hemos compartido muchos buenos momentos: Gisela, Juan, Laura, Ana, Iván, Rocío, Fernando, Luis. Gracias a todos por vuestra amistad.

Finalmente, es obligatorio agradecer su trabajo y su paciencia a todo el personal que hace posible que algunos desarrollemos nuestras investigaciones. Los archiveros del Archivum Romanum Societatis Iesu de Roma, del Archivo de la Compañía de Jesús en Catalunya, del Archivo General de Indias, y de todos aquellos archivos y bibliotecas que he visitado, merecen un reconocimiento por su labor, por su paciencia y por estar siempre dispuestos a ayudar. Y también un agradecimiento especial a Gabi y Montse, de la Secretaría del Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la UAB, que siempre están ahí para lo que haga falta, para resolver dudas y guiarnos entre la burocracia.

En el plano personal, en estos momentos es inevitable acordarse de los seres queridos. Gracias a mi familia: mis padres, Isabel y Rafael, y mi hermano Luis, además de mis abuelos, José e Isabel, y Emilia, ya difunta. Siempre han estado ahí en los buenos y en los malos momentos, y me han apoyado en la decisión de llevar a cabo una investigación tan larga, aunque haya habido momentos muy difíciles. Especialmente gracias a mi madre, que con su aliento infatigable y su atención continuada en los momentos más bajos de mi vida, además de con su guía, ha hecho de mí lo que soy. También debo dar las gracias a Athos, ese ser de cuatro patas maravilloso que llegó hace ya cuatro años para cambiar completamente nuestra familia. Siempre tiene cariño que dar, sin importarle nada. Un incondicional.

Los amigos son una parte importantísima de la vida, y merecen también su reconocimiento. Dos grupos especialmente merecen mi agradecimiento. En primer lugar, mis compañeros de equipo de fútbol, que cada jueves y sábado se esfuerzan por dar lo máximo y que yo lo dé también. Los momentos compartidos sobre el verde son inolvidables, y ayudan a sobrellevar los sinsabores de la vida. En segundo lugar, mis amigos kaburienses. Nunca imaginé que encontraría gente así en un lugar tan insospechado. Nunca pensé que unos cartones cambiaran tanto la vida.

Y he reservado para el final a la persona más importante de mi vida. Marta, mi gran amor, mi compañera en esta Aventura que es la vida, la administradora de mi llama de Anor. Siempre a mi lado, en los buenos y los malos momentos. Siempre comprensiva y siempre dispuesta a ayudar. Sin ti, esto no habría sido posible. Gracias por tu amor y cariño. Esto es por ti. Por nosotros.

Cerdanyola del Vallès (Barcelona),
septiembre de 2015

PREÁMBULO

La formación de una colonia de Ultramar.

Filipinas en la Edad Moderna

Antes de centrarnos en el tema principal de nuestra investigación, la Compañía de Jesús en Filipinas, es necesario situar el contexto histórico en el que se desarrollaron los hechos que expondremos y analizaremos más adelante. Así pues, en este capítulo introductorio trataremos de ofrecer una imagen panorámica de la historia del archipiélago filipino desde los primeros contactos europeos durante la expedición de Fernando de Magallanes en 1521 hasta la expulsión de los jesuitas en 1768. En este necesariamente breve recorrido de más de dos siglos, intentaremos exponer los acontecimientos más importantes en el devenir de la colonia.

Desde el establecimiento de los castellanos en Filipinas a partir de 1565, con la llegada de la expedición de Miguel López de Legazpi, y hasta finales del siglo XVI, se dio un proceso de formación y consolidación de las estructuras político-administrativas y económicas que a medio y largo plazo permitieron sostener la presencia hispánica en las islas. El siglo XVII, por su parte, representó una dura prueba para la colonia, ya que a un número significativo de desgracias naturales, especialmente terremotos e incendios que afectaron gravemente al núcleo básico de población del archipiélago –Manila– se sumaron peligro externos e internos. Los primeros estuvieron representados por los holandeses, que surcaron las aguas del Índico y el Pacífico y se instalaron en las Molucas y Formosa, desde donde amenazaron las Filipinas de forma continua; y por los musulmanes de la zona de Mindanao y Joló, al sur del archipiélago, quienes no dejaron de correr las costas de las Bisayas para capturar esclavos. Los peligros internos, por su parte, fueron los alzamientos de indígenas y chinos, que en alguna ocasión pusieron en serio peligro la continuidad de la comunidad española en la colonia. Finalmente, el siglo XVIII representó la llegada de los Borbones al trono español, y sus políticas reformistas influyeron también en Filipinas, que vivieron un auge económico gracias a la revalorización de los recursos naturales que ofrecía.

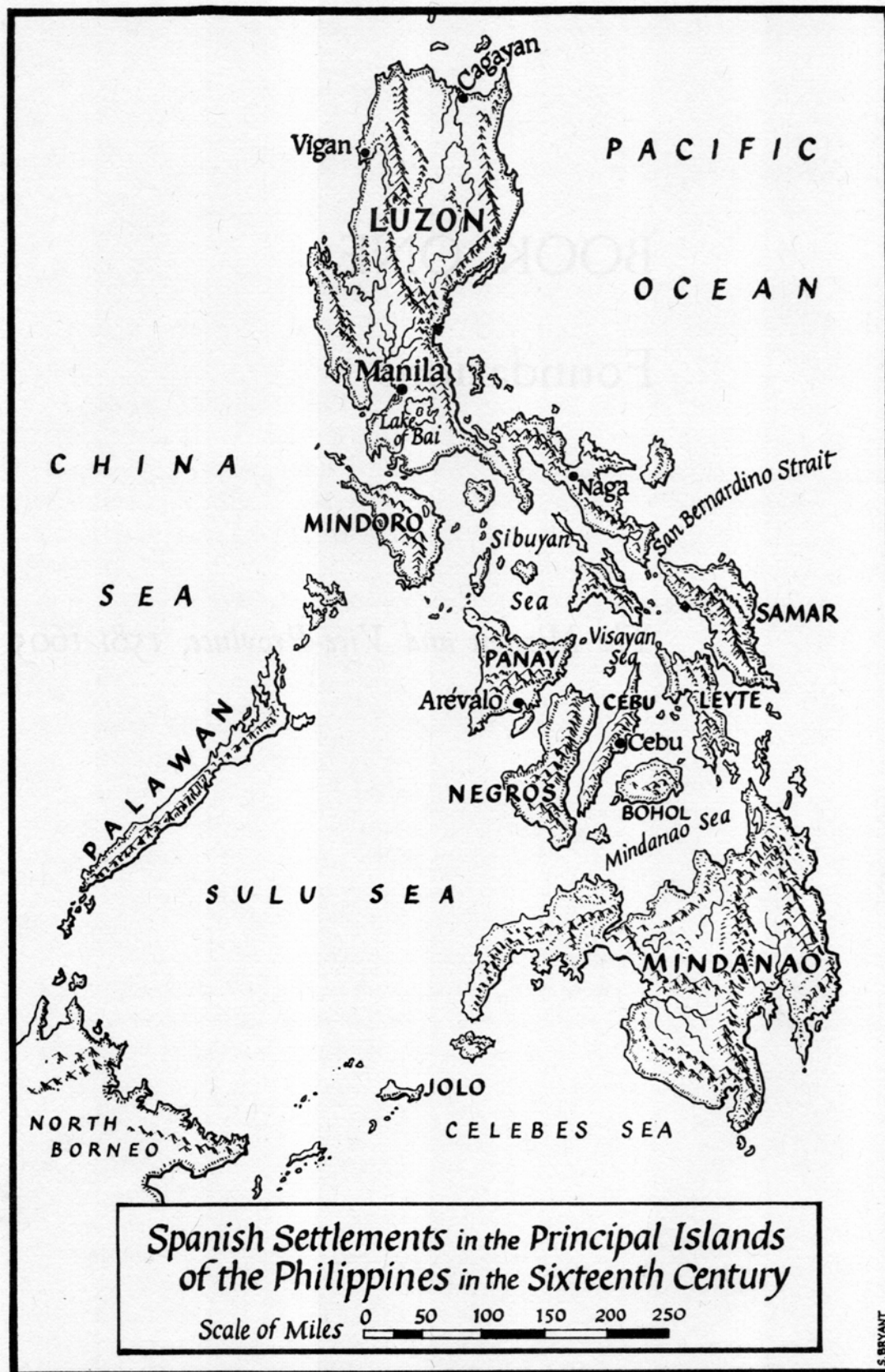


Figura 1. Filipinas en el siglo XVI

Fuente: Horacio de la Costa, *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1967, p. 2.

El archipiélago de las Filipinas está formado por 7.107 islas, clasificadas en tres grupos: Luzón, las Bisayas y Mindanao. El primer grupo, localizado en la parte norte, está formado por la propia isla de Luzón, la más grande del archipiélago, además de Catanduanes, Marinduque o Mindoro, entre otras. Su población principal eran los tagalos, además de otros grupos como los ilocanos, los pangasinanes, los pampangos, los aetas o los Zambales. El segundo grupo es el de las Bisayas, situado en el centro del archipiélago y formado por las islas de Panay, Negros, Cebú, Bohol, Leyte y Samar.¹ Finalmente, el tercer grupo, situado al sur, es el de Mindanao, que también incluye el archipiélago de Sulu, cuyas islas principales son Joló, Basilán y Tawi-Tawi. Su población se distingue por ser de religión musulmana, como veremos más adelante.

1.- Primeras expediciones a las Filipinas (1519-1545)

Cuando los primeros misioneros de la Compañía de Jesús llegaron a Filipinas en 1581, la colonia apenas tenía quince años de vida. Sin embargo, el archipiélago había estado en el punto de mira de la Monarquía Hispánica desde hacía mucho más tiempo. La primera expedición europea que alcanzó las Filipinas fue la de Fernando de Magallanes y Juan Sebastián Elcano (1519-1522).² En marzo de 1521 las naves tocaron en la isla de Samar, en el grupo central de las Bisayas, y el portugués las bautizó como el archipiélago de San Lázaro. Magallanes decidió entonces explorar las nuevas tierras, y pareció perder de vista el objetivo final de su expedición, que era llegar a la Especiería. Se involucró en las luchas internas de los reyezuelos locales, lo que a la postre fue su perdición, pues el 27 de abril halló la muerte en la isla de Mactán en un enfrentamiento con los indígenas enemigos de un jefecillo aliado. Tras la pérdida de su líder y algunos incidentes más, la flota partió y dejó atrás el archipiélago filipino. Tras muchas vicisitudes y un viaje muy duro, los restos de la expedición, liderados por Juan Sebastián Elcano a bordo de la nao *Victoria*, llegaron el 6 de septiembre de 1522 a

¹ El término bisaya, que da nombre tanto a las islas como a los habitantes y su lengua, aparece en numerosas ocasiones con la grafía *v* (*visaya*). Sin embargo, el Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua sólo acepta como válido el término *bisaya*.

² Para una visión global de la historia de Filipinas como la que presentamos a continuación, vid. Leoncio Cabrero (coord.), *Historia General de Filipinas*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 2000; M^a Lourdes Díaz-Trechuelo, “Filipinas”, en *Historia General de España y América., Tomo XI-1: Los primeros Borbones. América en el siglo XVIII*, Ediciones Rialp, S.A., Madrid, 1983, pp. 519-546; “Filipinas, en su aislamiento, bajo el acoso holandés”, en *Historia General de España y América. Tomo IX-2: América en el siglo XVII. Evolución de los reinos indios*, Madrid, Rialp, 1984, pp. 129-153; “Filipinas en el siglo XVIII”, en María Pilar de San Pío Aladrén (coord.), *La expedición de Juan de Cuéllar a Filipinas*, Madrid, CSIC, 1997, pp. 15-34; *Filipinas, la gran desconocida (1565-1898)*, Estella, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2001; Antonio M. Molina, *Historia de Filipinas, Tomo I*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1984.

En 1526, Carlos V había ordenado a Hernán Cortés que intentara la navegación al Maluco desde la Nueva España y, de paso, intentara averiguar qué había ocurrido con la expedición de García de Loaysa. El Marqués del Valle preparó una flota de tres embarcaciones, capitaneada por Álvaro de Saavedra, que partió a finales de octubre de 1527 desde Zihuatanejo. En febrero de 1528 llegó a Mindanao y siguió su travesía hacia las Molucas. En Tidore recogió a los supervivientes de la expedición anterior y se enfrentó a los portugueses en la cercana isla de Ternate. Álvaro de Saavedra intentó entonces por dos veces el regreso a la Nueva España por la vía del Pacífico, pero en ambas ocasiones fracasó, y la última nao de la expedición tuvo que volver a las Molucas.

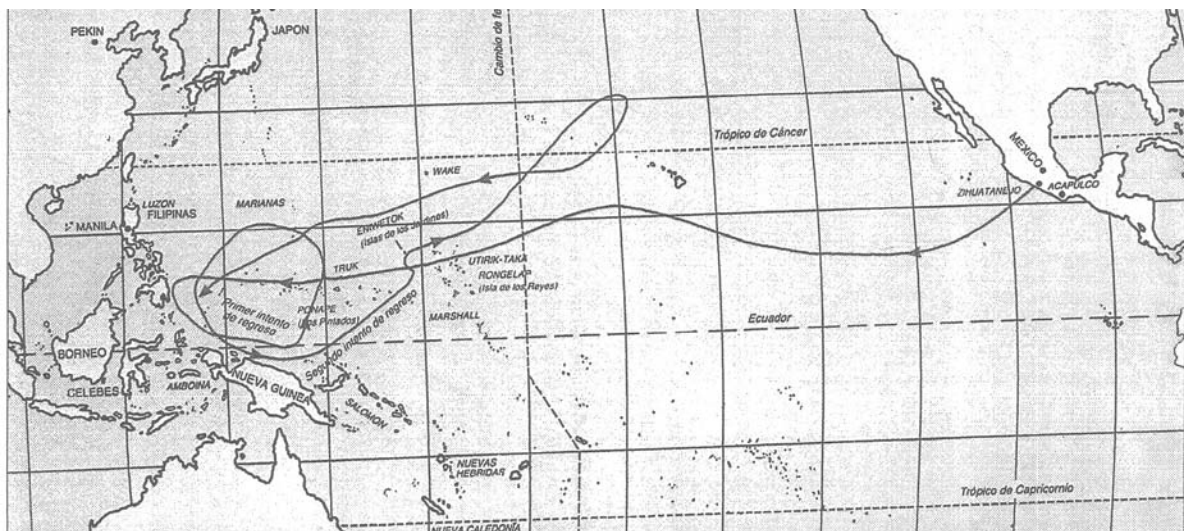


Figura 3. Intentos de regreso de Álvaro de Saavedra (1528-1529)

Fuente: Carlos Martínez Shaw (ed.), *El Pacífico español de Magallanes a Malaspina*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1988, p. 49.

En 1535, Francisco Pizarro pidió ayuda a Hernán Cortés para librarse del cerco al que lo tenían sometido los indígenas peruanos en las proximidades de Lima. El Marqués del Valle envió dos naves, *Santiago* y *Trinidad*, desde el puerto de Acapulco, al mando de Hernando de Grijalva. Cuando la expedición llegó al puerto peruano de Paita, Pizarro ya había conseguido vencer a los enemigos, por lo que no necesitaba la ayuda recién llegada. Así, al cabo de tres meses despachó a las dos naves y sus tripulantes con ricos presentes para Cortés. La *Trinidad* volvió a la Nueva España, pero Grijalva, al mando de la *Santiago*, decidió por su cuenta intentar el descubrimiento de nuevas tierras en el Pacífico, a pesar de la opinión contraria de su tripulación. Tras varios meses de navegación sin grandes resultados, y escasos de agua y víveres, se decidió regresar a la Nueva España. Grijalva insistió en intentar el tornaviaje, pero finalmente prevaleció la opinión de navegar rumbo a las Molucas. Las diversas noticias del

final de esta expedición son confusas, pero lo cierto es que la *Santiago* jamás alcanzó la Especiería, y no se supo nada más de ella ni de su tripulación.

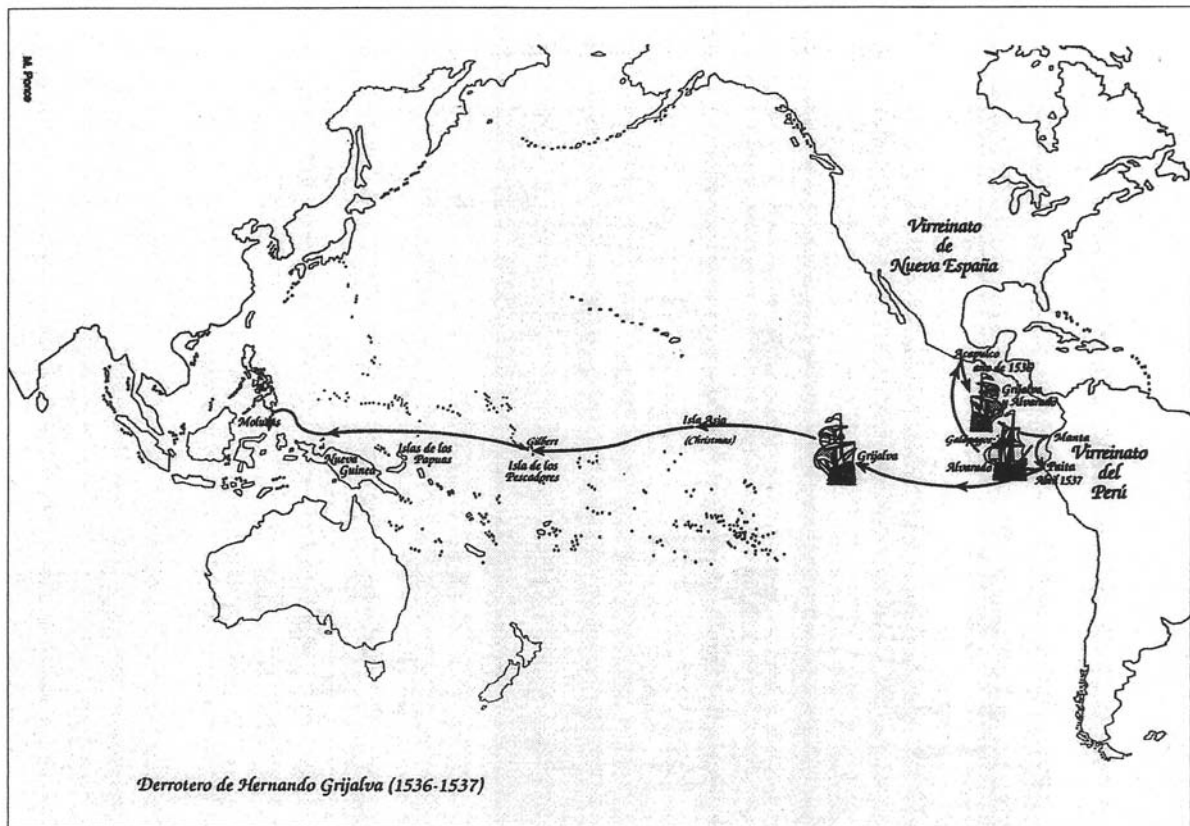


Figura 4. *Derrotero de Hernando Grijalva (1536-1537)*

Fuente: Leoncio Cabrero (coord.), *Historia General de Filipinas*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 2000, p. 154.

La última expedición fallida en la exploración del Pacífico fue la de Ruy López de Villalobos. En 1542, el virrey de Nueva España Antonio de Mendoza (1535-1550) preparó seis embarcaciones, a bordo de las cuales iban, además de los hombres de mar y guerra, cuatro agustinos y cuatro sacerdotes seculares. La flota zarpó en noviembre del puerto de Navidad. Tras una travesía de tres meses por el Pacífico, las naves arribaron a la isla de Mindanao. Permanecieron en el archipiélago de San Lázaro explorando las numerosas islas que lo componían. En 1543 Villalobos tocó en la isla de Leyte, a la que bautizó como Filipina, en honor del príncipe Felipe, futuro monarca como Felipe II. Este nombre acabaría por hacerse extensivo a todo el archipiélago, y ha permanecido hasta nuestros días. Los fuertes temporales dispersaron la flota, y Villalobos acabó en las Molucas, donde a punto estuvo de enfrentarse con los recelosos portugueses. Desde Tidore se intentó una vez más el regreso a Nueva España (mayo de 1545), pero de nuevo el tiempo adverso frustró el viaje de vuelta por

el Pacífico hacia América. Era la sexta vez que se fracasaba en el intento de encontrar la ruta del tornaviaje desde 1522.

La difícil situación en la que se encontraban los restos de la flota obligó a Villalobos a pactar con los portugueses la repatriación de sus hombres, que embarcaron en buques lusos y, por la ruta de la India y África, volvieron a la Península. En 1548, los 144 supervivientes de la expedición ya habían llegado a Lisboa. Villalobos no iba con ellos: había muerto poco después de zarpar, al hacer escala en la isla de Amboina, en las propias Molucas. Murió el viernes santo de 1546, y tuvo el consuelo de ser asistido en la última hora por san Francisco Javier.

2.- La expedición de Miguel López de Legazpi y el tornaviaje de Andrés de Urdaneta (1564-1571)

El desastre de la armada de Ruy López de Villalobos provocó la suspensión de las expediciones desde Nueva España durante dos décadas. Sin embargo, el hecho de no poder acceder a la Especiería seguía preocupando a la Monarquía Hispánica. Andrés de Urdaneta fue quien reactivó el interés por realizar una nueva expedición a través del Pacífico. En 1559 se encontraba en México convertido en fraile agustino. No obstante, tenía experiencia en la navegación hacia la Especiería, pues había participado en la expedición de Jofre García de Loaysa (1525-1527) y había pasado varios años en las Molucas. De sus vivencias en estas empresas nació su convencimiento de que podía encontrar el ansiado tornaviaje, la ruta de vuelta desde el sudeste asiático hasta las costas americanas.³

El virrey de Nueva España, Luis de Velasco (1550-1564), convocó una junta de pilotos residentes en México, ante la cual Urdaneta defendió que no sólo era posible, sino relativamente fácil, navegar el Pacífico de oeste a este. Su seguridad y sus argumentos convencieron a la mayoría de miembros de la junta. El virrey tenía plenos poderes para organizar expediciones de exploración, pero en este caso prefirió consultar antes con el rey Felipe II. El monarca reconoció la importancia de la empresa que se le presentaba, y por Real Cédula de 24 de septiembre de 1559 ordenó a Velasco que se encargara de la organización de dicha expedición. El objetivo de la misma era llegar a las islas de Poniente o Filipinas,

³ Sobre la figura de Andrés de Urdaneta, vid. José de Arteche, *Urdaneta, el dominador de los espacios del Océano Pacífico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1943; Mairin Mitchell, *Friar Andrés de Urdaneta, O.S.A.*, Londres, MacDonal and Evans, 1964; Leoncio Cabrero, *Andrés de Urdaneta*, Madrid, Quorum, 1987; Isacio Rodríguez, *Andrés de Urdaneta, agustino*, Valladolid, Estudio Agustiniiano, 1992; José Ramón de Miguel Bosch, *Urdaneta y su tiempo*, Ayuntamiento de Ordizia, 2008.

evitando a toda costa los territorios incluidos en la demarcación portuguesa según el Tratado de Tordesillas. Por otro lado, el monarca indicaba que “lo principal que en esta jornada se pretende es saber la vuelta, pues la ida se sabe que se hace en poco tiempo”.⁴

Felipe II pidió a Urdaneta que participara en la expedición para poder aportar su experiencia y sus conocimientos *in situ*. Éste aceptó, aunque ya tenía cierta edad y su salud no era la mejor. El plan del agustino no se refería a la conquista de Filipinas, ya que como buen cosmógrafo que era, sabía que el archipiélago caía dentro de la demarcación portuguesa. Lo que proponía Urdaneta era la conquista de la Nueva Guinea y tal vez la de Australia, cuya existencia intuía. Sin embargo, en sus planes se interpuso un antiguo piloto de la expedición de Villalobos, que escribió una carta al rey para convencerle de que señalara las Filipinas como objetivo final de la empresa. Al frente de la expedición se puso a Miguel López de Legazpi, que por entonces era escribano en México. Algunos autores sostienen que Legazpi tenía experiencia en asuntos de guerra, pero no hay datos concluyentes que apoyen esta afirmación.⁵

La expedición comenzó a prepararse en 1560, y en el puerto de Navidad se inició la construcción de las naos *San Pedro* y *San Pablo* y del patache *San Juan*. El reclutamiento de hombres para la empresa fue difícil, ya que ésta despertaba recelos por el fracaso de expediciones anteriores, y hubo que ocultar su verdadero objetivo. Sin embargo, el prestigio de Legazpi ayudó a completar las tripulaciones, aunque hubo que aceptar a todo tipo de individuos. Aún hacía falta una cuarta nave para completar la expedición: fue el patache *San Lucas*, cuyo capitán, Alonso de Arellano, se lo vendió a Legazpi, de manera que se incorporó a la empresa con toda su tripulación.

Cuando todo estaba dispuesto para dar comienzo a la expedición, se produjo un hecho que influyó decisivamente en la suerte del viaje: don Luis de Velasco, gran promotor de la empresa, murió en México en julio de 1564. Al morir el virrey, el visitador don Jerónimo de Valderrama y la Audiencia se hicieron cargo del gobierno, incluyendo la preparación del viaje de Legazpi. En este contexto, el piloto de la expedición de Villalobos contrario al parecer de Urdaneta consiguió convencer a los miembros de la Audiencia de que las Filipinas estaban en la zona de influencia de la Monarquía Hispánica, por lo que la empresa debía dirigirse allí y no a Nueva Guinea. Así pues, se le entregó una instrucción secreta a Legazpi, que sólo debía

⁴ M^a Lourdes Díaz-Trechuelo, *Filipinas....*, p. 53.

⁵ Sobre la figura de Legazpi, vid. José Sanz y Díaz, *Legazpi: el Conquistador de Filipinas*, Barcelona, Patria, 1940; López de Legazpi: *fundador de Manila 1571-1971*, Madrid, Publicaciones Españolas, 1971; José de Arceche, *Legazpi: historia de la conquista de Filipinas*, Zarauz, Icharopena, 1947; Andrew Sharp, *Adventurous Armada: the story of Legazpi's expedition*, Christchurch, N.Z., Whitcombe & Tombs, 1961; Leoncio Cabrero “Miguel López de Legazpi: la conquista de las islas Filipinas”, *Historia* 16, 52, 1980, pp. 56-62.

abrir una vez se encontrara en alta mar. Esto se debía a que Urdaneta podía negarse a participar en una expedición con ese objetivo. En la *Instrucción* no se le daban poderes a Legazpi para conquistar, poblar y fundar ciudades; tampoco llevaba títulos de Adelantado ni gobernador de la tierra, sólo de general de la armada. Pese a estas restricciones, se le decía que “si os pareciere que la tierra es tan rica y de calidad que debáis poblar en ella, poblareis en la parte y lugar que más viéredes que convenga y donde mejor amistad os tuvieren”.⁶

Una vez estuvo todo listo y dispuesto, la armada zarpó del puerto de Navidad el 21 de noviembre de 1564. Cuatro días después, Legazpi abrió el pliego lacrado que le había entregado la Audiencia, en el que se le ordenaba poner rumbo a Filipinas. Reunió entonces a todos los pilotos, frailes y jefes de la tropa, y les comunicó la nueva situación. Andrés de Urdaneta no pudo más que resignarse, pues la flota estaba ya lejos de tierra. Pocos días después la armada sufrió su primer contratiempo: el patache *San Lucas* se separó de la flota para intentar realizar el viaje por su cuenta. En agosto de 1565, casi ocho meses después, apareció en el puerto de Navidad. Según su capitán, habían llegado a Mindanao y, tras varias peripecias, habían cruzado el Pacífico de vuelta a California, dos meses antes de que lo hiciera Urdaneta.

Mientras el patache *San Lucas* realizaba su viaje en solitario, las otras tres naves siguieron su travesía hasta que en enero de 1565 llegaron a las islas de los Ladrones (conocidas posteriormente como islas Marianas). Poco después abandonaron la isla de Guam y en breve llegaron a la isla de Samar, en el grupo de las Bisayas, de la cual tomaron posesión con el ceremonial pertinente. A continuación, Legazpi decidió explorar más islas, ya que no consiguieron de los nativos las provisiones necesarias. Así, tocaron en las islas de Leyte, Limasawa, Camiguín y Bohol. Finalmente, el general decidió poner rumbo a Cebú, adonde la armada arribó en abril de 1565, casi cuarenta y cinco años después de la muerte de Magallanes en la vecina isla de Mactán. Los españoles no fueron bien recibidos por los nativos, que intentaron expulsarlos del puerto. Las naves abrieron fuego de artillería contra los indígenas y, amparado por esta cobertura, desembarcó un destacamento al mando de Martín de Goiti, forzando la huida de los cebuanos al interior de la isla. Legazpi decidió entonces establecer su base de operaciones en la villa de San Miguel, e inmediatamente comenzó a preparar la expedición de regreso a Nueva España, aquella que debía cumplir con el objetivo primordial de la empresa: el descubrimiento del tornaviaje. Así pues, en junio de 1565 zarpó de Cebú la nao *San Pedro*, al mando del capitán Felipe de Salcedo (nieto de

⁶ M^a Lourdes Díaz-Trechuelo, *Filipinas.....*, p. 58.

Legazpi), y con fray Andrés de Urdaneta a bordo. La nave consiguió llegar a Acapulco en octubre, tras seguir el derrotero que el agustino había trazado ya de antemano y que, efectivamente, permitiría a partir de entonces mantener una relación estable y constante entre Filipinas y Nueva España a través de esta ruta, que se mantendría sin variaciones durante más de dos siglos. Tras informar a la Audiencia de México del estado de los expedicionarios en Filipinas, Urdaneta marchó a España para entrevistarse con Felipe II, a quien entregó una carta de Legazpi. Tras cumplir este cometido regresó a México, donde pasó sus últimos días, hasta su muerte el 3 de junio de 1568. De acuerdo con lo expuesto por Urdaneta y Salcedo, las autoridades mexicanas enviaron refuerzos de soldados y provisiones a los expedicionarios en Filipinas: el galeón *San Jerónimo* llegó a Cebú en octubre de 1566, y en agosto de 1567 llegaron otros dos galeones, con más hombres y provisiones, al mando de dos nietos de Legazpi, Felipe y Juan de Salcedo.

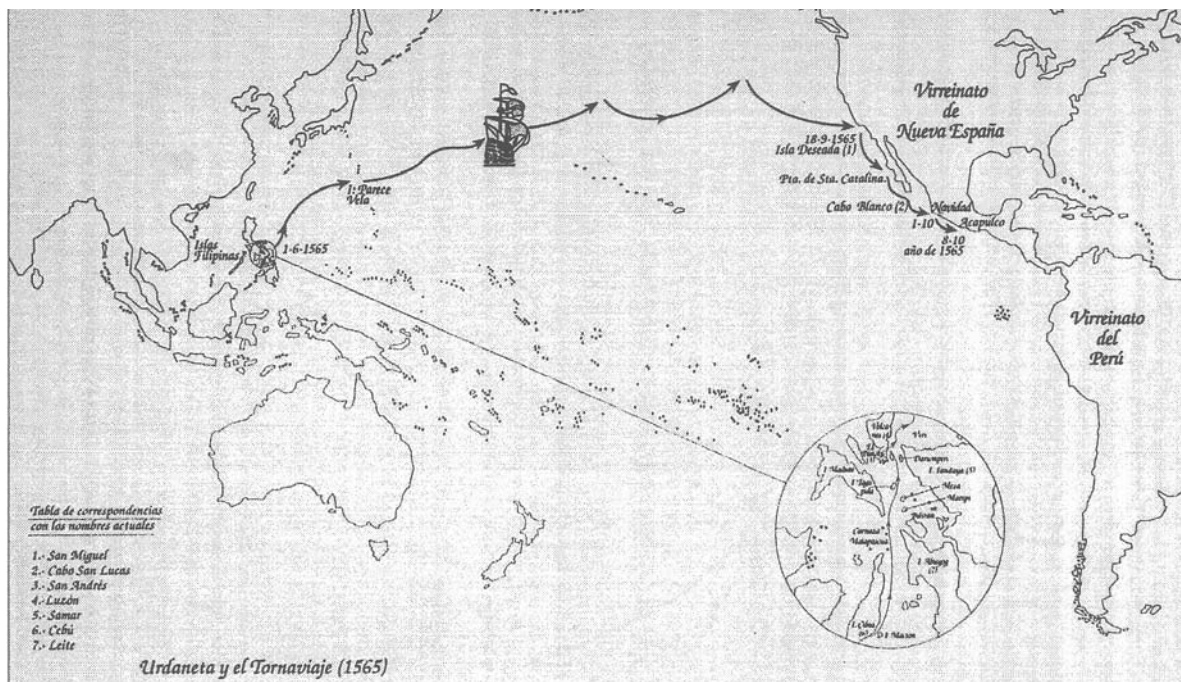


Figura 5. El tornaviaje de Urdaneta (1565)

Fuente: Leoncio Cabrero (coord.), *Historia General de Filipinas*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 2000, p. 154.

En septiembre de 1568 se produjo el primer gran roce con los portugueses de las Molucas. Una potente flota se presentó ante el puerto de Cebú y su comandante instó a Legazpi a retirarse, aduciendo, con razón, que las Filipinas estaban comprendidas en la demarcación de Portugal, según el Tratado de Tordesillas de 1494 y la escritura de Zaragoza de 1529. Tras dos meses de requerimientos cruzados, los lusos decidieron levantar el bloqueo y regresar a la Especiería. Una vez superada esta crisis, Legazpi decidió trasladarse a la isla de

Panay, al noroeste de su posición, donde según los informes de que disponía podría encontrar mayor abundancia de alimentos que le permitieran mantener a la expedición. La conquista de Panay fue dirigida personalmente por el general, acompañado por su nieto Juan de Salcedo, que inició así una brillante carrera militar en Filipinas. Desde Cebú la conquista se extendió hacia las islas vecinas, y en 1570 Salcedo desalojó a los musulmanes de la isla de Mindoro, lo que situó a los españoles a las puertas de la isla de Luzón y de Manila.

Mientras tanto, llegaron a Panay tres navíos más procedentes de Nueva España. Traían por fin una Real Cédula de 14 de agosto de 1569 que confirmaba a Legazpi el título de Adelantado y le autorizaba a fundar ciudades y repartir tierras y encomiendas entre los más distinguidos en la conquista. En esta expedición llegaron también cincuenta matrimonios. Así pues, con la autorización pertinente y la gente necesaria, Legazpi regresó a Cebú y fundó la ciudad del Santísimo Nombre de Jesús (llamada así en honor a una talla del Niño Jesús de la época de Magallanes encontrada durante el primer desembarco), que sustituyó a la antigua villa de San Miguel (1 de enero de 1571). Comenzaba así la colonización hispánica de las islas Filipinas.

3.- Inicios de la colonización: bases políticas y socioeconómicas (1571-1600)

Una vez establecida firmemente la presencia española en Cebú, Legazpi decidió dar el salto a la isla de Luzón, la más grande del archipiélago filipino. Una primera expedición en 1570 no llegó a saldarse con un éxito total, aunque se consiguió tomar el fuerte que protegía la ciudad de Maynilad, controlada por los musulmanes. Finalmente, en abril de 1571 el Adelantado decidió encabezar una nueva expedición contra la ciudad. Tras varios días de navegación y una breve estancia en Mindoro, la flota arribó al puerto de Cavite. Se presentaron entonces emisarios de la ciudad ante Legazpi, y en vista de la experiencia del año anterior, tras varias negociaciones se sometieron a la soberanía española los rajás musulmanes de las poblaciones de Maynilad y alrededores. Una vez conseguido este sometimiento, el 24 de junio de 1571 don Miguel López de Legazpi fundó oficialmente la ciudad de Manila, que se convirtió en la capital de las posesiones españolas en las islas Filipinas: el Reino de Nueva Castilla, dependiente del virreinato de Nueva España.

Una vez fundada la ciudad, era necesario organizarla. Legazpi publicó un bando anunciando que se entregarían parcelas y se repartirían indios a aquellos que se avecindasen en Manila. Según algunos historiadores, se inscribieron unos 250 vecinos –cifra respetable

para la época– y se construyeron 150 casas. Como era normal en el urbanismo colonial hispánico, se reservaron solares para el palacio del gobernador y capitán general, el convento de los frailes agustinos, los templos y los cuarteles.⁷

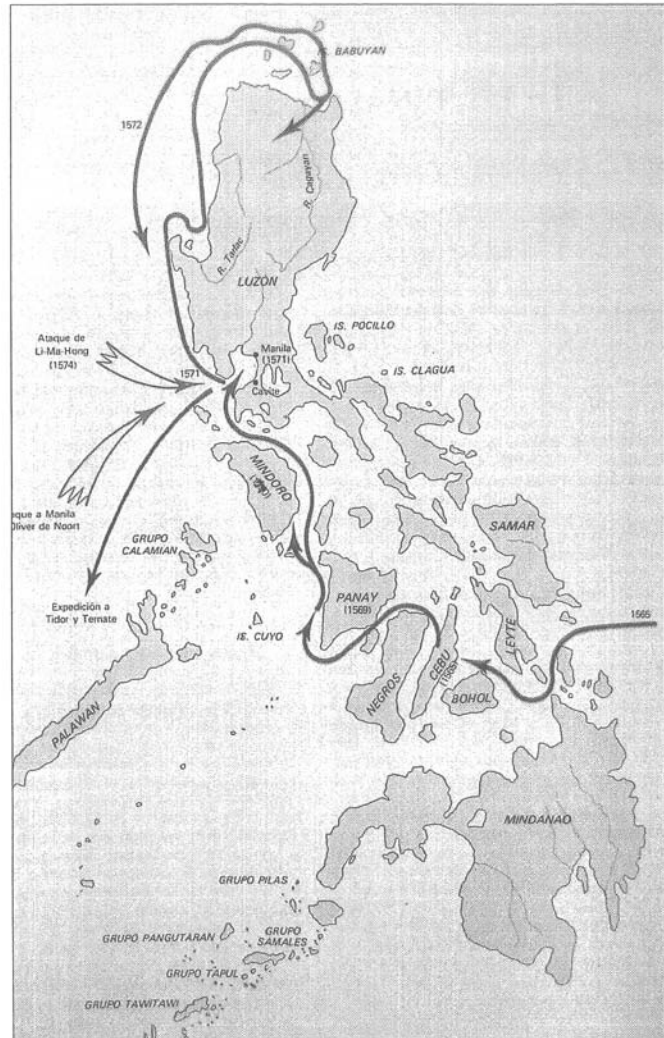


Figura 6. Recorrido de Legazpi desde Samar a Manila (1570)

Fuente: M^a Lourdes Díaz-Trechuelo, “Filipinas en el siglo XVI”, en *Historia General de España y América*, Tomo VII, Madrid, 1982, p. 564.

La organización política de la ciudad de Manila quedó también establecida mediante las ordenanzas dadas por Legazpi el 28 de junio de 1571, haciendo uso de las facultades que le otorgaba su título de Adelantado y Gobernador. Estas ordenanzas rigieron la vida de la ciudad desde entonces hasta el siglo XIX. La ciudad constaba de un Concejo, compuesto por doce concejales, un alguacil mayor y un notario, además de dos alcaldes que encabezaban el gobierno municipal. Todos serían escogidos entre los residentes más destacados de la vecindad. El cabildo estaba facultado para elaborar los reglamentos necesarios para la buena

⁷ *Ibíd.*, p. 73; Antonio M. Molina, *Historia...*, Tomo I, p. 66.

marcha de la república, pero debían obtener la aprobación del gobernador, sin cuya confirmación no tendrían validez. En este sentido, las Ordenanzas de Manila revelan la raíz novohispana de la empresa de Legazpi, cuya hueste fue reclutada en la Nueva España, así como los sucesivos refuerzos enviados a Filipinas. El cabildo manileño nació supeditado al gobernador, ya que la época de máximo esplendor del municipio castellano había quedado ya atrás.⁸

Mientras se daban los primeros pasos en la construcción y organización de Manila, el maestre de campo Martín de Goiti y Juan de Salcedo se dedicaron a ampliar el dominio español sobre la isla de Luzón. En esta empresa destacó especialmente el nieto de Legazpi, que ya había demostrado su valía anteriormente. En una primera expedición incorporó los pueblos ribereños de la Laguna de Bay y penetró hasta la península de Camarines. En una segunda expedición (1572) anexionó las provincias de Ilocos y Cagayán y siguió explorando la costa hacia el norte hasta doblar el cabo Bojeador. También encontró la desembocadura del río Cagayán, que remontó un buen trecho. Finalmente, Salcedo decidió regresar a Manila, al recibir un aviso de que su abuelo se encontraba gravemente enfermo. Al llegar a la capital, el adelantado Miguel López de Legazpi, gobernador y capitán general de las islas Filipinas, había muerto (20 de agosto de 1572). Había dejado toda una labor no sólo de conquista del territorio, sino de organización del mismo.

El establecimiento de los españoles en Filipinas supuso la imposición de un nuevo modelo político, social y económico en el archipiélago. En este último caso, la finalidad de los castellanos fue el aprovechamiento de todos los recursos del país. Para lograrlo se impusieron a los habitantes de Filipinas los mismos mecanismos de sujeción colonial ya ensayados con éxito en América: la encomienda, el tributo y el trabajo.

En su breve gobierno, Legazpi llevó a cabo el primer reparto de encomiendas entre los conquistadores de las islas, pues ésta era una de las peticiones más insistentes de aquéllos, quienes sin duda debían tener en cuenta que la posesión de indios en encomienda era sinónimo de prestigio y elevado estatus social en el seno de la sociedad colonial, tal y como ocurría en América.⁹ Estas peticiones fueron aprobadas en la Corte de Madrid en 1568-1569. Los primeros repartos de encomiendas se realizaron de forma un tanto caótica, ya que muchos

⁸ M^a Lourdes Díaz-Trechuelo, *Filipinas...*, pp. 73-77.

⁹ El mejor estudioso de la encomienda, el tributo y el trabajo en Filipinas es sin duda Patricio Hidalgo Nuchera, *La implantación de la encomienda en Filipinas de la conquista a la primera década del siglo XVII*, Universidad de Córdoba, 1990; *Encomienda, tributo y trabajo en Filipinas (1570-1608)*, Madrid, Polifemo, 1995; “La encomienda en Filipinas”, en Leoncio Cabrero (coord.), *España y el Pacífico: Legazpi*, Vol. 1, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 465-484; “Sistemas para la explotación de las islas: encomiendas, tributos y comercio”, en M^a Dolores Elizalde Pérez-Grueso (ed.), *Las relaciones entre España y Filipinas, siglos XVI-XX*, Madrid-Barcelona, CSIC-Casa Asia, 2002, pp. 75-86.

de ellos tuvieron lugar sin señalar a sus beneficiarios los pueblos donde cobrar sus tributos, debido al tremendo desconocimiento demográfico del territorio ocupado.

En 1571, cuando Legazpi realizó los primeros repartos de nativos entre los miembros de su hueste, la encomienda ya había quedado legalmente reducida a la cesión por parte del rey del tributo de uno o varios pueblos indígenas a un español como premio por sus servicios en la conquista; a cambio, el encomendero se comprometía a defender la tierra y amparar y evangelizar a sus encomendados. Esta transformación jurídica del concepto de encomienda había sido llevada a cabo para limitar las relaciones vasalláticas que se habían establecido entre los conquistadores-encomenderos y sus indios.

La concesión de una encomienda conllevaba la asunción por parte del encomendero de una serie de cargas y obligaciones de cuyo cumplimiento no podía eximirse, so pena de perder la merced recibida. Hasta el primer tercio del siglo XVII, eran cuatro las cargas que gravaban las encomiendas en Filipinas: religiosas, militares, de residencia y agrícolas. El adoctrinamiento de los nativos fue una de las justificaciones esgrimidas para la implantación de las encomiendas en el Nuevo Mundo. En Filipinas, el beneficiario de un repartimiento de indios debía pagar al cura doctrinero cien pesos y cien fanegas de arroz al año. De los indios pacíficos (fieles e infieles) se cobraría el tributo entero; y de las encomiendas sin doctrina tan sólo la tercera parte, guardando lo restante en caja aparte para invertirlo en hospitales y donativos. La segunda carga consistía en la defensa de la tierra y el amparo de los naturales. Los encomenderos debían disponer de armas y caballos en proporción a las rentas de sus encomiendas. En tercer lugar, los encomenderos debían residir en la cabecera de la provincia (alcaldía mayor o corregimiento) en que se encontraran sus respectivas encomiendas, pero tenían prohibido hacerlo en éstas debido a los daños y molestias que ello podía acarrear a los nativos. Si las religiosas, militares y de residencia eran cargas comunes al régimen de las encomiendas en todas las Indias, la agrícola se puede considerar como atípica y particular a la gobernación de Filipinas. Para evitar la falta de alimentos de los primeros años de la conquista, las encomiendas debían concederse con la carga de que sus beneficiarios labrasen e hiciesen labrar a los naturales. Sin embargo, la implementación real de esta medida se haría a través de las tasaciones de los tributos de las encomiendas, imponiendo parte de su pago en especie para así mantener abastecido el mercado interno de las islas.

El tributo estuvo muy ligado a la encomienda, ya que su cobro se vehiculó a través de ella. Consistía en un impuesto que pagaban los nativos en reconocimiento de señorío. Legazpi tasó el tributo en ocho reales anuales, a pagar en los productos de los que dispusieran los indígenas. En 1589 se aumentó en dos reales (el llamado situado real). Al mismo tiempo, para

evitar el acaparamiento de productos que realizaban los encomenderos y que motivó una brutal subida de precios en la década de 1580, la Corona permitió a los nativos satisfacer el tributo a su elección tanto en dinero como en especie. Las consecuencias negativas de esta medida pronto se hicieron notar: los nativos prefirieron pagar en dinero, ya que les resultaba mucho más fácil conseguirlo comerciando con los *sangleyes*, lo que produjo cierto abandono de las labores agrícolas y ganaderas, lo que a su vez condujo al desabastecimiento de las islas y a la salida de plata hacia China para comprar alimentos. En 1602 se produjo una rectificación, y se obligó a los indígenas a que al menos la mitad del tributo fuese pagada en especie, y la otra mitad a libre elección. Al mismo tiempo, en la nueva tasación de los productos llevada a cabo en 1604 éstos fueron tasados a un precio muy bajo, de modo que para satisfacer un tributo de diez reales —una cantidad nada elevada—, los nativos debían poner mayor cantidad de producto. De esta forma se conseguía abastecer el mercado y regularizar los precios: era una manera de forzar a una economía a producir para el mercado a través de la fiscalidad.

Además de la encomienda y el tributo, hay que mencionar dos mecanismos de la explotación colonial impuestos sobre los nativos de Filipinas. En primer lugar, los servicios personales, que allí recibían el nombre de *polos*. La instauración de la prestación personal obligatoria se vio facilitada por la existencia de formas de compulsión laboral similares en la época prehispánica. En Filipinas, los trabajos que debían realizar los indios incluían los cortes de madera, la fabricación de navíos y las bogas, todos ellos trabajos necesarios para la comunicación y el transporte en un territorio insular. A diferencia de otras zonas nucleares de la Monarquía Hispánica, en Filipinas estos servicios personales duraron hasta el final del régimen colonial, ya que el reducido número de españoles implicó una escasa competencia por la mano de obra indígena. Los abusos a que eran sometidos los nativos motivaron la regulación de los *polos*, primero en 1592 por el gobernador Gómez Pérez Dasmariñas y posteriormente en 1609, con motivo de una regulación de la institución laboral del repartimiento en el Nuevo Mundo. Sin embargo, la guerra contra los holandeses arruinó esta legislación, al imponerse sobre los nativos un ritmo más fuerte en sus trabajos a favor de la defensa de las islas.

El último elemento de la economía interna de las islas que representaba también una forma de explotación colonial fueron las denominadas *balandas*. Consistían en una doble imposición a los indígenas: por un lado, la compra a precio de mercado de mercancías españolas y, por otro, la venta forzosa a los españoles y a precio de arancel de mercancías

propias, principalmente el arroz. La diferencia entre precios constituía el pago de un verdadero impuesto, que debía añadirse a lo que se pagaba en forma de tributo.

Los tributos, los *polos* y las *balandas* tenían una característica en común: eran un mecanismo de coerción fiscal en la medida en que, a través de ellos, se producía una apropiación por parte de la administración colonial de la diferencia entre precios de mercado y precios de arancel. Mediante este sistema, se pudo hacer frente al reto del suministro de la ciudad de Manila y la continuidad de la economía del galeón. Por otro lado, hay que resaltar dos hechos importantes: primero, que los tributos y los *polos* de los nativos fueron canalizados hacia los españoles a través de las estructuras sociales prehispánicas existentes; y segundo, que la inserción de los antiguos principales como administradores locales facilitó el dominio hispánico de casi todo el archipiélago. En definitiva, los conquistadores aprovecharon, igual que en el resto del Imperio, las estructuras de poder nativas para controlar a la población.

Así pues, está claro que la presencia hispana en Filipinas llevaba aparejada la explotación de la población nativa. No obstante, también es cierto que hubo voces que se posicionaron en contra de esta situación, especialmente provenientes del estamento eclesiástico. Fueron los religiosos los protagonistas de la crisis que estalló poco después de la conquista dentro del grupo colonizador. La defensa del indígena en Filipinas fue un hecho fundamentalmente político, desde el momento en que, protegiéndolo, se limitaba la autonomía de otros competidores del grupo colonizador. Aparte del papel del clero, las dos instituciones clave encargadas de la defensa de los nativos fueron el *protector de indios* y las *visitas a la tierra*. La primera fue creada oficialmente en Filipinas en 1589, y recayó en la figura del primer obispo de las islas, el dominico fray Domingo de Salazar. Sin embargo, como su labor protectora chocó con la lógica colonial, la institución se desarticuló rápidamente. Paulatinamente y en un breve espacio de tiempo (1589-1599), la labor práctica del protector de indios fue socavada en detrimento de intereses coloniales superiores: en Filipinas era absolutamente necesaria la explotación de los nativos para el corte de madera y para el remo de las embarcaciones que unían las diferentes islas, más aún en una época (principios del siglo XVII) en la que los holandeses amenazaban con tomar Manila. En cuanto a la visita a la tierra, hay que señalar que, a pesar de estar legislado por la Audiencia en sus ordenanzas de 1596 que las visitas se realizaran anualmente, en el periodo que va de 1565 a 1608 sólo se proyectaron siete, de las que únicamente se finalizaron completamente tres.

Patricio Hidalgo Nuchera señalaba que el fracaso de las instituciones del protector de indios y las visitas a la tierra en Filipinas radicaba en el hecho de que, debido a su pertenencia

al grupo colonizador, protectores y visitantes, más que impugnar el sistema colonial, lo que intentaban era que la explotación de los nativos no alcanzase un grado tal que impidiese la reproducción del sistema, ya fuese por la destrucción del aparato productivo o por la simple huida o rebelión de sus miembros. Por otro lado, el mismo autor negaba la idea de que el régimen español en las islas fuera ineficiente. Al contrario, consideraba que con unos costes mínimos (escasa burocracia, máxima movilización de recursos para el galeón), la administración española logró maximizar los beneficios de la economía de intermediación.¹⁰

Este tipo de economía fue representada por el llamado Galeón de Manila, que durante más de dos siglos unió los mercados americanos (y por extensión, europeos) y asiáticos (especialmente China).¹¹ Las relaciones comerciales entre chinos y filipinos habían empezado antes de la llegada de los españoles. En 1572 llegaron tres embarcaciones chinas (llamadas *juncos*) a Manila llevando muestras de sus mercancías para conocer el gusto de sus potenciales clientes españoles. El mecanismo de los vientos condicionaba los viajes de los barcos chinos, que llegaban a la capital filipina en mayo o junio, por lo que los comerciantes manileños debían apresurarse para realizar sus compras y cargar las mercancías en el galeón. El primer envío se despachó hacia México en 1573, inaugurando así esta vía comercial, que se convertiría en la más duradera de la historia. En este sentido, la vida económica de la colonia dependió durante mucho tiempo en la suerte de la nao enviada anualmente hacia América. Se produjo algún intento de comerciar también con el Perú, pero las quejas de los comerciantes de Sevilla provocaron que, en 1593, se prohibiera a todo residente en América comerciar con Filipinas, concediendo el monopolio del comercio con Oriente a los vecinos de Manila, que cada año podrían enviar a Nueva España mercancías por un valor máximo de 250.000 pesos, pudiendo retornar el doble de esta suma en plata acuñada o en barras. Para asegurar este privilegio, cada año viajarían desde el archipiélago filipino a América dos embarcaciones reales donde se podrían cargar las mercancías propiedad de los vecinos manileños, que debían acompañarlas para evitar fraudes y el uso de testaferreros. Así pues, el tráfico quedó limitado a Manila, como puerto de salida, y Acapulco como puerto de llegada.

Después de la muerte de Legazpi y hasta finales de siglo, la colonia filipina se enfrentó a numerosas dificultades que, en más de una ocasión, hicieron peligrar su misma continuidad. En este sentido, el siglo XVI fue para las islas Filipinas un tiempo difícil, con un

¹⁰ Patricio Hidalgo Nuchera, “La encomienda en Filipinas...”, p. 484.

¹¹ La obra clásica por excelencia sobre el Galeón de Manila es la de William Lytle Schurz, *El galeón de Manila*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1992.

asentamiento precario y grandes dificultades en todos los aspectos. Uno de los primeros problemas que se plantearon fue la existencia de tensiones con los portugueses. Éstos habían iniciado su implantación en Asia en zonas cercanas al archipiélago, como Goa, Macao o las Molucas, a través de la navegación africana. Castilla eligió el camino contrario para llegar al Extremo Oriente, pero finalmente acabó coincidiendo con Portugal en la misma zona. Esto provocó una tensión entre ambas comunidades, ya que los portugueses temían que la llegada de los castellanos acabara con sus empresas comerciales, debido a la desconfianza de las autoridades, especialmente de China. Estas tensiones se suavizaron notablemente a partir de 1581. En 1580, Felipe II accedió al trono portugués. A través de Filipinas pidió a sus nuevos súbditos en la zona que se sometieran a su soberanía. Los recelos que pudieran tener los portugueses pronto quedaron disipados, ya que se mantuvo la diferenciación de reinos. No obstante, la unión de coronas sí favoreció el comercio entre Macao y Manila, ya que redundaba en un beneficio para ambas partes.

Estas tensiones iniciales entre portugueses y castellanos entorpecían la evangelización en Asia. El objetivo principal en el horizonte era China, mientras Japón, la India y las Filipinas se consideraban pasos intermedios, plataformas de salto hacia el Celeste Imperio. Como apuntaba Juan Gil, “el Japón no era nada más que el pretexto, mientras que en el continente, poblado de civilizaciones milenarias, se escondían grandísimos arcanos y misterios que atraían por igual a religiosos y seglares”.¹² De todas maneras, mientras no se producía el paso definitivo a China, en Japón las diferentes órdenes religiosas rivalizaban por llevar adelante la evangelización, para lo cual cada orden ponía en práctica unas estrategias diferentes. La Compañía de Jesús, la primera en instalarse, se centraba en la conversión de aristócratas, y procuraba mantener una prudente relación con los *daimios* y el *shogun*. Por su parte, dominicos, agustinos y especialmente franciscanos pretendían poner en práctica una nueva manera de evangelización, acercándose al pueblo llano y llevando a cabo gran cantidad de bautismos, además de promocionar la construcción de iglesias, pese a las prohibiciones existentes. Estas actuaciones, unidas a otras circunstancias, desembocaron en el martirio, en 1597, de frailes y cristianos en Japón, con la consiguiente indignación de los jesuitas, temerosos de perder lo que habían conseguido con tanto esfuerzo.

Por otro lado, hay que tener en cuenta la difícil continuidad de la comunidad española de Manila durante estos primeros tiempos de la colonia, y aún en algunos momentos del siglo XVII. La capital de archipiélago se podría definir bajo tres aspectos. En primer lugar, como

¹² Juan Gil, *Hidalgos y samurais. España y Japón en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Alianza, 1991, p. 32.

una comunidad exótica de población inestable. La población española de Filipinas se concentró en el área de Manila y constituyó siempre el grupo minoritario, dentro de una mezcla étnica que convirtió a la ciudad en la más exótica del dominio colonial español en su conjunto. Fue sin duda uno de los experimentos más originales de convivencia multiétnica dentro del mundo conocido por los occidentales. En Manila, filipinos, chinos, japoneses, españoles europeos y españoles americanos, indígenas americanos y negros, no vivieron completamente juntos, pero sí habitualmente cercanos. En segundo lugar, Manila era una comunidad con graves problemas de adaptación al medio natural, pues sus integrantes no estaban acostumbrados a las manifestaciones espectaculares de las fuerzas de la Naturaleza (terremotos, incendios, huracanes, aguaceros...), que eran desconocidas, al menos con esa intensidad. A esa naturaleza hostil y extraña se unieron otros elementos, como las dificultades de adaptación a una dieta desconocida, las amenazas potenciales internas (levantamientos de sangleyes) y externas (musulmanes, chinos, holandeses e ingleses). En tercer lugar, Manila era una comunidad amenazada que demandaba constantemente pobladores para asegurar su continuidad.¹³

Así pues, el siglo XVI representó todo un desafío para la supervivencia de la colonia Filipina, no sólo por los problemas de subsistencia, sino porque la zona representaba también una frontera de la catolicidad y, al mismo tiempo, una frontera entre dos imperios, el castellano y el portugués. Pese a todo, la colonia pudo sobrevivir y encarar la siguiente centuria con mayores garantías, especialmente a partir de la década de los noventa, cuando el poder real comenzó a intervenir de forma más directa, con la llegada del gobernador Gómez Pérez Dasmariñas, que llevaba consigo un paquete de medidas económicas, sociales y políticas que consiguieron estabilizar la situación.

Por otro lado, fue en este periodo finisecular cuando se estableció la organización que, en esencia, se mantendría durante la mayor parte del periodo colonial español, con pequeñas variaciones en poco más de tres siglos. A Legazpi le sucedió como gobernador interino Guido de Lavezaris (1572-1575), a la sazón gobernador de la comunidad de Cebú. Durante los casi tres años en que ocupó el cargo continuó la labor de “pacificación” y control del archipiélago. En noviembre de 1574 tuvo que hacer frente a uno de los primeros grandes peligros para la colonia española. Una flota de unas sesenta embarcaciones al mando de Limahong (pirata o “aventurero” chino) intentó conquistar Manila, donde por entonces residían apenas setenta españoles. Pese a su reducido número, con la colaboración de los nativos se consiguió

¹³ Antonio García-Abásolo, “Formación de las Indias orientales españolas: Filipinas en el siglo XVI”, en Leoncio Cabrero (coord.), *Historia general...*, pp. 198-204.

rechazar el ataque y obligar a huir a los chinos. No obstante, éstos siguieron hostigando la costa de Luzón, y llegaron a establecerse temporalmente en la provincia de Pangasinán, al norte de la capital. El gobernador Lavezaris reunió tropas en los meses siguientes, hasta que en el verano de 1575 una fuerza expedicionaria al mando de Juan de Salcedo expulsó definitivamente a los invasores.

Poco después de este suceso, en agosto de 1575, llegó a Manila el doctor Francisco de Sande, oidor de la Real Audiencia de México, para relevar a Guido de Lavezaris como gobernador y capitán general de las Filipinas. Llevaba consigo una Real Cédula de junio de 1574 por la cual se disponía que las islas dependieran en lo gubernativo del virrey de Nueva España y en lo judicial de la Audiencia de México. Sande tuvo un papel fundamental en la historia de Filipinas, ya que con él comenzó realmente la labor propiamente administrativa en el archipiélago con la elaboración de las primeras ordenanzas para el funcionamiento de la Real Hacienda, que tuvieron una larga vida a lo largo de todo el periodo colonial.

En 1577, el sultán Sirela de Borneo se presentó en Manila para solicitar ayuda al gobernador para recuperar su trono, que le había sido arrebatado por su hermano, a cambio de convertirse en vasallo de la Monarquía Hispánica. El doctor Sande aceptó la proposición y a principios de 1578 se llevó a cabo con éxito la operación militar en Borneo, con el propio gobernador al mando. De vuelta a Manila, una parte de la flota al mando del capitán Esteban Rodríguez de Figueroa se desvió hacia Mindanao y Joló para establecer los primeros contactos con esta parte del archipiélago. Tras algunos combates, el sultán local se vio obligado a rendirse y juró lealtad al monarca español.

Francisco de Sande fue sustituido en 1580 por Gonzalo Ronquillo de Peñalosa, a la sazón alguacil mayor de la Real Audiencia de México. Éste había firmado una capitulación con la Corona por la cual se comprometía a llevar a las islas un contingente de población de 600 españoles, entre militares y seglares, de los cuales al menos doscientos debían ser casados, con sus mujeres e hijos, para poder garantizar la continuidad de la comunidad española de Manila y plantear la expansión colonizadora. En compensación, Ronquillo era nombrado gobernador y capitán general de las Filipinas con carácter vitalicio. Esta capitulación respondía a la necesidad de mantener una corriente de población entre México y Filipinas suficiente para asegurar la viabilidad de la colonia en el archipiélago. Por regla general, los contingentes más numerosos de pobladores y soldados se embarcaron acompañando a los gobernadores, ya que era entonces cuando las flotas iban mejor equipadas y estaban formadas por un mayor número de navíos. Además, los propios gobernadores se encargaban de la preparación de la expedición, poniendo especial interés en llevar gente de asiento para

consolidar la presencia española en las islas. Por ejemplo, en 1575 Francisco de Sande estuvo casi tres meses en Acapulco supervisando los preparativos de la flota antes de partir hacia Filipinas.¹⁴

Pese a los intentos de cumplir con una política de poblamiento que resultara eficaz, lo cierto es que existían grandes dificultades. En general, los españoles que iban desde España a Filipinas estaban mejor valorados como pobladores que los criollos y los españoles que iban desde Nueva España. Por otro lado, el paso por el virreinato de Nueva España en el camino entre la Península Ibérica y el archipiélago filipino podía tener una influencia negativa sobre los contingentes de población que se dirigían a la colonia asiática. México era una zona rica y en expansión, mientras que las noticias que llegaban de Filipinas no eran nada halagüeñas. La comparación entre lo bueno que se veía y lo malo que se presagiaba acababa en muchas ocasiones en un asentamiento irregular en Nueva España, saltándose los controles que las autoridades implantaban para evitar esta situación. Para evitar esto, el gobernador Gonzalo Ronquillo decidió que su grupo de pobladores evitara el trayecto Veracruz-Acapulco, de manera que la expedición salió de Sanlúcar de Barrameda con rumbo a Cartagena de Indias, para después pasar a Panamá y hacer viaje a Acapulco, desde donde zarparían rumbo a su destino final. Poco después, el propio Ronquillo propuso que el virreinato del Perú fuera el lugar de abastecimiento de pobladores para Filipinas, en detrimento de la Nueva España: “Tengo por muy importante al servicio de Su Majestad y al bien y aprovechamiento dese reino y deste que se frecuentase la navegación y carrera de aquí al Pirú, porque desta suerte Su Majestad podría traer número de gente en estas islas, con brevedad, a poca costa suya, escusando la mucha que hace con la que viene de Nueva España y la que yo truxe”.¹⁵ Esta propuesta no tuvo futuro, y el contacto entre Filipinas y Perú se mantuvo hasta que la Corona decidió eliminarlo en 1587.

Durante los últimos años del siglo XVI siguieron los esfuerzos de la Corona española para enviar gente a Filipinas. En los aportes pobladores de fin de siglo se percibe la presencia de mujeres entre los pasajeros al archipiélago, lo que significa que fueron años de migración familiar, consecuencia de los objetivos pobladores de las expediciones posteriores a la de Ronquillo. La emigración más familiar de todo el periodo colonial en Filipinas corresponde a los últimos años del siglo XVI, y se puede extender hasta aproximadamente los años treinta del siglo XVII, es decir, cuando realmente era más necesaria para el asentamiento español en

¹⁴ Antonio García-Abásolo, “Formación de las Indias...”, pp. 169-205.

¹⁵ Cit. por *Ibíd.*, p. 183.

Filipinas. De todas formas, conviene dejar claro que las mujeres españolas de la comunidad de Manila fueron escasas y las autoridades así lo hicieron notar con frecuencia.¹⁶

Durante el gobierno de don Gonzalo Ronquillo de Peñalosa (1580-1583) se produjeron también algunos sucesos de considerable importancia. El gobernador siguió combatiendo militarmente tanto en el interior como en el exterior del propio archipiélago. En 1581 tuvo que volver a auxiliar al sultán Sirela de Borneo. Poco después debió hacer frente a un intento de invasión de un contingente de japoneses dirigido por el aventurero Tay Fusa, que finalmente fue rechazado. Otra cuestión que abordó Ronquillo fue el restablecimiento de las relaciones con China, que habían quedado suspendidas en tiempos de su antecesor, el doctor Francisco de Sande. No obstante, entre la comunidad española existía cierta preocupación por el creciente número de inmigrantes y mercaderes chinos. Para intentar calmar los ánimos y controlar la situación, el gobernador decidió establecer en 1581 el denominado Parián (*mercado* en chino), un sector de la ciudad de Manila donde, por disposición legal, debía residir y dedicarse al comercio la comunidad china. Al mismo tiempo, al estar concentrados, se facilitaba su vigilancia.¹⁷ Finalmente, una cuestión política fundamental que debió resolver el gobernador Ronquillo fue la de hacer efectiva la unión de las coronas ibéricas en el Extremo Oriente. Para ello, preparó una expedición de auxilio a las Molucas, y llegó a conquistar la isla de Ternate, pero no pudo mantener el control debido a una epidemia de beriberi entre las tropas, que obligó a la expedición a regresar a Filipinas.

3.1. La primera organización religiosa del archipiélago y el Sínodo de Manila

Pese a esta importante labor de gobierno, lo más destacado durante la gestión de don Gonzalo Ronquillo de Peñalosa fue la primera organización religiosa del archipiélago y el inicio del llamado Sínodo de Manila. En 1581 llegó el primer contingente de misioneros de la Compañía de Jesús. Para entonces, en Filipinas ya se habían establecido otras dos órdenes religiosas. Los agustinos habían sido los primeros en llegar, ya que formaban parte de la expedición colonizadora de Miguel López de Legazpi. En este sentido, hay que recordar que

¹⁶ *Ibíd.*, p. 184.

¹⁷ Antonio García-Abásolo, “Relaciones entre españoles y chinos en Filipinas: siglos XVI y XVII”, en Leoncio Cabrero (coord.), *España y el Pacífico: Legazpi*, Vol. 2, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 231-250; “La difícil convivencia entre chinos y españoles en Filipinas”, en GARCÍA Manuela Cristina Bernal, Luis Navarro García y Julián Bautista Ruiz Rivera (coords.), *Elites urbanas en Hispanoamérica: de la conquista a la independencia*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005, pp. 487-494; “Los chinos y el modelo colonial español en Filipinas”, *Cuadernos de Historia Moderna*, X, 2011, pp. 223-242; Juan Gil, *Los chinos en Manila. Siglos XVI y XVII*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau, I.P., 2011; Manel Ollé, “La formación del parían de Manila: La construcción de un equilibrio inestable”, en Pedro San Ginés Aguilar (ed.), *La investigación sobre Asia-Pacífico en España*, Granada, Universidad de Granada, 2007, pp. 27-49.

el propio Andrés de Urdaneta era miembro de la orden agustiniana. El sucesor de Legazpi como gobernador, Guido de Lavezaris (1572-1575), escribió a Felipe II reclamando la presencia de más misioneros, especialmente jesuitas (a quien él llamaba teatinos, error común en los primeros años de existencia del Instituto ignaciano), cuya buena labor había observado personalmente en la India.¹⁸ En consecuencia, el rey instó al virrey de la Nueva España, Martín Enríquez de Almansa, que se encargara de las gestiones para cumplir esta petición. Así pues, en 1577 los franciscanos decidieron instalarse en el archipiélago, aunque su intención, más que ninguna otra orden, era la de pasar a China y predicar en aquel gran imperio. Por su parte, el provincial de la Compañía de Jesús en México, Pedro Sánchez, atendió a la petición del virrey planteando la cuestión en la congregación provincial de 1577, donde se decidió que el procurador de la provincia debería consultarlo en Roma con el general Everardo Mercuriano (1572-1580). Éste aceptó enviar a dos padres y dos hermanos a las Filipinas, pero no con la intención firme de abrir una misión permanente, sino más bien para asistir a los pocos españoles allí presentes, además de familiarizarse con el territorio y enviar un informe que debería ser estudiado para decidir un curso de acción en consecuencia.¹⁹ Por otro lado, en 1579 Felipe II decidió que la evangelización de Filipinas estaba ya suficientemente avanzada como para llevar a cabo la erección de una sede episcopal en Manila. El elegido para la mitra fue el dominico fray Domingo de Salazar, experimentado misionero en México.²⁰ Antes de partir de Madrid hacia Filipinas pidió que le acompañaran algunos jesuitas, que le serían proporcionados una vez llegado a Nueva España. Desde allí partió en la expedición que llevó a los primeros jesuitas en 1581. Pese a la presencia del obispo Salazar, el primer contingente de dominicos no llegó hasta 1587, y la instauración de la provincia dominica del Santísimo Rosario de Filipinas no se produjo formalmente hasta 1592. La última orden en llegar fue la de los agustinos recoletos, ya en 1606.²¹

Por su parte, el obispo fray Domingo de Salazar impulsó la celebración del primer sínodo episcopal de la historia de Filipinas, conocido como el Sínodo de Manila (1582-1586).

¹⁸ Guido de Lavezaris a Felipe II, Manila, 29 de junio y 30 de julio de 1573, cit. por Francisco Colín, *Labor Evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús. Fundación y progresos de su provincia en las Islas Filipinas. [...] Nueva Edición ilustrada con copia de notas y documentos para la crítica de la Historia General de la Soberanía de España en Filipinas por el P. Pablo Pastells, S.I.*, 3 vols., Barcelona, Heinrich y Compañía, 1900-1902, Tomo I, pp. 162 y 166. En adelante, esta obra será citada simplemente como Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*

¹⁹ Horacio de la Costa, *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1967, p. 5.

²⁰ Para conocer la vida y la actividad del obispo Salazar, vid. Manel Ollé, *Estrategias filipinas respecto a China: Alonso Sánchez y Domingo Salazar en la empresa de China (1581-1593)*, Tesis doctoral, Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, 1998, pp. 348-367.

²¹ Lucio Gutiérrez, *Historia de la Iglesia en Filipinas (1565-1900)*, Madrid, Mapfre, 1992, pp. 47-66.

Ya desde los primeros años de la colonización los problemas económicos y la viabilidad de la nueva colonia fueron una preocupación constante. Especialmente intensa fue esta década de 1580, cuando se planteó en las islas todo un debate sobre la legitimidad y la viabilidad de la presencia castellana en Filipinas. En la década anterior, el establecimiento de los primeros colonos había provocado un grave desequilibrio económico y alimentario en el archipiélago, debido a la repentina irrupción de un grupo de población consumidora e improductiva que no sólo debía alimentarse, sino que además pretendía extraer impuestos de una economía indígena basada en la subsistencia.²² Esta primera crisis provocó un conflicto entre el clero y los conquistadores por la explotación de la mano de obra nativa. La problemática del lascasianismo estaba muy presente, ya que la mayoría de los primeros colonizadores (tanto laicos como religiosos) provenían del espacio colonial americano, por lo que conocían de primera mano los problemas denunciados por Bartolomé de las Casas y otros.²³ El propio obispo Salazar era un firme partidario de sus tesis, y ya se había destacado como un gran defensor de los indígenas en su estancia previa en Nueva España.²⁴

En el Sínodo de Manila no se trataron sólo cuestiones religiosas, sino que se abordó la problemática existente en las Filipinas en todas sus vertientes: económica, social, religiosa y política. Según José Martínez Millán, el Sínodo sólo puso al descubierto “las contradicciones entre los intereses económicos de los conquistadores y las aspiraciones espirituales de los misioneros, entre los proyectos políticos de la Monarquía y los ideales espirituales de Roma”.²⁵ En este sentido, es destacable el hecho de que en 1586 se convocaron unas Juntas Generales de Filipinas en el marco del propio Sínodo, que redactaron diversos memoriales

²² José Martínez Millán, “La crisis del “partido castellano” y la transformación de la Monarquía Hispana en el cambio de reinado de Felipe II a Felipe III”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 2003, Anejo II, pp. 11-38.

²³ Uno de los debates más apasionantes de la historia colonial hispanoamericana es el de la discusión respecto de la legitimidad de la Corona española a la conquista de las Indias, con el dominico Fray Bartolomé de las Casas (1476-1566) como principal figura, en virtud de su exitosa campaña política e intelectual destinada a reorientar la acción de la colonización; debate del que sin duda se valió en sus primeros tiempos la propia Monarquía Hispánica para templar los deseos de los primeros encomenderos y someterlos a su disciplina política. Sin embargo, uno de los aspectos de la póstuma victoria del Padre Las Casas fue el cuestionamiento moral de los hechos políticos y las circunstancias económicas de la temprana administración colonial en la América Hispana, suscitado en el interior de la jerarquía eclesiástica y las órdenes religiosas, y en los propios conquistadores y sus descendientes. A través de la llamada doctrina de la “restitución”, sus hermanos de hábito, Fray Domingo de Santo Tomás, Fray Tomás de San Martín y el propio arzobispo de Lima, Fray Jerónimo de Loaysa, lograron forjar una conciencia de culpa en los primeros conquistadores y colonos beneficiados con tesoros, tierras y servicio de indios. Así, la presión ejercida por la Iglesia para llevar a cabo la “restitución” se daba a través de la prédica, pero sobre todo a través de la administración sacramental regulada en los “Avisos o Reglas para confesores”, cuyos antecedentes se remontaban a instrucciones de este carácter de mano del propio Las Casas (en 1552) y posteriores, como las peruanas redactadas por el arzobispo Loaysa en 1560 y sancionadas por el II Concilio Limense de 1567. Al respecto, vid. Rubén Vargas Ugarte, S.I., *Historia General del Perú*, Lima, 1971, Vol. II, pp. 178-179.

²⁴ Manel Ollé, *Estrategias filipinas...*, pp. 353-355.

²⁵ José Martínez Millán, “La crisis del partido castellano...”, p. 14.

dirigidos al rey Felipe II con peticiones de regulación de los más variados aspectos de la vida en el archipiélago. Las más importantes fueron de índole económica y social, especialmente en lo relativo a la explotación de los indígenas. Por otro lado, se llegó a cuestionar la propia organización política de la colonia, al pedirse la abolición de la primera Audiencia, que había traído más problemas de los que había ayudado a resolver, como veremos a continuación. Estos documentos fueron entregados en la Corte por Alonso Sánchez en 1588, que fue elegido como procurador de la colonia. La Corona aceptó la mayoría de las propuestas, y ordenó la vida económica de la colonia mediante la regulación del comercio con China y Nueva España. Por otra parte, se ratificaron los derechos de los nativos: se prohibió su esclavización y se garantizaron los medios para su correcta evangelización. Las disposiciones tomadas por el rey y sus consejeros llegaron a las Filipinas en 1590, y a partir de entonces la vida en el archipiélago estuvo más y mejor regulada.²⁶

3.2. Una colonia inmadura. Dificultades en la organización interna de la colonia

El gobernador Gonzalo Ronquillo de Peñalosa murió en febrero de 1583, y le sucedió de forma interina su sobrino Diego Ronquillo, a quien había nombrado sucesor, previa autorización real. En el funeral se produjo un hecho singular: durante el velatorio en la iglesia de San Agustín, debido a la gran cantidad de cirios encendidos, se inició un fuego que se propagó rápidamente por toda la ciudad, que quedó prácticamente arrasada. En este estado encontró la ciudad a su llegada en mayo de 1584 el nuevo gobernador don Santiago de Vera, antiguo alcalde de México. Traía consigo un Real Cédula de 1583 por la cual se establecía la Real Audiencia de Manila, compuesta por un presidente (que era el propio gobernador), tres oidores y un fiscal. La instauración de este tribunal respondía a las demandas elevadas al rey por diversos sectores de la sociedad manileña, entre ellos el obispo Salazar o el propio gobernador interino Diego Ronquillo. Se esperaba que la Audiencia ayudaría a castigar de forma más eficaz los abusos de los encomenderos y otros funcionarios, además de comportar una administración de la justicia más rápida y eficiente, ya que no habría que remitir los pleitos ni recurrir a la Real Audiencia de México. De esta manera, Filipinas dejaba de estar ligada judicialmente a Nueva España.

Cumpliendo órdenes reales, Santiago de Vera llevó a cabo una nueva expedición contra las Molucas en febrero de 1589. Pese a que se consiguió desembarcar en Ternate, el

²⁶ *Sinodo de Manila de 1582*, Estudio introductorio, glosa y transcripciones de los textos sinodales por José Luis Porras Camúñez, Madrid, CSIC, 1988; “Resolución de los capítulos que la Christiandad de las Yslas Filippinas pide al Rey y de lo que su Magestad proveyó sobre ello”, en Pedro Chirino, *Història...*, pp. 104-111.

asedio que se inició acabó en fracaso debido a la mala planificación. Los naturales consiguieron resistir durante meses y, finalmente, los españoles se vieron obligados a retirarse sin haber conseguido alcanzar sus objetivos. Tras el fracaso de esta expedición, el gobernador Santiago de Vera proyectó una mejora en las defensas del archipiélago, en especial de la capital.

En mayo de 1590 llegó a Manila el nuevo gobernador enviado desde la Corte, don Gómez Pérez Dasmariñas, que traía consigo 400 soldados. Su nombramiento respondía a los informes presentados por el padre Alonso Sánchez como procurador de la colonia, tras la celebración del Sínodo de Manila. Una de las primeras acciones que llevó a cabo Dasmariñas fue la abolición de la Audiencia de Manila, a propuesta del propio Sínodo. Durante su breve funcionamiento, las autoridades se habían convencido de que la introducción de este órgano había sido prematura, ya que la colonia no gozaba aún del grado de desarrollo necesario. De esta manera, se entendía que en realidad había traído más inconvenientes que beneficios. El propio gobernador Santiago de Vera, primer presidente de la Audiencia, consideraba que era innecesaria, dado el escaso número de españoles residentes en las islas. Además, señalaba un incremento en el número de pleitos entre filipinos y españoles desde su establecimiento. El cabildo, por su parte, consideraba que la Audiencia acarreaba muchos gastos para su mantenimiento. Ante estas razones, la Corte de Madrid aceptó la propuesta y por Real Cédula de 1589 decretó la abolición de la Real Audiencia de Manila.²⁷

Durante su gobierno, Dasmariñas pretendió ampliar el dominio efectivo sobre el territorio filipino, de manera que incorporó algunas nuevas provincias. No obstante, su proyecto más ambicioso fue la conquista definitiva de Ternate. Para ello, preparó toda la campaña con gran secreto, y reunió una fuerza de más de 900 soldados españoles y 200 embarcaciones. Zarpó de Cavite el 17 de octubre de 1593, pues pretendía encabezar la expedición personalmente. Sin embargo, pocos días después, su embarcación quedó aislada del grueso de la expedición debido a vientos adversos. En esta situación, los remeros chinos, que habían sido reclutados a la fuerza, se amotinaron y atacaron a los españoles mientras dormían, haciéndose con el control de la nave. En la refriega, Gómez Pérez Dasmariñas fue asesinado. Al enterarse de la noticia de la muerte del gobernador, la flota regresó a Manila, donde fue nombrado gobernador interino su hijo Luis Pérez Dasmariñas.

Enterados en la Corte de Madrid del fallecimiento de Gómez Pérez Dasmariñas, el rey nombró a Francisco Tello de Guzmán como nuevo gobernador de Filipinas. Su llegada en

²⁷ Antonio M. Molina, *Historia...*, Tomo I, p. 86; M^a Lourdes Díaz-Trechuelo, *Filipinas...*, p. 105.

1596 supuso de nuevo algunos cambios en la organización de la colonia. En 1591, el obispo de Manila fray Domingo de Salazar había decidido, pese a su avanzada edad (78 años), viajar a España para entrevistarse con el rey Felipe II y exponerle los muchos males que, en su opinión, aún aquejaban a la colonia, a pesar de las disposiciones tomadas tras el Sínodo de Manila y las Juntas Generales de 1586. Salazar pretendía el restablecimiento de la Audiencia, ya que desde su abolición no había existido ningún tipo de autoridad que limitara los poderes casi absolutos del gobernador y que velara por minimizar los abusos de los oficiales reales. Felipe II accedió a la petición y por Real Cédula de 1596 se restituyó la Real Audiencia de Manila, disuelta en 1589, aunque la medida no se hizo efectiva hasta junio de 1598, cuando se recibió el sello oficial en el archipiélago. El presidente sería el propio gobernador, y debía contar con cuatro oidores, tres de los cuales eran recién llegados. El cuarto era el doctor Antonio de Morga, que había llegado a Manila en 1595 en calidad de consejero del gobierno y teniente general. Además de por su cargo, es conocido por ser el autor de *Sucesos de las Islas Filipinas*, obra fundamental para la comprensión de la época de finales del siglo XVI y los primeros años del siglo XVII en Filipinas.²⁸

Por otro lado, el obispo Salazar consideraba imprescindible la creación de nuevos obispados en Filipinas, ya que el de Manila no podía atender las necesidades de todos los cristianos repartidos por el archipiélago. Así pues, se esperaba que un mayor número de sedes ayudase a mejorar el proceso de evangelización. De esta manera, en 1594 Manila fue elevada a la categoría de archidiócesis, con tres diócesis sufragáneas: Cebú, Nueva Cáceres y Nueva Segovia. El propio fray Domingo de Salazar fue propuesto por Felipe II para ser el primer metropolitano de Manila, pero antes de que se pudiera hacer efectivo el nombramiento murió el 4 de diciembre de 1594, a la edad de 82 años. Además de esto, en el mismo año se dividió el territorio filipino en zonas de predicación reservadas a cada una de las órdenes religiosas que en aquel momento había en Filipinas: agustinos, franciscanos, dominicos y jesuitas. De esta manera, la Iglesia en Filipinas quedaba firmemente estructurada y ponía las bases para una mejor conquista espiritual del archipiélago, llevada a cabo hasta entonces con mucho esfuerzo y voluntad, pero también con cierto desorden.²⁹

Puede decirse que, con la llegada del gobernador Francisco Tello de Guzmán y el cambio de siglo, finalizó una primera etapa del periodo hispánico en las Filipinas, la de la

²⁸ Antonio de Morga, *Sucesos de las Islas Filipinas*, México, 1609.

²⁹ Lucio Gutiérrez, *Historia de la Iglesia...*, pp. 70-72.

instalación, y comenzó entonces una segunda fase, la de desarrollo y consolidación.³⁰ Estos primeros treinta años no habían sido fáciles. De hecho, había muchas voces todavía en esta época que instaban a Felipe II a abandonar el archipiélago filipino, empezando por el propio Consejo Real. Sin embargo, el monarca se mantenía firme en su propósito de mantener la presencia hispánica en Filipinas, pese a los enormes costes que ello conllevaba y los escasos beneficios que se obtenían. En esta situación, ¿por qué este empeño del Rey Prudente?

Para entender esta cuestión, es importante preguntarse qué buscaban los españoles en Asia y cómo se organizaron para alcanzar sus objetivos.³¹ Además, hay que tener en cuenta que el proyecto español en Filipinas experimentó algunas transformaciones ya desde sus inicios. La pretensión inicial de la Monarquía Hispánica, desde la expedición de Magallanes-Elcano, fue introducirse directamente en el negocio de las especias, controlado bajo régimen de monopolio por la corona de Portugal. La idea básica era llegar a la Especiería por la ruta del Pacífico, evitando así la zona de influencia portuguesa. No obstante, y pese a los beneficios que reportó la penosa vuelta de Juan Sebastián Elcano y la nave *Victoria* con un cargamento de especias, la empresa se antojaba excesivamente costosa. Por ello, la Monarquía Hispánica se fijó en el archipiélago filipino, vecino de las Molucas, con la esperanza de que allí se produjeran también especias. Sin embargo, no se encontró la más preciada de ellas, la pimienta, y la poca canela existente en Mindanao se reveló de inmediato como de escasa calidad. Ya el propio Legazpi había advertido al monarca que si la pretensión de la Corona era obtener beneficios de las especias, no valía la pena seguir gastando dinero en la empresa:

“[...] Antes de agora é escrito que si su magestad no pretende más de solas estas yslandas felipinas [sic], se debe azer poco caso dellas, porque al presente no se puede sacar de aquí sino sólo canela que sea de provecho, y hasta dar orden y asiento en ella no podrá su magestad dexar de gastar dineros, con que después bien entiendo tiene partes para pagar lo que en ella se gastare y más; y que si su magestad pretende otras cosas de más calidad adelante, le conviene poblar aquí y tener escala y puerto seguro...”³²

³⁰ Antonio M. Molina, *Historia...*, Tomo I, p. 97.

³¹ Luis Alonso Álvarez, “La política de Legazpi y su proyección: la formación del proyecto español en las islas Filipinas, 1565-1593”, en Leoncio CABRERO (ed.), *España y el Pacífico. Legazpi*, Vol. 1, Madrid, Sociedad Española de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 437-464.

³² “Carta de Miguel López de Legazpi al Virrey de México, Marqués de Falces. Habla de lo que le sucedió con el portugués Gonzalo de Pereira, de su mudanza al río de Panay, viaje del P. Diego de Herrera a España, y de otros asuntos de las Islas”, Cebú, 7 de julio de 1569, en Isacio Rodríguez, *Historia de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas*, vol. XIV, Manila, 1978, pp. 21-22.

Así pues, lo único que se podría comercializar desde Filipinas eran “mantas de algodón, çera y hilo y algún oro”.³³ Por este motivo, entre otros, Legazpi avisaba a Felipe II que había que cambiar de estrategia, por lo que informaba al monarca que pretendía instalarse en Manila, al norte del archipiélago, lo que dotaría a los colonos de una base mejor situada, en términos estratégicos, para el acceso al continente (es decir, a China), de la misma manera que las Antillas habían servido como plataforma de salto hacia el continente americano:

“[...] pero si su magestad pretende que sus ministros se extiendan a la parte del norte y costa de china, tengo por más acertado hazer asiento en la ysla de luçón, de donde vino agora el maestre de campo, donde descubrió un puerto, aunque pequeño, pero cómodo para media doçena de navíos, legua y media del pueblo de manilla, cabecera de toda aquella provincia, el qual y la gente que con él fue truxeron buen contento de la tierra, porque allaron tierra que tiene oro y ropa y gente que lo defienda”.³⁴

El abandono definitivo del proyecto de la Especiería se produjo cuando las dos potencias ibéricas dejaron de ser competidoras, al convertirse Felipe II en monarca de ambas coronas en 1580. Fue entonces cuando se reformularon los objetivos españoles en el archipiélago filipino, y se empezó a pensar en la creación de un Imperio asiático en paralelo al americano. Así se explican los intentos de conquista y expansión desde territorio filipino a las islas vecinas. Se puede considerar que dicho proyecto comenzó en 1578, con la expedición de Francisco de Sande a Borneo, y finalizó bruscamente en 1593 con el dramático final de la fallida empresa de conquista de Ternate a cargo de Gómez Pérez Dasmariñas. A toda esta estrategia se sumó el sueño de la conquista de China, que se desmoronó más o menos por las mismas fechas.³⁵ Así pues, en la década de 1590 se produjo un replanteamiento de la estrategia de la presencia hispánica en Filipinas, pues la propia Corona descartó la idea del Impero asiático al prohibir a los religiosos el salto al continente, que era el objetivo último de casi todos ellos.

Fracasados todos los intentos anteriores, se impuso finalmente el objetivo de unas Filipinas como flanco occidental para la defensa del Imperio americano. La idea era que, al

³³ “Copia de carta que el general Miguel López de Legazpi scrive al virrey de la Nueva Spaña, fecha en la ciudad de Manila a XI de agosto de 1572”, *Ibíd.*, p. 149.

³⁴ “Copia de algunos capítulos de carta de Legaspi al Virrey de Nueva España. Dice volverá a Cebú, conforme se le manda, y que si S. M. pretende que se extiendan hacia la China, sería conveniente hazer asiento en Luzón, en un puerto descubierto cerca de Manila, etc. Refiere los muchos cañones y fundición que tenían los habitantes de Luzón, etc.”, *Ibíd.* p. 50.

³⁵ Manel Ollé, *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila*, Barcelona, Acantilado, 2002.

asegurar la presencia española en Filipinas, se obligaba a los enemigos y competidores del Imperio (ingleses y holandeses, principalmente) a desviar recursos hacia Oriente, de manera que no pudieran concentrarse en América, de donde salía la plata que permitía a la Monarquía Hispánica mantener su posición como potencia dominante en Europa y el mundo. Este objetivo se mantuvo prácticamente invariable hasta el siglo XVIII, cuando una serie de circunstancias obligó a ejecutar algunas transformaciones llevadas a cabo por el reformismo borbónico.³⁶

4.- El siglo XVII, tiempo de desgracias

El siglo XVI finalizó de manera desgraciada en Filipinas, ya que a finales de 1600, la ciudad de Manila se vio agitada por un violento terremoto, suceso que sólo fue el preludeo de un siglo XVII tremendamente agitado para la población del archipiélago.³⁷ Las relaciones internacionales de la Monarquía Hispánica tuvieron repercusión en las islas, especialmente la guerra contra las Provincias Unidas de Holanda. El siglo XVII se inició bajo el reinado de Felipe III, que había sucedido a su padre en 1598. Siguiendo su proyecto de *Pax Hispanica*, en 1609 se firmó la Tregua de los Doce Años con los holandeses. No obstante, el acceso al poder del conde-duque de Olivares, valido de Felipe IV, significó la reanudación de las hostilidades en 1621, enlazando con la intervención de la Monarquía Hispánica en la guerra de los Treinta Años. Pese a un inicio victorioso, pronto se sucedieron las derrotas, que culminaron en las batallas de las Dunas (1634) y Rocroi (1643). Tres años antes, en 1640, se habían producido las sublevaciones de Portugal y Cataluña, que amenazaban con romper la unidad peninsular que se había establecido en 1580, tras el acceso de Felipe II al trono portugués. Finalmente, Felipe IV tuvo que reconocer la independencia de Holanda tras la paz de Westfalia (1648). La guerra entre España y Francia, sin embargo, continuó durante once años más, hasta que en 1659 se firmó la paz de los Pirineos. La política imperialista de Luis XIV mantuvo a la monarquía de Carlos II (1665-1700) en continuo estado de guerra, casi siempre con resultados adversos. En 1668 se reconoció formalmente la independencia de Portugal por el tratado de Lisboa, y en 1697, por el tratado de Ryswick, finalizaron

³⁶ Luis Alonso Álvarez, “La política de Legazpi...”, p. 441.

³⁷ Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo I, p. 201; Pedro Chirino, *Relación de las Islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los Padres de la Compañía de Jesús*, Manila, Imprenta de D. Esteban Balbás, 1890, Capítulo LII, p. 159.

definitivamente las hostilidades holandesas contra Filipinas, después de casi un siglo de continua amenaza para el archipiélago.

Pese al continuo acoso holandés durante todo el siglo XVII, la hispanización de las Filipinas siguió adelante, manteniendo las características del siglo anterior: escasez de población española y su concentración en Manila y el puerto de Cavite. El año 1603 fue aciago para los habitantes de Manila. Primero se produjo un incendio que asoló la tercera parte de la ciudad. Las pérdidas se calcularon en un millón de pesos. Posteriormente, sin tiempo para recuperarse de esta catástrofe, la capital sufrió el primer alzamiento de los chinos del Parián, que acabó siendo sofocado mediante una carnicería:

“Alçáronse los sangleyes contra nosotros con determinación de tomar a Manila y hazerse señores dela tierra y supuesta su trayción y el excessivo número que de ellos avía, sin recelo, fuéales fácil salir con su intento por muchas vías. Mas el Señor no permitió tan gran mal, desbaratóles sus consejos y dañados intentos, dándonos perfecta victoria, concurriendo a ayudarnos assí los jappones que avía, como todos los naturales de la tierra con mucha voluntad animados con el valor delos españoles”.³⁸

Pese a estos dos sucesos, el desarrollo urbano de Manila no se detuvo, y la ciudad siguió enriqueciéndose con nuevos edificios, especialmente iglesias y conventos, reconstruidos suntuosamente después del incendio citado. Sin embargo, un nuevo terremoto ocurrido el 30 de noviembre de 1645, día de san Andrés, redujo a escombros la capital, y al reconstruirla se volvieron a utilizar materiales ligeros, como las cañas y la nipa. Gracias a ello, otro seísmo ocurrido en 1658 causó menos estragos que el anterior, aunque los daños fueron igualmente cuantiosos. En el siglo XVIII, el historiador jesuita Pedro Murillo Velarde describía así la ciudad de Manila antes del temblor de san Andrés, y las consecuencias del mismo:

“Era Manila en aquel tiempo el mayor emporio del Oriente, el oro, la plata, la pedrería, la riqueza, las galas, el regalo y el comercio se hallaban en grande abundancia. Era la Ciudad hermosísima, pues está en una lengua de tierra que por una parte baña el mar y por otra el caudaloso río Pasig. El terreno es llano, las calles están todas tiradas a cordel, largas, anchas, llanas, hermosas y desahogadas, y cruzándose por opuestos rumbos, dexan dividida la ciudad en muchas quadras, que quedan aisladas de las calles por los quatro rumbos. Las Casas eran grandes, altas,

³⁸ Gregorio López a Claudio Acquaviva, Manila, 10 de diciembre de 1603, ARSI, Philipp. 10, f. 125r. El padre López escribió también una extensa carta al viceprovincial Diego García donde daba cuenta del alzamiento de los sangleyes: Gregorio López a Diego García, Manila, abril de 1604, ARSI, Philipp. 10, ff. 127r-140v.

espaciosas, hechas de piedra y de buena arquitectura, todas iguales por la dirección del cordel, con balcones bolados, que sirviendo de desahogo a las Casas, servían de grande belleza a los edificios y de gran conveniencia al vecindario, pues con su sombra no menos los defendían de los ardores del Sol que del rigor de las lluvias, caminando siempre a cubierto. Sobre los techos avía hermosas galerías o azoteas, donde de noche subían a tomar el fresco, coronaban las orillas del río muchas fértiles hermosas huertas, jardines, quintas y Casas de campo. De suerte que Manila era la Ciudad más hermosa, magnífica y sobervia del Oriente por la grandeza de sus edificios, que casi todos parecían sumptuosos Palacios. Esta hermosa máquina, que por su belleza se llevaba las atenciones y los ojos, quedó con el temblor destrozado cadáver y un confuso montón de ruinas que comovía a lástima y compasión: fue tan grande y tan universal el estrago de aquella triste noche en Manila, que aunque se ha reedificado después, aún se veen ruinas de aquel lamentable general destroz. Desde entonces el peligro de la elevación de los edificios enseñó a su costa a los Vecinos a moderar las fábricas y hazerlas más bajas y más humildes”.³⁹

De esta manera, los dos grandes enemigos de Manila, el fuego y los seísmos, influyeron de modo opuesto en su arquitectura: mientras el primero impulsaba a construir edificios de piedra, no combustibles, los segundos favorecían el empleo de caña y nipa, materiales mucho más baratos y fáciles de reconstruir.⁴⁰

4.1. El acoso holandés a Filipinas

Además de los incendios y los terremotos, el siglo XVII en Filippinas estuvo marcado por el hostigamiento holandés a la colonia.⁴¹ La presencia de navíos neerlandeses en los mares de la India oriental comenzó en 1598, con la flota del almirante Jacob Cornelius van Neck. Hasta entonces, solamente las monarquías hispánica y portuguesa, unidas bajo la corona de Felipe II en 1580, habían surcado las aguas del Índico y el Pacífico. El objetivo principal de los holandeses no era el archipiélago filipino, sino las Molucas, adonde iban en busca de las preciadas especias. No obstante, su presencia en la zona causó gran alarma e inquietud en Filipinas, y el gobernador Francisco Tello de Guzmán decidió concentrar en Manila las escasas fuerzas con que contaba, como medida preventiva en caso de un hipotético ataque. Poco después, a finales del año 1600, una flota holandesa al mando del almirante

³⁹ Pedro Murillo Velarde, *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús. Segunda Parte, 1616-1716*, Manila, 1749, n. 347.

⁴⁰ M^a Lourdes Díaz-Trechuelo, *Filipinas...*, p. 140.

⁴¹ Para todo lo relacionado con el acoso holandés del siglo XVII, vid. Ferdinand BLUMENTRITT, *Filipinas. Ataques de los holandeses en los siglos XVI, XVII y XVIII. Bosquejo histórico*, Madrid, Imprenta de Fortanet, 1882; M^a Lourdes Díaz-Trechuelo, “Filipinas, en su aislamiento...”, pp. 138-144; *Filipinas...*, pp. 140-149.

Oliver van Noort se presentó en aguas del archipiélago e intentó atraerse a los indígenas, pero fracasó. Decidió entonces establecer un bloqueo en la bahía de Manila y esperar al galeón procedente de Nueva España para intentar hacerse con su cargamento de plata. Las autoridades de la ciudad consiguieron armar dos galeones, que fueron puestos bajo el mando del oidor Antonio de Morga. La flotilla salió a enfrentarse a los holandeses y, pese a la pérdida de una de las dos naves, se consiguió capturar una nave holandesa y hacer huir al resto de su flota. Este primer intento holandés contra Filipinas cerró el siglo XVI y, al mismo tiempo, sirvió de prólogo a los reiterados ataques que se produjeron a lo largo de todo el siglo XVII. El acoso holandés mantuvo a las islas en constante estado de alerta y absorbió las energías de las autoridades hispanas.

Aunque los holandeses fracasaron en su primer asalto a Filipinas, tuvieron mejor fortuna en las Molucas, propiedad de la corona de Portugal. Allí consiguieron pactar con los régulos locales y se hicieron con el control del archipiélago. Ante esta situación, Felipe III ordenó al gobernador de Filipinas Pedro de Acuña (1602-1606) que organizara una expedición de reconquista, aunque no pudo dirigirla personalmente, como era su deseo, debido a problemas internos en las islas. La flota zarpó a finales de 1602. Las fuerzas conjuntas ibéricas pusieron cerco a Ternate, pero los portugueses acabaron por retirarse, pues desconfiaban de las intenciones de los castellanos: creían que, una vez recuperadas las islas, éstas serían incorporadas a la corona de Castilla, y no a la de Portugal. Así pues, las fuerzas castellanas se vieron obligadas a volver a Manila a mediados de 1603. Con la llegada de socorros el año siguiente, el gobernador Acuña decidió organizar una nueva expedición en 1605, esta vez comandada por él mismo. La armada zarpó a principios de 1606 y, al llegar a las Molucas, el sultán de Tidore se rindió sin presentar combate y se sometió a la corona de Castilla, seguramente para tener aliados con los que combatir a su rival, el sultán de Ternate. Efectivamente, esta isla fue conquistada rápidamente, y los holandeses se vieron obligados a huir. De esta manera, las Molucas quedaron incorporadas a la corona de Castilla, tal y como temían los portugueses. Poco después de su regreso triunfal a Filipinas, el gobernador Pedro de Acuña murió en circunstancias que hicieron sospechar un envenenamiento. Como era de esperar, los holandeses no se resignaron a perder tan fácilmente unas posesiones tan ricas, y pronto volvieron a amenazar las Molucas con sus navíos. Su superioridad marítima era absoluta, por lo que en 1607 y 1608 recuperaron la mayor parte del archipiélago, a excepción de unos pocos fuertes.

En 1609 llegó a las Filipinas el nuevo gobernador don Juan de Silva, y con él cinco compañías de infantería. Esto marcó el inicio de una nueva actitud hispánica. Al mismo

tiempo llegó una poderosa flota holandesa con el objetivo de expulsar a portugueses y castellanos de las Molucas de manera definitiva. Sin embargo, dicha flota puso rumbo a las Filipinas desde la isla de Java. Después de atacar infructuosamente la isla de Panay, los holandeses se dirigieron a Manila, pero al observar sus fortificaciones y las del puerto de Cavite renunciaron a atacar y se limitaron a apostarse en la entrada de la bahía para apresar a los navíos mercantes que fueran llegando. La falta de buques impedía a las autoridades manileñas expulsar a los agresores, y así la flota holandesa permaneció casi seis meses bloqueando la bahía de Manila, donde apresó numerosos barcos procedentes de China, Japón, India y Cochinchina. Este tiempo lo aprovecharon los castellanos para armar ocho navíos, a los que se unió otro construido en la isla de Marinduque, y que consiguió burlar el bloqueo holandés. Ambas flotas se enfrentaron el 24 de abril de 1610 en lo que se conoce como la primera batalla de Playahonda. Los holandeses fueron derrotados de forma rotunda, pues de los cinco navíos con que contaban, sólo dos lograron huir. Según cuentan las crónicas, para artillar esta armada de urgencia se fundieron las campanas de las iglesias, y la clavazón se fabricó con las rejas de las ventanas que los vecinos arrancaban de sus casas: “Criándolo todo, vasos, artillería, municiones, y bastimentos de nuevo, convirtiendo las campanas de las Iglesias en gruesos cañones, las rejas, y balcones de hierro en clavazón, y pernería, y sacando de los montes maderas para fábrica de nuevos vasos, y adereço de los antiguos, que se pusieron como nuevos”.⁴² En este contexto, la tregua de 1609 entre la Monarquía Hispánica y las Provincias Unidas de Holanda no tuvo ninguna repercusión en la zona asiática: hispanos y holandeses siguieron disputándose las Molucas, aunque de manera indirecta. Desde Filipinas se atacaba a los reyezuelos moluqueños que habían pactado alianzas con Holanda, considerándolos rebeldes y traidores a la Corona, a la que habían prestado vasallaje. Los holandeses, por su parte, seguían apoyando a estos pequeños sultanatos.

En 1611, el gobernador Juan de Silva obtuvo cierta información sobre el estado de las plazas fuertes de las Molucas, que se presumía crítica, y decidió que había llegado el momento de emprender la conquista definitiva del archipiélago. Sin embargo, cuando la armada se presentó en el archipiélago, la situación no era tan dramática como apuntaban los informes, y el gobernador Silva sólo se atrevió a atacar la isla de Gilolo, de escaso valor estratégico. Así pues, los resultados de la expedición no compensaron sus enormes gastos y, además, sirvieron como pretexto a los holandeses para atacar las Bisayas. Su objetivo

⁴² Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo III, p. 232.

principal era la isla de Panay, que servía de base de suministros de las guarniciones españolas de Molucas. Los holandeses atacaron la villa de Otón, pero sus habitantes se retiraron al interior de la isla, y aquéllos no pudieron más que incendiar una población desierta. Mientras tanto, Juan de Silva planeaba una nueva expedición contra las Molucas. En esta ocasión, buscó la alianza con los portugueses a través del virrey de Goa. Sin embargo, la escuadra que éste envió no llegó al archipiélago, ya que la marinería se negó a ello. El gobernador Silva, viendo el retraso de sus aliados, temió que la escuadra portuguesa hubiera sido atacada por los holandeses, y puso rumbo a Malaca para salir al encuentro de sus aliados y socorrerlos si fuera necesario. Sin embargo, Juan de Silva enfermó de fiebres infecciosas y murió en poco tiempo. El nuevo comandante de la armada decidió renunciar a la empresa y regresar a Manila, adonde llegó el 1 de junio de 1616.

Dos años antes, una flota holandesa al mando del almirante Joris van Spielbergen había entrado en el Pacífico a través del Estrecho de Magallanes, y llegó a la bahía de Manila poco después de la partida de la flota de Juan de Silva, en febrero o marzo de 1616. Ante esta grave amenaza, las autoridades manileñas pusieron en marcha nuevas obras de fortificación y acondicionamiento de navíos en los astilleros de Cavite, y la población se instruyó en el manejo de las armas. Según los testimonios de la época, se logró fabricar algunos cañones para artillar las murallas de la ciudad aprovechando escorias y restos de metal que había en los almacenes:

“[...] de la fundición de nuevas piezas, con el poco metal que quedava en los Reales Almacenes; y por ser tan poco, que no suplía la necesidad forçosa de artillería, se trató de aprovechar los desperdicios de las fundiciones passadas, cabando y limpiando en cribas la tierra de los alrededores de la fundición antigua; traça tan bien lograda, que en poco días se juntaron tres mil arrobas de metal, cosa que admira, y no pudiera acabar sino la eficacia Española, estimulada de la necesidad y la industria de los Chinos, picada del interés de tres reales que les davan por cada arroba, trabajando en esto y en la fundición de nuevas piezas más de mil y quinientas personas, con que en breve se fundieron los cañones necessarios para defensa de Cavite y Manila”.⁴³

Sin embargo, tras tantos y tan penosos preparativos, finalmente no se produjo ningún ataque. El almirante holandés, al conocer la partida de la flota del gobernador Silva, creyó que ésta se dirigía directamente a las Molucas, y partió rápidamente a socorrer a sus compatriotas. Pero la noticia de la muerte del gobernador Juan de Silva hizo creer de nuevo a los holandeses

⁴³ Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo III, pp. 623-624.

que el momento era favorable para conquistar las Filipinas. Inicialmente fracasaron en el intento de tomar Iloilo, en la isla de Panay, y se dirigieron entonces a Manila, no sin antes pactar con los musulmanes de Mindanao para que acosaran las costas de Bisayas y distrajeran la atención de las autoridades manileñas. El 14 de abril de 1617, los holandeses fueron interceptados por una flota española, de nuevo en Playahonda, y de nuevo fueron derrotados. Tras esta victoria, el gobernador interino, Jerónimo de Silva (1617-1618), intentó aprestar una armada lo suficientemente poderosa como para expulsar definitivamente a los holandeses del archipiélago, pero una fuerte tormenta diezmó la flota y frustró la empresa.

Las fuerzas disponibles en Filipinas no eran suficientes para acabar con la amenaza holandesa de manera definitiva. Por ello, se había decidido equipar una flota con un fuerte ejército en la metrópolis, y enviarla a Filipinas por la vía del Pacífico. Sin embargo, llegó a la Corte la noticia de la muerte de don Juan de Silva y del fracaso de su expedición. La gravedad de la situación hizo que se enviara de forma urgente a un nuevo gobernador, don Alonso Fajardo de Tenza (1618-1624), sin esperar a que se organizara la armada que él mismo debía mandar. Llegó a Manila en julio de 1618 y se encontró con una delicada situación social. Existía un gran malestar entre los indios, cansados de los duros trabajos que habían realizado para la construcción de navíos para la flota de Juan de Silva. Así pues, la primera tarea del nuevo gobernador fue intentar asegurar la lealtad de los indígenas descontentos aliviando sus cargas, tal y como se le indicaba en la *Instrucción* que llevaba consigo. Estas actuaciones permitieron que, cuando a fines del mismo año 1618 los holandeses intentaron ganarse el apoyo de los indígenas, no obtuvieran ningún resultado, y desistieran por algún tiempo de seguir hostigando las islas Filipinas. Por otra parte, la rivalidad de la Compañía Inglesa de las Indias Orientales contribuyó a desviar la atención de los holandeses, ocupados en someter a los príncipes de la isla de Java, que se rebelaron contra ellos instigados por los ingleses. Ambas Compañías llegaron a entrar en guerra abierta, lo que ayudó a aliviar la presión externa sobre el archipiélago filipino. Durante un tiempo los holandeses armaron flotas poderosas para atacar las Filipinas, por lo que se limitaron a intentar capturar los galeones de la Carrera del Pacífico, esperándolos antes de llegar al Embocadero de San Bernardino. Esta nueva táctica de los holandeses podía resultar incluso más peligrosa que un ataque directo, ya que la viabilidad de la colonia filipina dependía en gran medida del socorro –económico y humano– que recibía de Nueva España. Ante esta amenaza, los españoles optaron por modificar el derrotero de la nao en cada viaje, medida que demostró ser muy eficaz, pues durante muchos años no se produjo ninguna captura.

Pese a esta situación, la conquista de la isla de Formosa (actual Taiwan) proporcionó a los holandeses una sólida base al norte del archipiélago filipino, y en 1624 volvieron a bloquear la bahía de Manila. Nuevamente se produjo un enfrentamiento naval en el escenario ya casi habitual de Playahonda, aunque en esta ocasión el resultado fue incierto, y ambos contendientes se adjudicaron la victoria:

“Poco después de muerto el Governador se aparecieron los Olandeses con siete Navíos, llegaron a la Isla de Marivélez o del Corregidor, que está siete leguas en la boca de la bahía de Manila. Saltaron incautos algunos en tierra, y en una emboscada que hizieron los nuestros les mataron algunos, pero más mataron las pepitas de las Xicamas, que es un género de fruta de la Isla. Cogiéronse algunos prisioneros, de quienes se supo que la idea del Olandés, era coger a Manila, y en su consecuencia todas las Islas. Se despachó una Armada de cinco Galeones, y dos Galeras al comando de Don Gerónimo de Sylva, Governador de las armas, azia Playahonda, se avistaron las dos esquadras, y no esperando el Olandés los felizes sucesos, con que se avía lisongeado, a vista del poder de nuestra Armada, huyó el combate. Seguía los nuestra Capitana, que era mui velera, el enemigo iba alijando de embarazos, y pasada la gente de un vaje al resto de la esquadra, lo desamparó. Cañoneándose de ambas partes a guerra galana, una bala mató a un Español cerca del General; éste viendo el peligro de su persona, no quiso ponerse en contingencias, por estimar más su vida, que su honra: tocó a recoger, y volvió la proa a Cavite, con grande dolor de los soldados de la Armada, que tenían por segura la victoria”.⁴⁴

En estos momentos, el gobierno de Filipinas estaba vacante por la muerte de Diego Fajardo aquel mismo año de 1624. Tras la batalla, el gobernador interino designado por el virrey de Nueva España tomó la ofensiva contra los holandeses, y envió algunos barcos a los mares de la India. La llegada del nuevo gobernador propietario, don Juan Niño de Tabora (1626-1632), con 600 soldados, reforzó esta política ofensiva, que se dirigió entonces a la conquista de Formosa, que había sustituido a las Molucas como base de operaciones holandesa. El ataque a Taiwan, principal fuerte holandés en la isla, resultó inútil.

En las Molucas, la situación era por entonces de cierto equilibrio. Los españoles habían recuperado lo perdido los años anteriores. En 1629 los holandeses dominaban la isla de Ternate, donde tenía su residencia el gobernador, y poseían también algunos fuertes en Tidore, pero las guarniciones eran muy escasas. Así pues, durante los años siguientes se mantuvo el *statu quo* en las Molucas, ya que los holandeses fijaron sus objetivos en Java y

⁴⁴ Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, n. 61.

Japón, mientras los españoles tenían suficiente trabajo para defenderse, a duras penas, de los ataques de los *moros* de Mindanao y Joló.

En 1641 los holandeses conquistaron Malaca, y desde allí enviaron una flota a Filipinas para intentar capturar los galeones que venían de Nueva España, igual que habían hecho algunos años antes. Entre 1645 y 1648 volvieron a hostigar la colonia española. En 1646 se produjo el ataque más importante de este periodo, cuando una flota neerlandesa de más de quince navíos se presentó frente a Luzón e intentó sublevar a los indígenas de Ilocos y Pangasinán, ofreciéndoles exención de tributos a cambio de su rebelión. El fracaso de esta intentona provocó la dispersión de la flota por todo el archipiélago, y las autoridades españolas tuvieron que hacer frente a una situación crítica, con casi veinte navíos repartidos por las islas. Finalmente, se armaron dos galeones que fueron recorriendo las costas y derrotando a todos los enemigos. En 1647 se produjo un nuevo ataque holandés. Si se hubieran lanzado sobre Cavite de inmediato, la plaza no habría podido resistir, ya que sus fortificaciones estaban muy dañadas por el terremoto de 1645 y su guarnición era escasa. Sin embargo, la indecisión de los holandeses permitió organizar la defensa, que acabó rechazando el ataque. La paz de Westfalia de 1648 puso fin a los grandes ataques holandeses, aunque todavía se produjeron algunos enfrentamientos esporádicos.

La presencia de los holandeses desde principios del siglo XVII y los esfuerzos por luchar contra ellos tuvieron influencia en el desarrollo interno y en la administración de las Filipinas. El primer y más obvio efecto fue la necesidad de continuas y desorbitadas demandas de mano de obra y recursos para poder sostener la defensa de las islas. Una segunda consecuencia fue que los recursos militares de los que disponían las autoridades castellanicas de Filipinas se dedicaron a las Molucas, cuando se podrían haber destinado a detener los ataques de los *moros* de Mindanao que asolaban las Bisayas. Por estas razones, no faltaron opiniones sobre lo innecesario de las diversas campañas de conquista lanzadas contra las Molucas y el despilfarro que suponían, especialmente teniendo en cuenta el escaso éxito que tenían. En 1612, el padre Gregorio López, provincial de la Compañía de Jesús entre 1605 y 1613, se quejaba de estas circunstancias:

“Estas Islas Philippinas se an ido apurando y encareciendo con la conquista del Maluco y socorros que cada año se le embían de gente, municiones y bastimentos, que chupan el jugo y substancia de la tierra con la gran saca que della se hace, y se consume en el Maluco, adonde aunque ay algunas fuerças, los Olandeses con su continuo trato tienen lo más útil de las drogas, y casi siempre con sus naos de

mercancía y de armada son señores del mar y roban y aunque tan de manera que no haciéndose tan grande esfuerço que los desarraygue de por acá, ni buenas y sólidas paçes. Le estava mexor a esta tierra no tener correspondencia ninguna con Maluco, ni aver hecho los gastos que a hecho y hace en ganar y conservar allí algunos puestos, con poco fruto y muchos riesgos.

El conato de ganar y allanar lo de Maluco a divertido que la isla de Mindanao no se allane y pacifique siendo tan cercana a estas islas de Pyntados, infestadas cada año con robos y cautiverios, que es un muy grande impedimento para la conversión y para la medra de nuestras doctrinas, sin poder hacer maiores iuntas de pueblos ni tener seguro lo poblado, penetrándolo todo los rumores y inquietudes de guerra y robos. Como los puestos de nuestras islas son muchos, y las armadas pocas de nuestra parte, los enemigos a la lijera saltean y captiban, y nuestros socorros llegan tarde o no llegan a dar alcançe al enemigo que se buelve con la presa”.⁴⁵

Una tercera consecuencia fue el tremendo incremento de las cargas que el gobierno impuso sobre la población nativa. Grandes cantidades de hombres válidos fueron separados durante largos periodos de tiempo de sus familias y sus ocupaciones ordinarias y destinados a trabajos relacionados con la industria naval. Estos trabajos recayeron con mayor dureza sobre las provincias con población de pampangos y tagalos en el centro de Luzón, debido a la localización de los astilleros en Cavite. Sin embargo, hubo otras zonas afectadas, como la región de Bicol y las islas de Samar y Leyte. Los trabajadores debían recibir una compensación económica, pero debido a la crítica situación de la hacienda colonial, los salarios eran escasos y a menudo sufrían retrasos. Pero el continuo estado de guerra no sólo afectaba a los indígenas, sino también a los colonos. El recurrente estado de bloqueo de la bahía de Manila causó indudablemente daños al comercio, que era su principal fuente de ingresos. Sin embargo, y pese a las continuas quejas de muchos habitantes de Filipinas, que describían una situación bastante lamentable, lo cierto es que mientras el tesoro público estaba exhausto, algunas fortunas privadas iban aumentando como nunca antes. El volumen del comercio del galeón de Manila no paró de crecer en este tiempo. Así pues, lo cierto es que las cargas de la guerra con holandeses y *moros* no recayeron de forma equitativa sobre los diferentes sectores de población filipina.

Pese a que casi cada año durante la primera mitad del siglo XVII hubo guerra en algún frente, esto no impidió que las Filipinas prosperaran poco a poco en muchos aspectos. En 1610, la administración civil de la colonia ya había asumido la forma que tendría de manera definitiva, con pequeñas variaciones, hasta mediados del siglo XIX: el gobierno central con su

⁴⁵ Gregorio López a Claudio Acquaviva, Manila, 14 de junio de 1612, ARSI, Philipp. 11, f. 32r.

gobernador, Audiencia y oficiales del tesoro, las ciudades con sus cabildos, las provincias ya establecidas con sus alcaldes mayores, las provincias fronterizas con sus corregidores, y encomiendas por todas partes. Así mismo, siguiendo las sugerencias del Sínodo de Manila, se había asegurado a las poblaciones indígenas cierto grado de autogobierno bajo la supervisión de los párrocos y los misioneros.⁴⁶

4.2. Las guerras con los musulmanes de Mindanao y Joló

Filipinas no fue, en general, una tierra especialmente peligrosa en cuanto a su evangelización. Los nativos filipinos resultaron ser mayoritariamente pacíficos y sumisos, y no opusieron apenas resistencia a la conquista española, ya fuera militar o espiritual. Sólo dos zonas fueron abiertamente hostiles al cristianismo: las islas Marianas y la zona de Mindanao y Joló, en la parte sur de Filipinas. El caso de esta última zona es único en todo el imperio ultramarino de la Monarquía Hispánica. Su peculiaridad reside en la presencia del Islam. Desde la conquista de Granada en 1492 y el final de la llamada Reconquista, la Monarquía fue abriendo nuevas fronteras a costa de pueblos paganos. Sin embargo, al llegar a las Filipinas, la presencia de los musulmanes representó un desafío no sólo para los misioneros, sino también para los propios conquistadores y colonizadores.

Los primeros contactos entre castellanos y *moros* fueron difíciles. En su navegación hacia el oeste, la expansión hispánica acabó encontrándose con el enemigo secular. Los indígenas del sur del archipiélago se habían convertido al Islam en el siglo XV y el establecimiento de la expedición de Legazpi en 1565 detuvo el avance musulmán hacia la zona centro y norte del archipiélago (Bisayas y Luzón). En 1571, cuando el Adelantado decidió trasladar su base de operaciones desde Cebú hacia el norte, Maynilad (la futura Manila) estaba controlada por musulmanes. Sin embargo, como apunta John L. Phelan, si la base española se hubiese quedado en Bisayas y no en Manila, tal vez Mindanao habría sido conquistada en el siglo XVI y se habría acabado completamente con la presencia musulmana en el archipiélago filipino.⁴⁷

Las razones de la enconada resistencia de los musulmanes de Filipinas frente a la colonización castellana radican precisamente en la religión. A diferencia de los pueblos indígenas del centro y el norte del archipiélago, las sociedades del sur estaban mejor organizadas política y socialmente. El Islam les había dotado de los elementos políticos para

⁴⁶ Horacio de la Costa, *The Jesuits...*, pp. 342-344.

⁴⁷ John Leddy Phelan, *The Hispanization of the Philippines. Spanish Aims and Filipino Responses, 1565-1700*, Wisconsin, The University of Wisconsin Press, 2011, p. 137.

organizar una resistencia eficaz frente a la conquista y colonización de los castellanos. La influencia musulmana había introducido una organización política de carácter estatal, que se había superpuesto a la tradicional organización basada en el parentesco. Existía un notable equilibrio entre la descentralización pre-musulmana y la centralización que trajo el establecimiento de sultanatos, lo que proporcionaba la fuerza suficiente para resistir a los castellanos. El cronista jesuita Francisco Combés expuso en su *Historia de Mindanao y Joló* (1667) la estructura social y de gobierno de estos pueblos.⁴⁸ En la base de la pirámide social estaban los esclavos, la mayoría de ellos cautivos o descendientes de cautivos. En un nivel superior se encontraban los *tuam*, hombres libres que trabajaban sus campos con sus esclavos durante una parte del año, y se dedicaban a comerciar o saquear durante la época del monzón. Ya fuera por parentesco o por homenaje, cada *tuam* rendía obediencia a un *dato*, bajo cuyo liderazgo iba a la guerra. El conjunto de estos jefecillos era conocido como *orangcaya* (o ricos-hombres). En lo esencial, esta organización social de los maguindanaos no se distinguía apenas de la de los tagalos y bisayas, excepto por un último nivel añadido a la cúspide de la pirámide: el de la sangre real (los *cachiles*). La presencia de estos señores de la guerra dio a los maguindanaos una cohesión, un propósito común, que los pueblos del norte del archipiélago no habían alcanzado.

“Tiene fundados órdenes de nobleza, con distinción de títulos, que la realçan. A unos llaman Tuam, que es lo mismo, que señor, o lo que barón en España. A otros les da título de Orancaya, que quiere decir, hombre rico, y es el título mayor, y como Grandes de su Reyno; y viene a ser el mismo título, que daba España a sus Grandes, quando la Magestad usaba de más llaneza, llamándolos Ricos-Homes. A los demás llaman principales, que corresponde a lo que entre nosotros Caballeros, e Hijos-Dalgo, que no tiene más dignidad, que la decencia. A los de sangre Real llaman en Mindanao, Cachiles, siguiendo la costumbre y estilo de los Reyes del Maluco, Terrenate, Tidores, y Xilolos”.⁴⁹

Además de una política más desarrollada, los malayos musulmanes le dieron a la cultura de los maguindanaos su carácter predatorio. Aquéllos eran gente de mar que vivía del comercio y la piratería. La llanura del Gran Río de Mindanao no producía nada que pudiera ser intercambiado: la producción de arroz y palma aseguraba el sustento, pero los artículos

⁴⁸ Francisco Combés, *Historia de Mindanao y Joló por el P. Francisco Combés de la Compañía de Jesús. Obra publicada en Madrid en 1667, y que ahora con la colaboración del P. Pablo Pastells de la misma Compañía, saca nuevamente a luz W. E. Retana*, Madrid, 1907, cols. 53-61. En adelante, esta obra se citará como Combés-Retana, *Historia de Mindanao...*

⁴⁹ *Ibid.*, cols. 59-60.

para el intercambio debían provenir de otro lugar. Y este lugar fue la zona de las Bisayas, que proporcionaba un producto fácil de obtener y con un gran mercado: los seres humanos. Cuando los castellanos llegaron a mediados del siglo XVI, los mindanaos y los joloanos surtían de esclavos los mercados del archipiélago malayo. La conquista y el establecimiento de la Monarquía Hispánica en Filipinas afectó a este comercio en dos direcciones. En primer lugar, amenazó con cortar el suministro de la materia prima. Sin embargo, si los *moros* eran capaces de sortear este inconveniente, podían aumentar su “producción”, al ser más accesible. Y es que la tendencia de los castellanos (especialmente los misioneros) a concentrar las poblaciones bisayas dispersas en poblados estables, combinada con la incapacidad de protegerlas, facilitaba la tarea de los piratas, que tenían un acceso mucho más fácil a los futuros esclavos, sin necesidad de perseguirlos como habían hecho hasta entonces.⁵⁰

Ya desde los primeros momentos de la presencia hispánica en Filipinas, los enfrentamientos con los musulmanes de Borneo, Mindanao y Joló fueron habituales. El 2 de octubre de 1526 la expedición de Jofre García de Loaysa descubrió la isla de Mindanao. Las primeras noticias que dio Andrés de Urdaneta no fueron demasiado positivas en cuanto a los indígenas, pues los consideraba gente traicionera y belicosa. Sin embargo, reconocía el valor de la propia isla y sus recursos, especialmente oro:

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

⁵⁰ Horacio de la Costa, *The Jesuits...*, pp. 298-300.

navíos á otras islas á lo mismo. También hay en esta misma isla canela, por la parte del Oeste”.⁵¹

Ya en tiempos de Legazpi comenzaron los enfrentamientos armados entre los colonizadores y los musulmanes, que continuarían de manera casi ininterrumpida durante los tres siglos posteriores. Hasta finales del siglo XVI los contactos fueron muy esporádicos, con pequeños enfrentamientos en 1569, 1578 y 1581. Fue en 1596 cuando se planteó seriamente la conquista de la zona sur del archipiélago filipino. El capitán Esteban Rodríguez de Figueroa firmó con la Corona un contrato privado para llevar a cabo la conquista de Mindanao. La expedición contra Buhayén, en la zona del Río Grande, fue un fracaso, ya que en la primera escaramuza el propio Rodríguez de Figueroa fue herido de gravedad, y murió a las pocas horas. Las tropas expedicionarias se retiraron y se instalaron provisionalmente en la entrada del Río, donde habían sido recibidos pacíficamente. En este punto surgieron dificultades jurídicas, debido a la naturaleza privada de la empresa. Tras algunos lamentables episodios, y con el caso en los tribunales, se decidió que la conquista de Mindanao se reemprendiese provisionalmente a cuenta del erario público. Tras algunas ofensivas sin demasiado éxito, se firmaron las paces con los buhayenes y se estableció un presidio en el puerto de La Caldera, en la península de Zamboanga, que acabó siendo abandonado en 1599 debido al temor a un ataque inglés que finalmente resultó ser un rumor infundado.

Ya en el siglo XVII, la entrada en Mindanao fue de carácter más bien defensivo. El establecimiento de presidios tenía un doble objetivo: en primer lugar, proteger los asentamientos de Bisayas; y por otro lado, anular a los *moros* en la guerra hispano-holandesa, ya que aquéllos colaboraban con los neerlandeses en su enfrentamiento contra la Monarquía Hispánica. Así pues, el desamparo del presidio de La Caldera conllevó consecuencias negativas casi inmediatas. La península de Zamboanga era un punto estratégico clave en la zona. Era bien conocido desde los tiempos de las expediciones de Loaysa y Villalobos que era extremadamente difícil navegar en dirección norte por la costa este de la isla de Mindanao. Así pues, la única ruta segura para los musulmanes hacia las Bisayas era rodeando la mencionada península, en el extremo oeste de la isla. En este sentido, La Caldera había servido a un triple propósito: por un lado, controlaba las aguas del estrecho entre la península y la isla de Basilán. De igual manera, si una flotilla rodeaba dicha isla, las patrullas costeras

⁵¹ “Relaciones del viaje hecho á las islas Molucas ó de la Especiería por la armada á las órdenes del Comendador García Jofre de Loaysa, hecha por el Capitán Andrés de Urdaneta”, en Luis Torres de Mendoza, *Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas en América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias*, Tomo V, Madrid, Imprenta de Frías y compañía, 1866, pp. 18-19.

del fuerte podían interceptarla o dar el aviso. Finalmente, se controlaba cualquier movimiento sospechoso en las aguas del archipiélago de Joló. En consecuencia, al retirar las tropas de este punto estratégico clave que ejercía de freno a las expediciones de mindanaos y joloanos quedó expedito el paso a la piratería y la depredación en las Bisayas.

Poco después del abandono del fuerte, los naturales de Buhayén, Mindanao y Joló se confederaron (con los *datos* Buhisán, Sirongan y Rajá Mura a la cabeza), y en julio del mismo año 1599 corrieron las costas de las islas de Cebú, Negros y Panay, llevando a cabo todo tipo de saqueos y cautivando a unas 800 personas.⁵² El año siguiente hubo una nueva incursión mayor que la anterior, con resultados parecidos. Sin embargo, en esta ocasión los piratas musulmanes fueron más atrevidos, y no sólo agredieron a los indefensos indígenas, sino que llegaron a atacar la villa de Arévalo en la isla de Panay, pero fueron repelidos. Ante estos ataques reiterados, el gobernador Francisco Tello de Guzmán aprestó una expedición al mando de Juan Juárez Gallinato. En 1602 atacó Joló, pero tuvo que regresar a Manila debido a la escasez de recursos, por lo que la expedición se saldó con un éxito relativo. Aquel mismo año se hizo cargo del gobierno de Filipinas don Pedro Bravo de Acuña quien, para luchar contra la piratería, decidió visitar en persona los presidios de las Bisayas, especialmente en la isla de Panay, donde ordenó construir dos fortalezas.

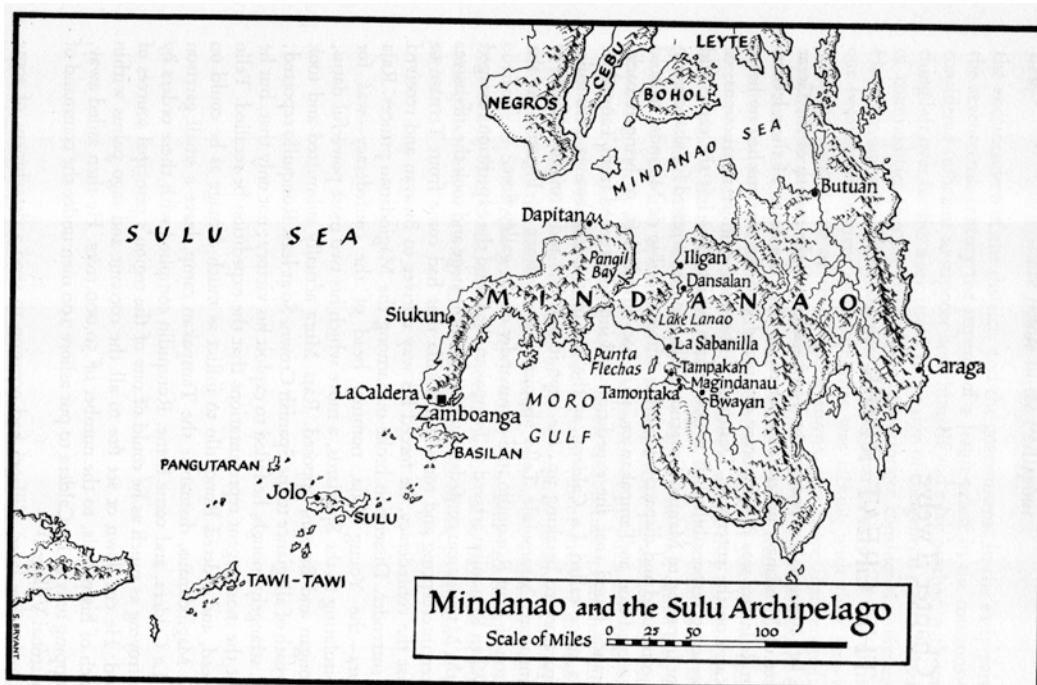


Figura 7. La zona de Mindanao y Joló

Fuente: Horacio de la Costa, *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1967, p. 280.

⁵² José Montero y Vidal, *Historia de la piratería malayo-mahometana en Mindanao, Joló y Borneo*, Tomo I, Madrid, Imprenta y Fundición de Manuel Tello, 1888, p. 146; Horacio de la Costa, *The Jesuits...*, p. 282.

Pese a algunas pequeñas victorias en estas expediciones realizadas contra Mindanao y Joló, lo cierto es que no se conseguía mantener a raya las incursiones piráticas hacia las Bisayas. Los indígenas de estas zonas vivían atemorizados, y huían a los montes en cuanto había rumores de una nueva incursión. Esto dificultaba todavía más la labor de los misioneros, que no conseguían mantener a los indígenas reducidos en poblaciones concentradas y estables, cuestión que analizaremos más adelante.⁵³ Ante esta situación, en 1605 el gobernador Bravo de Acuña envió al jesuita Melchor Hurtado a Mindanao para negociar la paz con la confederación musulmana, que se firmó a finales de año. Pero Acuña murió en 1606 y la Audiencia se hizo cargo del gobierno interino. La política que había seguido aquél respecto a los musulmanes del sur fue abandonada, y en 1608 se reiniciaron los ataques piratas a las Bisayas. Tras ser rechazados, los mindanaos volvieron al Río Grande. Estas fueron las últimas noticias del triunvirato de la confederación de maguindanaos que aterrorizó a los habitantes de Bisayas durante la primera década del siglo XVII. No se sabe cuál fue su destino final. Lo único cierto es que durante algunos años no hubo ataques y, cuando éstos se reanudaron en 1613, al frente de los mindanaos iba el *dato* Pagdalanun. En esta expedición, donde participaron también los caragas, se hicieron casi mil cautivos en las islas de Leyte y Samar. A partir de entonces, y durante dos décadas, las expediciones de los mindanaos cesaron casi por completo, debido al establecimiento del presidio de Caraga y también a causas internas en la zona del Río Grande.⁵⁴

En abril de 1609 había llegado a Filipinas el gobernador Juan de Silva, oficial distinguido en los tercios de Flandes. Como hombre de guerra que era, desde el principio mostró un especial interés por el problema de la piratería en las islas, tanto por parte de los *moros* como de los corsarios holandeses. Sin embargo, Silva se vio obligado a centrarse en combatir a estos últimos, lo que permitió a los musulmanes gozar de una mayor libertad de movimientos. Así pues, entre 1614 y 1634, lo que había empezado como una serie de expediciones de saqueo derivó en una verdadera guerra. El liderazgo en el bando de los musulmanes pasó de los mindanaos a los joloanos. En octubre de 1616, mientras la armada del gobernador Silva se dirigía a las Molucas para expulsar a los holandeses, los joloanos llegaron a incendiar los astilleros de Cavite y de Pantao, en la provincia de Camarines al suroeste de Manila, donde quemaron también algunos buques e hicieron numerosos cautivos. Este ataque a las inmediaciones del mismísimo centro del poder hispánico obligó a tomar medidas contra los musulmanes, y se dispuso entonces la construcción de una armada de

⁵³ Vid. *infra*, pp. 295 y ss.

⁵⁴ Horacio de la Costa, *The Jesuits...*, pp. 308-310.

joangas (embarcaciones pequeñas y rápidas) que debía quedar estacionada en Iloilo. Durante estos años se sucedieron ofensivas españolas y musulmanas, pues unas eran contestadas por otras como represalia. En 1634 los mindanaos volvieron a recuperar el protagonismo que habían perdido en las dos décadas anteriores. Sin embargo, las cosas habían cambiado en todo ese tiempo. La confederación de Maguindanao había dejado de existir, y se había convertido en un sultanato bajo el gobierno del hijo de Buhisán, Cachil Corralat.

En una carta circular que dirigió a los jesuitas de las Bisayas el 1 de febrero de 1635, el provincial Juan de Bueras (1627-1637) hacía un repaso de los graves daños sufridos por las misiones durante los diez años anteriores. Tres misioneros, los padres Juan de las Misas, Domingo Bilancio y Juan del Carpio habían perdido la vida. Las iglesias habían sido repetidamente quemadas y saqueadas. Las comunidades cristianas habían sido perseguidas, y sus miembros asesinados o capturados y vendidos como esclavos.⁵⁵ Ante esta situación, el padre Bueras, asesorado por los padres Pedro Gutiérrez y Diego Patiño, propuso al gobernador Juan Cerezo de Salamanca la necesidad de establecer un presidio en Zamboanga, cerca de donde había estado La Caldera, con una triple función: en primer lugar, si la guarnición contaba con una flotilla propia, podría interceptar las armadas provenientes de la zona del Río Grande o de Joló. En segundo lugar, si esto no era posible, al menos se podría enviar un aviso a Cebú para que se llevaran a cabo los preparativos necesarios. Finalmente, junto a los soldados del presidio se podrían enviar algunos misioneros para fundar misiones y predicar el Evangelio. El gobernador accedió a esta petición, y en abril del mismo año 1635 se estableció el presidio. Desde el principio, este establecimiento contó con una considerable oposición, tanto entre los soldados como entre los habitantes de Manila. Para la tropa, era un puesto demasiado lejano y expuesto al enemigo; para los manileños, era un gasto exagerado para las finanzas reales que no reportaba ningún beneficio, al menos para ellos.

A mediados de junio del mismo 1635 llegó a Filipinas el nuevo gobernador Sebastián Hurtado de Corcuera. Pese a la presencia hispánica en Zamboanga, en 1636 una flota de mindanaos asoló las Bisayas. Las críticas contra el presidio se recrudecieron, y algunas voces pidieron a Corcuera su desmantelamiento.⁵⁶ Ante la gravedad de la situación –el arzobispo había escrito al rey exponiendo los males que sufrían los indígenas con las invasiones de los piratas, y calculaba que en los treinta años precedentes, no eran menos de 20.000 los cautivos–, el gobernador resolvió acabar de raíz con el problema mediante la conquista tanto de Mindanao como de Joló. Una vez listos los preparativos, en febrero de 1637 la expedición

⁵⁵ *Ibid.*, p. 325.

⁵⁶ Combés-Retana, *Historia de Mindanao...*, cols. 232-234.

partió hacia Mindanao, con el gobernador a la cabeza. Tras algunos duros combates, y con Corralat huido por dos veces, los maguindanaos quedaron vencidos. Tras esta importante victoria, Hurtado de Corcuera concertó paces con los rēgulos de Buhayén y la isla de Basilán. El gobernador regresó entonces a Zamboanga, donde se trasladaron unas 200 familias joloanas y fundaron el pueblo de Magay. Antes de regresar a Manila, Corcuera dispuso que una pequeña armada recorriera las costas de Mindanao para castigar a los pueblos rebeldes y forzarles a la sumisión a la Monarquía Hispánica. En enero de 1638 partió una nueva expedición de conquista, en esta ocasión hacia el archipiélago joloano. La ciudad de Joló estaba muy bien defendida, y no podía ser tomada al asalto, por lo que se decidió sitiar la plaza, que acabó sucumbiendo. Así pues, en dos años se había conseguido someter a las dos mayores fuerzas que durante casi cincuenta años habían aterrorizado a los habitantes de Bisayas con sus depredaciones.⁵⁷

Tras estas sonadas victorias, parecía natural que los mindanaos y los joloanos renunciaran a sus expediciones de saqueo, pero no fue así. A lo largo de 1638 y 1639 las relaciones con el rēgulo de Buhayén se fueron deteriorando, hasta que finalmente explotaron en un enfrentamiento armado que se saldó con una nueva victoria de los españoles. Por su parte, Corralat también volvió a la acción en 1642, atacando las posiciones que los invasores habían dejado en la zona del Río Grande como puestos de vigilancia y control. La presión se volvió insostenible, y el gobernador Hurtado de Corcuera decidió atacar de nuevo a Corralat. Sin embargo, éste se retiró a los montes, y cuando las tropas castellanas se retiraron a Zamboanga, recuperó de nuevo sus posiciones. De esta manera, en 1644 se había perdido prácticamente todo lo que se había ganado en la zona de Maguindanao en la campaña de 1637.⁵⁸

En 1644, Sebastián Hurtado de Corcuera, “el último conquistador”, fue relevado en el cargo de gobernador por Diego Fajardo.⁵⁹ El temor a que los holandeses atacaran Manila y la escasez de tropas hizo que éste no creyera posible el envío de socorros a Mindanao y Joló, por lo que dio orden al gobernador de Zamboanga de arreglar paces con Corralat (1645). Poco después de la firma de este tratado, los joloanos, ayudados por los holandeses, atacaron las guarniciones españolas de su isla. Estos ataques acabaron de convencer al gobierno de Manila de la necesidad de concentrar las fuerzas, y se decidió el abandono de Joló, previo tratado de

⁵⁷ *Ibid.*, cols. 234-262 y 349-369; Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, nn. 204-214 y 232-237.

⁵⁸ Combés-Retana, *Historia de Mindanao...*, Libro Quinto, “De los sucesos de los Reynos de Buhayén y Mindanao, después de su conquista”, cols. 269-348; Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, nn. 242-247 y 282-290.

⁵⁹ “Corcuera may with justice be called the last of the Philippine conquistadors. Spanish expansion in the Far East ceased with his Mindanao campaigns; indeed, it had already begun to contract before he finished his term as governor”, Horacio de la Costa, *The Jesuits...*, p. 399.

paz con el sultán con la mediación de Corralat (1646). Los años siguientes fueron de relativa tranquilidad: aunque siguió habiendo escaramuzas continuamente, no hubo una guerra generalizada como en tiempos pasados.⁶⁰

El mandato de don Sabiniano Manrique de Lara (1653-1663) supuso un antes y un después en los intentos de dominación de la zona sur del archipiélago. En 1655 llegó una embajada de Corralat a Manila. El padre Alejandro López fue enviado como embajador para responder a dicha embajada, pero fue asesinado en diciembre de aquel mismo año junto a su compañero el padre Juan de Montiel. Debido a estos sucesos, la guerra se reactivó. Corralat comenzó a preparar una armada, y llegó a pedir ayuda a sus aliados musulmanes de las Molucas y Joló. Al mismo tiempo, escribió al gobernador declinando la responsabilidad de lo ocurrido en su sobrino Balatamai, a quien, decía, no podía castigar debido al poder que detentaba. Manrique de Lara no respondió, y dio órdenes al gobernador de Zamboanga de que atacase a los maguindanaos en cuanto fuera posible. Mientras la expedición se dilataba en el tiempo, Balatamai saqueó una vez más las costas de la colonia. Finalmente, la flota contra Corralat se organizó en 1658, pero apenas consiguió infligir daños significativos.⁶¹

Los años siguientes transcurrieron con relativa calma, hasta que en 1662 se produjo un hecho que supuso un punto de inflexión en las pretensiones castellanas en el sur de Filipinas. En el mes de mayo llegó a Manila una embajada encabezada por el padre dominico Victorio Ricci de parte de Coseng, pirata chino que había conquistado Formosa poco tiempo antes. Exigía a Filipinas que se declarase reino tributario, o de lo contrario invadiría el archipiélago. Esta amenaza creó una gran animadversión y desconfianza hacia los sangleyes, hasta el punto que se produjo un alzamiento de éstos que, tras ser sofocado, derivó en la expulsión de todos los chinos de Filipinas. Sin embargo, la consecuencia más trascendental de la amenaza de Coseng fue la decisión de abandonar los presidios de Mindanao (Zamboanga, La Sabanilla, Calamianes e Iligán), con el fin de concentrar las tropas en Manila para repeler un hipotético ataque. La oposición del gobernador de Zamboanga y la de los jesuitas (especialmente del padre Francisco Combés) fue tremenda, pero no consiguieron revocar la decisión del gobernador Manrique de Lara. Ante la noticia del abandono de los fuertes, los joloanos se animaron a nuevas expediciones de saqueo. Finalmente, el 7 de enero de 1663, el gobernador de Zamboanga hizo entrega del fuerte al maestro de campo de los naturales lutaos. La decisión de abandonar los presidios de Mindanao resultó nefasta para los intereses de la

⁶⁰ Combés-Retana, *Historia de Mindanao...*, Libro Séptimo, “Gobierno de D. Diego Faxardo: assienta pazes con los mindanaos y ioloes, y sus consecuencias”, cols. 425-447; Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, nn. 367-377.

⁶¹ Combés-Retana, *Historia de Mindanao...*, cols. 533-549 y 569-583; Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, nn. 564-574.

Corona, y la mayoría de cronistas e historiadores coinciden en considerarla como precipitada. Ante un peligro dudoso, se dejaba a las Bisayas expuestas a un peligro inmediato y real, además del retroceso en la evangelización en Mindanao, donde a la sazón existían alrededor de 70.000 cristianos.⁶²

La amenaza de Coseng pasó sin mayores consecuencias, ya que éste murió al poco tiempo de lanzar su amenaza. Sin embargo, una vez conocida esta noticia, no se volvió a ocupar los presidios de Mindanao, y durante medio siglo los musulmanes atacaron anualmente los pueblos cristianos de Bisayas y Mindanao. Los jesuitas realizaron numerosas gestiones en la Corte para conseguir el restablecimiento del presidio de Zamboanga. El padre Luis Pimentel, procurador general de la orden, presentó en 1666 al Consejo de Indias los perjuicios que se habían derivado del abandono de aquella plaza, y consiguió una Real Cédula para volver a ocupar la fortaleza. Sin embargo, la opinión de las autoridades de Filipinas era contraria a esta medida, y la cédula no llegó a aplicarse, ni siquiera cuando fue reiterada en 1672. Los jesuitas no se dieron por vencidos y continuaron presionando en Madrid hasta que finalmente en 1712 el rey Felipe V ordenó el cumplimiento de lo mandado, que aun así no llegó a ejecutarse hasta 1718.⁶³

4.3. Sublevaciones internas en el siglo XVII

A los ataques exteriores que acabamos de describir, tanto de holandeses como de musulmanes, se sumaron durante el siglo XVII diversas sublevaciones de indígenas y de sangleyes.⁶⁴ En 1621 algunos principales de la isla de Bohol levantaron a los naturales contra los españoles, y pretendieron expulsarlos de allí. La insurrección se extendió a la isla de Leyte, pero finalmente fue reprimida con éxito. Pocos años después, en 1630, fueron los indios de Caraga, en el norte de Mindanao, quienes se sublevaron, apoyados por el sultán Corralat. El alzamiento se extendió y varios religiosos fueron asesinados. Fueron necesarios refuerzos de

⁶² Combés-Retana, *Historia de Mindanao...*, cols. 610-639; Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, nn. 640-650; José Montero y Vidal, *Historia de la piratería...*, p. 250;

⁶³ “Breve relación del estado de las islas Filipinas y reynos adyacentes”, post. 1662, ARSI, Philipp. 12, f. 295r; Mariana, reina regente, al Gobernador Diego Salcedo, Madrid, 30 de diciembre de 1666, Arag. E-I-c-2, n. 15e; Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, nn. 650 y 700; “Razones y medio que el P. Alexo López propone al M. R. P. General Tyrso González para que juzgándolas efiaces y convenientes se sirva su Paternidad dar providencia para que la cristiandad de Sanboangan antiguamente desamparada de ministros, se visite en orden a consolar aquellos cristianos, y ver si conduce y es factible el que se queden allí dos Padres. Pretende también que se socorra la cristiandad de Chiao, pocos años ha desamparada”, ARSI, Philipp. 12, ff. 153r-189v; *Anua de 1725*, ARSI, Philipp. 8, ff. 157v-158r.

⁶⁴ M^a Lourdes Díaz-Trechuelo, “Filipinas, en su aislamiento...”; *Filipinas...*, pp. 149-153; Antonio M. Molina, *Historia...*, Tomo I.

Cebú y Manila para acabar con esta rebelión, ya que la guarnición de Tandag, que defendía la provincia de Caraga, quedó bloqueada y no pudo hacer nada para someter a los rebeldes.

Pero las insurrecciones indígenas puntuales y aisladas carecieron en cierta medida de importancia real. Los levantamientos realmente graves fueron los motivados por la desesperación de los indios, sometidos constantemente a trabajos forzados para la construcción de navíos y otras obras públicas. Los cortes de la madera necesaria para los astilleros fueron la causa de un profundo malestar entre los nativos que provocó dos graves insurrecciones. El principal astillero de Filipinas fue siempre el de Cavite. Sin embargo, en determinadas ocasiones se intentó establecer otros astilleros, como en tiempos del gobernador Alonso Fajardo de Tenza, que quiso construir uno en las Bisayas. Esto encendió la chispa de la insurrección en 1649 en el fuerte de Palapag, en la isla de Samar, y desde allí se extendió a varias provincias de Luzón y Mindanao, y a las islas de Masbate y Basilán. La represión fue rápida en Palapag, pero en el resto de lugares la rebelión duró más tiempo y produjo víctimas entre los españoles.

Mucho más grave que los anteriores fue el alzamiento que se produjo en 1660 en las provincias de Pampanga, Pangasinán e Ilocos. Las continuas guerras contra los musulmanes y las repetidas faltas de situado real que se produjeron en estos años crearon una situación económica lamentable, y los nativos se vieron sobrecargados de impuestos y repartimientos. Además, aumentó la exigencia de mano de obra para los cortes de madera con destino a la construcción de navíos en el astillero de Cavite. El trabajo de tala de árboles en los montes era especialmente penoso y malsano, y estaba mal pagado. Si a esto se une la dureza en el trato de los encargado de la operación, es fácil explicar el descontento de los indígenas y su alzamiento, que se inició en los montes de la provincia de Tondo y se extendió como la pólvora. Los insurrectos reconocieron que no se alzaban contra el rey, sino que lo único que querían era cobrar los jornales atrasados. No obstante, la sublevación se extendió por otras provincias de Luzón, lo que provocó el empleo de la fuerza y la búsqueda de otros indios que realizaran los cortes. A tal efecto el gobernador dispuso que se sacaran hombres de Pampanga y Bulacán, pero éstos se negaron a continuar trabajando hasta que no recibieran los jornales atrasados. Los primeros intentos de negociación fracasaron y los indios pidieron tratar personalmente con el gobernador. Las peticiones indígenas fueron las siguientes: perdón general; que los alcaldes mayores cumplieran las órdenes reales sobre buen trato a los naturales; que el tributo debido se descontara de los jornales que se les adeudaban, y que los soldados de infantería pampangos recibieran el mismo trato y realizaran iguales trabajos que los españoles. Al mismo tiempo, en las provincias de Pangasinán, Ilocos y Cagayán se

produjeron levantamientos por las mismas razones, pero en estas provincias no terminaron de manera pacífica, ya que los alzamientos se dirigían contra la Corona.⁶⁵

En cuanto a los chinos, protagonizaron tres alzamientos en el siglo XVII. El primero se produjo en octubre de 1603. Los primeros encuentros armados fueron favorables a los rebeldes y la ciudad de Manila quedó cercada, pero resistió el asedio. Mientras tanto, en las provincias próximas a la capital algunos españoles, con ayuda de los indígenas, se enfrentaron a los chinos y lograron dominarlos. Tras apaciguar la revuelta, la convivencia se reanudó rápidamente, ya que los españoles dependían de la mano de obra china y no podían prescindir de ella, por lo que pronto olvidaron el peligro que habían corrido.⁶⁶ Un nuevo alzamiento de los sangleyes se produjo en noviembre de 1639. Por entonces había unos 33.000 chinos en Filipinas, y la práctica totalidad de los mismos se sumó a la rebelión. No obstante, igual que en la ocasión anterior, los españoles contaron con la inestimable ayuda de los indígenas, entre los que destacaron especialmente los zambales. Fueron necesarios cinco meses para subyugar de nuevo a los sangleyes, que sufrieron enormes pérdidas. El tercer alzamiento se produjo en 1662, cuando las islas estaban siendo amenazadas por el pirata Coseng desde Formosa. La llegada del dominico Victorio Ricci como su embajador provocó un enfrentamiento entre españoles y chinos, debido a los temores mutuos. Los intentos de resolver la cuestión por medios pacíficos por parte del gobernador Manrique de Lara fracasaron cuando los chinos asesinaron a un dominico que el padre Ricci había dejado como rehén en el Parián de Manila. Se fortificaron entonces en los montes de Antipolo, y fueron combatidos por la infantería pampanga, deseosa de hacer olvidar su deslealtad de 1660. Manrique de Lara rechazó las amenazas de Coseng y los sangleyes fueron expulsados de Filipinas, excepto los cristianos casados.

⁶⁵ “Relación breve de lo sucedido en las Yslas Filipinas y otras adyacentes desde el octubre del año de 1660 hasta el mes de Junio del año de 1662”, ARSI, Philipp. 12, ff. 13r-14r; Luis Spinelli, “Relación de varios sucesos en estas Yslas Filippinas, desde el año de 1662 hasta este presente de 1664”, Cavite, 15 de julio de 1664, ARSI, Philipp. 12, ff. 14/1-14/16.

⁶⁶ Pedro Chirino, *Història de la Província de Filipines de la Companyia de Jesús, 1581-1606*; prólogo de Miquel Batllori, transcripción de Jaume Górriz, Barcelona, Ed. Pòrtic, 2000, pp. 346-347; Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, pp. 417-441, Gregorio López a Diego García, viceprovincial, *Relación de los Chinos Acerca de su alzamiento contra Manila*, 1604, ARSI, Philipp. 10, ff. 127r-140v

5.- El siglo XVIII

5.1. Gobierno de las islas durante los primeros Borbones (1700-1759)

A lo largo del siglo XVIII Filipinas experimentó profundos cambios en su gobierno y administración, como consecuencia de los cambios acaecidos en España. Muerto Carlos II sin descendencia en 1700, se planteó un problema sucesorio, en el que intervinieron las potencias europeas que ambicionaban parte del imperio hispánico. El último Habsburgo español había dejado como heredero a Felipe de Anjou, nieto de Luis XIV y de la infanta española María Teresa de Austria, hermana del monarca fallecido. Inglaterra y Holanda habían acordado anteriormente repartirse los dominios españoles y el emperador de Austria firmó con ambas potencias la Gran Alianza (1701), por la que se convenía que los territorios españoles de Italia pasarían al Imperio a cambio de que las conquistas que las dos potencias marítimas realizaran en América les serían respetadas por el Emperador. Así las cosas, Luis XIV reconoció a Felipe de Anjou el derecho a sucederle en el trono de Francia. Esto alarmó a las potencias aliadas, pues consideraban que el monarca francés preparaba la unión de ambas coronas. Se inició entonces la Guerra de Sucesión española (1701-1715), que se prolongó hasta la firma de los tratados de Utrecht y Rastatt (1712-1715). Fueron catorce años de hostilidades en los que las Filipinas quedaron aún más aisladas y se vieron muy desatendidas por el gobierno de la Península, que tenía problemas más acuciantes en Europa.⁶⁷

Desde su llegada a España en 1700, la dinastía borbónica trató de implantar un nuevo modelo de Estado centralista, similar al modelo francés que había implantado Luis XIV. Se inició una época de reformas que alcanzó su punto culminante después de finalizada la Guerra de los Siete Años (1756-1763), durante el gobierno de Carlos III. Tras el final de la Guerra de Sucesión, Felipe V decidió reformar la administración central. Así pues, creó cinco Secretarías de Despacho y disminuyó las funciones y la importancia de los antiguos Consejos en los que se había apoyado el gobierno de los Habsburgo. La Secretaría de Marina e Indias se hizo cargo de todos los asuntos relativos a las Provincias de Ultramar (entre ellas Filipinas), quedando limitadas las atribuciones del Consejo de Indias a ser tribunal supremo en materias

⁶⁷ Joaquim Albareda, *La Guerra de Sucesión de España (1700-1714)*, Barcelona, Crítica, 2010; José Calvo Poyato, *La Guerra de Sucesión*, Madrid, Anaya, Biblioteca Básica de Historia. Monografías, 2009; Ricardo García Cárcel, *Felipe V y los españoles. Una visión periférica de la historia de España*, Barcelona, Plaza y Janés, 2002.

judiciales y órgano asesor para los asuntos económicos y gubernativos que el rey quisiera consultarle (1714).⁶⁸

En la primera mitad del siglo XVIII las islas Filipinas tuvieron ocho gobernadores propietarios, todos ellos militares. Los frecuentes interinazgos fueron cubiertos por la Audiencia, con el oidor decano a cargo del gobierno político y el maestro de campo a cargo del mando militar. En otras ocasiones fue el prelado más antiguo de las islas quien se hizo cargo del gobierno de las islas. En esta situación se vieron fray Francisco de la Cuesta, arzobispo de Manila, fray Juan de Arechederra, obispo de Nueva Segovia, fray Miguel Lino de Ezpeleta, obispo de Cebú, y Manuel Antonio Rojo, arzobispo de Manila. En total, las islas estuvieron más de una década en manos de personas que, tanto por formación como por vocación, no estaban destinadas a llevar a cabo estas tareas. Después de la lamentable experiencia de la pérdida de Manila a manos de los ingleses en 1762 ya no hubo más gobernadores interinos eclesiásticos.⁶⁹

El siglo XVIII comenzó en Filipinas bajo el gobierno de Fausto Cruzat y Góngora (1690-1701), al que sucedió Domingo de Zabálburu (1701-1709). Su mandato coincidió con la Guerra de Sucesión española. Aunque este hecho no tuvo repercusión directa en el archipiélago, acentuó su incomunicación y aislamiento, y se multiplicaron los enfrentamientos entre las autoridades. Zabálburu tuvo malas relaciones con la Audiencia, especialmente con el oidor decano José Torralba. También se enfrentó al arzobispo Diego Camacho y Ávila, hombre de moral rígida que en 1700 llegó a prohibir las representaciones teatrales. El incumplimiento de esta prohibición por parte de un oficial de infantería provocó un duro enfrentamiento entre arzobispo y gobernador, que llegó a ser amenazado con la excomunión. La llegada a Manila de Charles de Tournon, patriarca de Antioquía y legado papal para la resolución de las controversias sobre los ritos chinos, dio lugar a incidentes diversos. El arzobispo Diego Camacho, obviando el patronato real, accedió a la pretensión del legado de establecer un seminario para alumnos de todas las naciones, con sesenta becas, cuando las disposiciones reales indicaban la creación de sólo ocho becas para españoles y filipinos. Por otro lado, monseñor Tournon chocó también con los religiosos, cuyas parroquias quiso visitar. Cuando el asunto llegó a oídos del monarca, después ya de la partida

⁶⁸ Ricardo García Cárcel (coord.), *Historia de España. Siglo XVIII. La España de los Borbones*, Madrid, Cátedra, 2002.

⁶⁹ Para el siglo XVIII en Filipinas, vid. M^a Lourdes Díaz-Trechuelo, “Filipinas en el siglo de la Ilustración”, en Leoncio Cabrero (coord.), *Historia general...*, pp. 249-292; “Filipinas”, en *Historia General... Tomo XI-1*, pp. 519-546; “Filipinas en el siglo XVIII...”; *Filipinas...*; Antonio M. Molina, *Historia...*, Tomo I.

del legado papal, gobernador y arzobispo pagaron caro su sometimiento: Zabálburu fue destituido e inhabilitado para ejercer otros cargos, y monseñor Camacho fue trasladado a la sede episcopal de Guadalajara en México, con pérdida de la categoría de arzobispo.

Otro asunto de relevancia eclesiástica en estos años fue la cuestión de la visita canónica de las parroquias. Durante una reunión en el palacio arzobispal, monseñor Camacho leyó ante los superiores de las distintas congregaciones religiosas la Bula del Papa Clemente XI, de enero de 1705, en cuya virtud se instaba a los párrocos regulares a que se sometieran a la visita canónica de sus respectivos preladados diocesanos. Todos los superiores religiosos aceptaron los términos de la Bula, pero solicitaron un periodo de gracia en su aplicación para hacer llegar sus puntos de vista al respecto a la Santa Sede, petición a la que el arzobispo accedió.⁷⁰

El mandato del gobernador Martín de Ursúa y Arizmendi, conde de Lizárraga (1709-1715) fue pacífico y tranquilo. El hecho más destacable fue el envío de una expedición a las islas Palaos, impulsada por los jesuitas, que pretendían evangelizar a sus habitantes. De las dos naves enviadas, sólo una consiguió llegar a su destino, donde desembarcó algunos misioneros, de los que nunca más se tuvo noticia. Hubo que esperar muchos años para que volvieran a las Palaos barcos procedentes de Filipinas.⁷¹ La prematura muerte del conde de Lizárraga en febrero de 1715 dejó el gobierno nuevamente en manos de la Real Audiencia. El oidor decano, José Torralba, tuvo serios enfrentamientos con sus colegas, y así estaban las cosas cuando llegó a Filipinas el nuevo gobernador general Fernando Manuel de Bustamante y Bustillo (1717-1719). Militar de reconocida valía en México, en Filipinas actuó sin embargo de una forma un tanto imprudente. Así, al pretender corregir ciertos males que aquejaban a la administración pública, no reparó en medios y no se preocupó por las relaciones y los equilibrios de poder, lo que le llevó a tener un trágico final. Al llegar a Filipinas, el principal objetivo de Bustamante fue poner orden en la Real Hacienda y cobrar las cantidades que se adeudaban al erario público. Para ello, decretó el embargo de unos dos millones de pesos que llevaba el galeón en el que había llegado. Esto le acarreó la enemistad de los oficiales reales, especialmente del contador Vicente de Lucea, a quien mandó preso a la fuerza de Santiago, pero consiguió escapar y acogerse a sagrado. También fue apresado el oidor decano José Torralba, acusado de fraude durante su mandato interino. El único oidor que quedaba,

⁷⁰ Sobre la cuestión de la visita episcopal, vid. *infra*, pp. 221-227.

⁷¹ Sobre el descubrimiento de las islas Palaos y la participación de los jesuitas en esta empresa, vid. *infra*, pp. 245-250.

atemorizado por la severidad del gobernador, se refugió en el convento de los agustinos, con lo que en la práctica la Audiencia dejó de existir.

El gobernador Bustamante tuvo también un duro enfrentamiento con el arzobispo fray Francisco de la Cuesta, a quien llegó a detener. Este episodio colmó la paciencia de los vecinos de Manila, que se amotinaron el 11 de octubre de 1719. La muchedumbre asaltó el palacio del gobernador general y asesinó a Bustamante y a su hijo. Los amotinados liberaron entonces al arzobispo, a quien se le pidió –casi se le obligó– que asumiera el gobierno interino de las islas hasta la llegada del nuevo gobernador Toribio de Cosío y Campo, marqués de Torre Campo (1721-1729).

Tras ocho años de gobierno sin hechos reseñables, en agosto de 1729 el marqués de Torre Campo cedió el mando al nuevo gobernador general Fernando Valdés y Tamón. Éste dedicó su atención a las necesidades militares del territorio. Modernizó el armamento de las tropas, ordenó la reparación de las murallas de Manila y promovió la construcción de nuevos navíos. Además, organizó expediciones militares a Mindanao y Joló, a las Carolinas y a las Palaos. Aunque no tuvo gran éxito en dichas expediciones, consiguió concertar pactos comerciales con los régulos de Mindanao.

Los diez años de gestión del gobernador Fernando Valdés y Tamón finalizaron en julio de 1739, cuando fue relevado por Gaspar de la Torre y Ayala. Su mandato coincidió con el comienzo de la guerra de la Oreja de Jenkins (1739-1748), y la crisis económica producida por la interrupción de las comunicaciones con Acapulco causó diversas sublevaciones indígenas en la isla de Luzón. El gobernador falleció antes de acabar su mandato (1745) y, al estar vacante la sede metropolitana de Manila, fue nombrado gobernador general interino Juan de Archederra, obispo de Nueva Segovia. Eran los años finales de la guerra de Sucesión a la Corona de Austria (1740-1748), y en las islas se temió un ataque inglés desde Batavia que finalmente no se produjo. Con la paz de Aquisgrán de 1748 la vida en Filipinas recuperó su ritmo normal, después de unos años de continua agitación.

En 1750 el nuevo gobernador general Francisco José de Ovando sucedió a monseñor Archederra. Sus múltiples iniciativas en materia de comercio no fueron del agrado de los comerciantes vinculados al Galeón, quienes en 1753 lideraron una petición de la Ciudad de Manila para reducir los mandatos de los gobernadores de ocho a cinco años, por considerar que tanto tiempo en el cargo, unido a las dificultades en las comunicaciones, les otorgaban un excesivo poder. La petición no fue atendida, pero Ovando sólo gobernó durante cinco años, y en 1754 fue relevado por Pedro Manuel de Arandía. Hombre enérgico y de temperamento colérico, Arandía aplicó toda una serie de reformas para mejorar la colonia, pero de tal

manera que le llevó a enfrentarse con los estamentos eclesiásticos. Por otro lado, su confianza en validos, especialmente Santiago Orendain, le granjeó la enemistad de la población. No obstante, el gobernador cumplió con las instrucciones reservadas del monarca, destinadas a evitar abusos contra los naturales y remediar los que se cometieran. Con este fin, concedió audiencias públicas a los filipinos y expidió instrucciones precisas a los alcaldes mayores para que impidieran perjuicios y daños a los naturales.

El gobernador Arandía también llevó a cabo algunas reformas en el ámbito militar. Aumentó la soldada, lo que mejoró la moral de la tropa, e introdujo una disciplina más rigurosa para limitar los abusos castrenses. También aplicó reformas fiscales. En lo referente al pago del tributo, en 1758 se dictó una orden por la cual quedó abolida la práctica de ceder su cobro a un particular mediante una suma concertada. Si bien este sistema había supuesto una fuente estable de ingresos para el gobierno, Arandía consideraba que perjudicaba excesivamente a los naturales. Esta decisión fue posteriormente ratificada por el Consejo de Indias, que dispuso el cobro del tributo por parte del propio gobierno. Por otro lado, por cédula real de junio de 1758 se eximía del pago del tributo a todos los residentes de la diócesis de Nueva Segovia (las provincias de Pangasinán, Ilocos Sur, Cagayán y Zambales) que hubiesen abrazado la religión católica cuando ya eran adultos.

La labor de gobierno reformista de Pedro Manuel de Arandía se vio truncada por su muerte en junio de 1759, cuando llevaba cinco años en el cargo. Como en anteriores ocasiones, el arzobispo de Manila debía asumir la gobernación interina, pero al estar la sede vacante, asumió el cargo monseñor Miguel Lino de Ezpeleta, obispo de Cebú. Fue el primer nacido en Filipinas –de padres españoles– en ocupar el cargo de gobernador.

5.2. El reinado de Carlos III y los últimos días de la Compañía de Jesús

A principios de 1759, todavía durante el gobierno de Pedro Manuel de Arandía, Carlos III accedió al trono de España, lo que marcó un hito importante en la historia de la monarquía española y de Filipinas. Las doctrinas económicas del fisiocratismo, que vino a sustituir al mercantilismo imperante en los siglos anteriores, al colocar la riqueza de las naciones en los recursos naturales de la agricultura, la industria y el comercio, condujeron a una mayor valoración de las islas Filipinas, hasta entonces infravaloradas por su carencia de plata y escasez de oro. En el archipiélago, las doctrinas económicas de la Ilustración y sus tendencias liberalizadoras se tradujeron en un empeño por romper el monopolio comercial establecido en 1593. Con este objetivo se procuró abrir el comercio directo entre España y Filipinas por la

vía del Cabo de Buena Esperanza y el océano Índico, vedada a los españoles por el tratado de Tordesillas de 1494, y que en esta época carecía ya de valor. Así pues, en 1765 zarpó de Cádiz un navío en el que se reservó una parte de las bodegas para que los comerciantes peninsulares pudieran enviar a Filipinas sus mercancías. El buque fue mal recibido en Manila no sólo por los comerciantes, sino también por muchos funcionarios, que veían en este “acercamiento” de las islas a la metrópolis el peligro de que sus actividades fuesen mejor controladas. Tras algunas medidas y ensayos más, en 1785 culminó este proceso con la creación de la Real Compañía de Filipinas, bajo la directa protección del rey, empresa que tenía como objetivo la unión del comercio de América con el de Asia. Con el tiempo, esta empresa contribuyó eficazmente al desarrollo económico de Filipinas.

El gobierno interino de Miguel Lino de Ezpeleta duró menos de dos años, ya que en 1760 monseñor Antonio Manuel Rojo, nuevo arzobispo de Manila, se hizo cargo del gobierno de las islas. En este periodo Filipinas experimentó un cambio radical en su vida política. Con motivo de la guerra de los Siete Años (1756-1763) entre Inglaterra y Francia, Carlos III firmó con Luis XV el llamado Tercer Pacto de Familia (1761), un convenio de ayuda mutua entre las monarquías española y francesa. Ante esta situación, considerada una violación de la neutralidad española, Inglaterra declaró la guerra a España. En este contexto bélico, el 22 de septiembre de 1762 la población de Manila se vio sorprendida por la presencia de una flota británica en la bahía. Los ingleses llevaban un mensaje informando del estado de guerra entre Inglaterra y España y pidiendo la rendición del archipiélago. El arzobispo-gobernador Rojo se negó e inició los preparativos para la defensa de la capital. Sin embargo, las fortificaciones de Manila no estaban en condiciones de resistir un asalto, pues desde mediados del siglo XVII no se habían llevado a cabo mejoras de importancia. Además, la guarnición era escasa, con mala preparación y poca disciplina, y contaba con muy pocos artilleros. Frente a esto, los ingleses contaban con un contingente numeroso, bien armado y preparado.

Tras la negativa del arzobispo-gobernador a entregar la ciudad, la escuadra inglesa tomó posiciones. Desembarcaron algunas tropas para apoderarse de las iglesias extramuros, edificios de piedra que servirían como una firme cabeza de playa para el posterior asalto. Éste se produjo los días 3 y 4 de octubre y, pese a la resistencia de las tropas españolas, la ciudad fue ocupada y saqueada el día 5. Así pues, Manila y Cavite capitularon, y monseñor Rojo fue hecho prisionero por los ingleses. Sin embargo, antes de la rendición final, el oidor de la Audiencia Simón de Anda y Salazar había conseguido escapar de la ciudad llevándose el dinero de las cajas reales, y se dispuso a organizar la defensa del resto del territorio. Cuando recibió la noticia de que el arzobispo y los demás oidores habían sido hechos prisioneros, se

hizo reconocer gobernador general de las islas Filipinas y presidente de la Real Audiencia, de manera que durante la ocupación inglesa de Manila, el resto de las islas se mantuvo bajo soberanía española. El gobernador Simón de Anda y Salazar organizó diversos contingentes militares, y se enfrentó a los ingleses en diversas ocasiones. En 1763 inició el asedio de Manila, bloqueando la ciudad desde diversos puntos. Además de su lucha contra los ingleses, debió hacer frente a algunas sublevaciones indígenas en las provincias de Pangasinán, Ilocos Norte y Cagayán. Por otro lado, los chinos planearon también un levantamiento en diciembre de 1762 en la zona de Pampanga, pero fue abortado.

En marzo de 1764 llegó a Filipinas el nuevo gobernador interino, Francisco de la Torre, y poco después se produjo la retirada de las tropas inglesas, con lo que la totalidad del archipiélago filipino volvió a estar bajo soberanía española. Las autoridades inglesas en Manila habían tenido conocimiento de los preliminares de la paz en Europa en julio de 1763. En marzo de 1764 se iniciaron conversaciones para un pacto de paz, pero antes de que pudiera llegarse a un acuerdo, llegó un buque inglés con noticias sobre la firma de un tratado de paz entre Inglaterra y España en febrero de 1763, con órdenes además de evacuar la ciudad de Manila.

La gestión de Francisco de la Torre fue breve (1764-1765), pero llevó a cabo algunas actuaciones importantes, especialmente para prevenir nuevas invasiones. En este sentido, se reforzaron las murallas de Manila, que se habían mostrado insuficientes ante un ataque organizado como el de los ingleses, y se reorganizaron las fuerzas navales, siempre precarias en el archipiélago. Por otro lado, el gobernador De la Torre promovió la formación de poblaciones compactas y no dispersas, para facilitar su defensa en caso de peligro de invasión.

En julio de 1765, Francisco de la Torre fue relevado en el gobierno de las islas por José Raón, anterior gobernador de Panamá. Éste, siguiendo órdenes reales, continuó con la política reformista. En primer lugar, nombró un maestro oficial para cada escuela municipal de Filipinas. Asimismo, prohibió la enseñanza del catecismo en las lenguas indígenas e impuso el texto en castellano. Por otro lado, en 1766 se inició la comunicación directa entre Filipinas y España, cuando el buque *Buen Consejo*, que había zarpado de Cádiz en 1764, arribó a Manila vía el cabo de Buena Esperanza. Esta medida, sin embargo, no fue del agrado de los comerciantes filipinos, que se negaron a embarcar mercancías hacia España. Pidieron, en cambio, que se les permitiera asociarse en una especie de compañía para gozar del monopolio comercial.

Durante su mandato, el gobernador José Raón debió aplicar una última orden real. En la madrugada del día 2 de abril de 1767, cumpliendo lo establecido en la Real Orden de

Expulsión de 27 de febrero, todas las posesiones de la Compañía de Jesús en España fueron ocupadas por las tropas reales, y sus miembros fueron retenidos. Comenzó entonces el proceso de expulsión de los jesuitas de los dominios de Carlos III. Debido a la distancia, la Real Orden no llegó a Filipinas hasta el 17 de mayo de 1768, más de un año después de su ejecución en la Península. Dos días después se leyó el documento ante la comunidad de la residencia del provincial en Manila. Para 1770, el último grupo de jesuitas ya había abandonado las islas. De los 154 miembros que había entonces, diecinueve eran demasiado viejos o estaban demasiado enfermos como para emprender el viaje, y fueron internados en varias casas religiosas de Manila. El 10 de diciembre de 1774, el gobierno de Manila informó que el decreto de expulsión había sido debidamente ejecutado.⁷²

* * *

Hemos detenido aquí la narración de la historia de Filipinas porque, como ya hemos comentado anteriormente, nuestro objetivo no era sino situar al lector en el escenario en el que se movieron los miembros de la Compañía de Jesús durante el periodo 1581-1768. Así, los hechos que van más allá de esta fecha escapan al objetivo de nuestro trabajo. En este breve recorrido por la historia del archipiélago filipino durante la edad Moderna hemos podido observar su desarrollo desde los primeros contactos con el mundo europeo. Éstos fueron bastante tempranos, apenas treinta años después del descubrimiento del continente americano. Sin embargo, las dificultades que presentaba la navegación por el océano Pacífico, tanto a nivel técnico como de relaciones con la Corona portuguesa, retrasaron el establecimiento de una colonia en Filipinas. No fue hasta 1565 cuando Miguel López de Legazpi lideró la que sería la expedición definitiva. En ella viajaba también Andrés de Urdaneta, convencido de que sería capaz de encontrar la ruta de regreso a América a través del Pacífico, superando el gran escollo que se habían encontrado las anteriores expediciones. A partir de entonces comenzó la colonización del archipiélago filipino. El propio Legazpi fue el encargado de poner las bases jurídicas de la colonia, a partir de las cuales se pudo levantar toda la estructura político-administrativa y económica que debía permitir sostener la presencia hispánica en las islas de manera continuada. A finales del siglo XVI este proceso se había completado de manera casi definitiva, pero esto no aseguró en absoluto la continuidad y la viabilidad de la colonia.

⁷² Todo el proceso de expulsión de la Compañía de Jesús de Filipinas, incluidos los antecedentes y las consecuencias, ha sido muy bien estudiado por Santiago Lorenzo García, *La expulsión de los jesuitas de Filipinas*, Alicante, Universidad de Alicante, 2003.

En el siglo XVII, los habitantes de Manila y el resto de las poblaciones vivieron en un estado de continua alarma. Las catástrofes naturales (incendios, terremotos, huracanes) afectaron a la vida económica de la colonia, al no poderse asegurar las comunicaciones mediante el Galeón de Manila, y determinaron en cierta forma el desarrollo urbanístico de la capital. Por otro lado, se produjo una presión por parte de los holandeses que mantuvo en vilo a las autoridades ante el riesgo más o menos continuo de invasión. Pese a que los corsarios neerlandeses y la Compañía Holandesa de las Indias Orientales se interesaron en un primer momento por las posesiones portuguesas de Molucas y Formosa, lo cierto es que no desdeñaron la posibilidad de poder hacerse con las Filipinas, cosa que a punto estuvieron de conseguir en diversas ocasiones. Las luchas con los holandeses también afectaron al desarrollo de la colonia, ya que los recursos que hubo que derivar para las tareas de defensa no se pudieron emplear para mejorar el desarrollo del territorio. Además, esta circunstancia generó el descontento de los indígenas, sometidos a fuertes cargas de trabajo para sostener el esfuerzo bélico, lo que desembocó en algunas rebeliones que pusieron en jaque a los manileños. Por otro lado, los chinos también protagonizaron alguna rebelión sonada, debido a la desconfianza mutua entre ellos y los castellanos. Sin embargo, la extrema dependencia entre ambas comunidades hizo que a la larga la situación acabara siempre estabilizándose, por lo que se generó una especie de convivencia obligada. Finalmente, la colonia se vio amenazada por los musulmanes del sur, caso peculiar en el imperio ultramarino de la Monarquía Hispánica. Basados en una economía esclavista, los pueblos de Mindanao y Joló asolaron las costas de las Bisayas en busca de esclavos para vender en toda la zona del Sudeste asiático.

Finalmente, con la llegada de los Borbones al trono español en el siglo XVIII, se llevaron a cabo una serie de reformas que permitieron un mayor desarrollo económico de la colonia, que debido a los problemas mencionados había quedado algo estancado. Además, los cambios en la mentalidad económica de la época revalorizaron el territorio filipino debido a su abundancia de recursos naturales. En este contexto, se produjo la expulsión de la Compañía de Jesús de todos los territorios de la monarquía dirigida por Carlos III, incluidas las Filipinas. Con un año de retraso debido a las difíciles comunicaciones entre la metrópolis y la colonia, en 1768 llegó la orden de expulsión de los jesuitas, que se ejecutó sin dilación.

PRIMERA PARTE

*** * * * ***

TRAYECTORIA HISTÓRICA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN FILIPINAS (1581-1768)

Una vez situado el escenario geográfico e histórico en el que se desarrollará nuestro trabajo, a continuación exponemos la trayectoria histórica de la Compañía de Jesús en las islas Filipinas entre 1581 y 1768. Para ello, esta primera parte está dividida en cuatro capítulos que marcan las diferentes etapas en las que se puede dividir este periodo de casi doscientos años, y que creemos se adecuan a los diferentes ritmos en los que se desarrolló la labor misional de los jesuitas en el archipiélago.

El primer capítulo aborda una primera etapa fundacional desde el establecimiento de la misión en 1581 hasta la constitución de Filipinas como Provincia independiente de Nueva España en 1605, marcada por la precariedad y las indecisiones acerca de la permanencia de los jesuitas en el archipiélago, además de por el protagonismo del padre Alonso Sánchez en la vida política de la colonia.

El segundo capítulo abarca los cincuenta primeros años de la Provincia, desde 1605 hasta 1655, una época de consolidación de las misiones, que tuvieron que enfrentarse a dificultades como la escasez de efectivos o las amenazas exteriores de holandeses y musulmanes del sur.

El tercer capítulo, por su parte, se centra en la segunda mitad del siglo XVII, un periodo de tranquilidad relativa en las misiones del archipiélago, que permitió iniciar la evangelización de un nuevo territorio: las islas Marianas. Por otro lado, destacaron algunos enfrentamientos de la Compañía con las autoridades civiles y religiosas, especialmente con el arzobispado a finales de siglo, debido entre otras cuestiones a la visita episcopal.

Finalmente, el cuarto capítulo de esta primera parte aborda el siglo XVIII hasta la expulsión de los jesuitas de Filipinas. Fue éste un tiempo de tranquilidad después de las crisis finiseculares, marcado por el regreso a Mindanao y por las aventuras en busca del archipiélago de las Palaos. Sin embargo, los acontecimientos de la década de 1760 en España acabaron con la expulsión de la Compañía de todos los territorios de Carlos III, incluidas las Filipinas, en 1767-1768, finalizando así la primera época del Instituto ignaciano en el archipiélago.

Primeros pasos de la Compañía de Jesús en Filipinas: de la misión a la Provincia (1581-1605)

En este primer capítulo abordaremos la etapa fundacional de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús, desde su establecimiento como misión dependiente de México en 1581 hasta su elevación a la categoría de Provincia en 1605. Los primeros años estuvieron marcados por el protagonismo político del padre Alonso Sánchez, uno de los primeros jesuitas que llegó en 1581, en el contexto del Sínodo de Manila. Por otro lado, la escasez de efectivos y las dudas sobre la labor que debía desempeñar la Compañía en el archipiélago retrasaron el inicio de su tarea evangelizadora, que no se produjo hasta 1590. A partir de entonces comenzó una expansión de las misiones jesuitas que se aceleró extraordinariamente a partir de 1595. Este proceso se alargó hasta 1600, cuando se llevó a cabo la primera visita de la viceprovincia y se introdujeron algunos cambios en la organización interna de la misma que ayudaron a iniciar el siglo XVII con mejores perspectivas. Finalmente, en 1605 Filipinas se convirtió en Provincia independiente, lo que marcó un nuevo hito en su trayectoria histórica.

1.- La llegada de la Compañía de Jesús a Filipinas

Tal y como había ocurrido ya en otros lugares del Nuevo Mundo, la entrada de la Compañía de Jesús en Filipinas fue reclamada por las autoridades civiles de la nueva colonia. En 1573, apenas dos años después de la conquista de Manila, el gobernador Guido de Lavezaris, sucesor de Legazpi en el cargo, pidió al Rey que enviara misioneros de las diferentes órdenes religiosas para ayudar en las tareas de evangelización a los agustinos, que habían llegado en la expedición del Adelantado en 1565. Lavezaris hacía mención expresa a los jesuitas, a quienes decía haber visto personalmente trabajar en la India:

“Gran necesidad ay en estas partes de rreligiosos, franciscos, dominicos y teatinos y algunos clérigos para la conversión destos naturales en especial los teatinos, son muy nesçesarios como testigo de vista del gran fruto que an hecho en la yndia, porque en viniendo gente será necesario hazer algunas poblaziones de españoles así en esta isla de Luçon por ser grande, como en otras, que ya estos

naturales de cada día se van bautizando y tomando nuestra santa fee y rreligión y están ya muy quietos y pacíficos lo qual yrá en aumento aviendo muchos rreligiosos de las hórdenes que he dicho, porque acá solamente hay diez rreligiosos agustinos y estos son pocos para lo mucho que ay a que acudir”.¹

Felipe II, informado de esta situación, transmitió las órdenes pertinentes al virrey de Nueva España, Martín Enríquez de Almansa (1568-1580), quien a su vez contactó con el padre Pedro Sánchez, provincial de la Compañía en México. Éste presentó la cuestión ante la primera congregación provincial de 1577, que decidió que el procurador Pedro Díaz debería consultarlo con el General Everardo Mercuriano (1573-1580), a quien llevaría el máximo de información posible sobre las Filipinas, recogida fundamentalmente a través de los agustinos. El General accedió a enviar dos padres y dos hermanos, aunque no para fundar una misión, sino simplemente para asistir a los españoles, familiarizarse con el territorio y enviar un informe sobre la situación en la joven colonia. Los hombres que debían llevar a cabo esta tarea podrían ser escogidos entre los que formaban el contingente que se envió en 1579 para reforzar la provincia novohispana. Ese mismo año, Felipe II decidió dotar a las Filipinas de su primer obispado, cuyo primer inquilino fue el dominico fray Domingo de Salazar, que ya contaba con experiencia en las misiones mexicanas. Antes de abandonar Madrid, el nuevo obispo pidió al rey autorización para llevar algunos misioneros jesuitas, a lo que se le respondió que le serían proporcionados en México.²

¹ Guido de Lavezaris al rey, 30 de julio de 1573, en Francisco Colín, *Labor Evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús. Fundación y progresos de su provincia en las Islas Filipinas. [...] Nueva Edición ilustrada con copia de notas y documentos para la crítica de la Historia General de la Soberanía de España en Filipinas por el P. Pablo Pastells, S.I.*, 3 vols., Barcelona, Heinrich y Compañía, 1900-1902, Tomo I, p. 166. En adelante, esta obra será citada simplemente como Colín-Pastells, *Labor Evangélica...* Lavezaris habla de los “teatinos” para referirse a los jesuitas, una confusión común en los primeros años de existencia de la Compañía. En otra carta anterior del 29 de junio del mismo año, ya había escrito: “Estos naturales se van cada día bautizando y rrecibiendo nuestra Santa fee y rreligión... haría mucho al caso para la conversión destos naturales que pasasen a estas partes algunos rreligiosos del nombre de Jhesús y frailes de la horden de Señor San Francisco porque es cosa de mucha edificación para convencer la abaricia destos bárbaros ver que aquestos padres no rreciben ni tratan dineros que les será gran exemplo. V. m. probea lo que fuere servido que cierto mucho contento daría a todos ver aquí esta bendita gente”, en Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo I, p. 162.

² ARSI, Mexici I, f. 24v; Fray Domingo de Salazar nació en Labastida (Álava), hacia 1512. Estudió en la Universidad de Salamanca (1537-1539), y posteriormente ingresó como novicio en el convento dominico de San Esteban de Salamanca. En 1553 pasó a la Nueva España. En 1558 participó en una expedición misionera a la Florida. En 1566 se encontraba como misionero entre los indios zacatecas, denunciando los abusos que se cometían contra ellos. En 1571 se estableció la Inquisición en México, y Salazar fue nombrado calificador del Santo Oficio. En 1576 regresó a España como procurador de su orden ante el rey y ante el Papa. En Madrid predicó sobre los asuntos injustos de la conquista y sobre los repartimientos, lo que le valió la enemistad de los grupos favorables a los intereses de encomenderos y conquistadores. Fue entonces condenado por el nuncio papal al encarcelamiento en el convento de Atocha durante un periodo de tiempo desconocido. Una vez recobrada la libertad, fray Domingo de Salazar pasó un tiempo en el convento dominico de San Esteban, donde recibió el nombramiento como obispo de Filipinas, que se confirmó el 10 de mayo de 1579. Manel Ollé,

Los hombres designados para iniciar la misión de Filipinas fueron los padres Antonio Sedeño y Alonso Sánchez, el hermano Nicolás Gallardo y el escolar Gaspar Suárez de Toledo (hermano del famoso teólogo Francisco Suárez). El superior del grupo era el padre Sedeño, por entonces vicerrector del colegio de México. El provincial Juan de la Plaza le dio instrucciones de que tan pronto como llegaran a su destino se dedicaran a aprender la lengua nativa y a los ministerios propios de la Compañía de Jesús –predicar, confesar, catequesis y misiones populares–, tanto entre españoles como entre indios. Sin embargo, no debían hacerse cargo de parroquias o misiones estables: “Aprendan luego la lengua de los naturales de la tierra, para ayudarles a la salud de sus ánimas en quanto pudieren, conforme a nuestro modo de proceder: No encargándose de partidos y dotrinas. Y acudirán a ayudar a los Españoles con nuestros ministerios, pues abrá lugar para todo. Entren con particular afecto, y uso de ayudar a los indios naturales de la tierra”.³

Los cuatro pioneros partieron de la ciudad de México en enero de 1581 en dirección a Acapulco, desde donde zarparon a bordo del galeón *San Martín* el 29 de marzo del mismo año. Al poco de salir, el escolar Gaspar Suárez “enfermó de unas rezias calenturas, que le quitaron la vida dentro de nueve días”.⁴ Durante el viaje, los jesuitas entablaron estrecha relación con el obispo Salazar, especialmente el padre Alonso Sánchez, que se convirtió en una especie de consejero personal del dominico, quien le reclamaba constantemente para consultar. Así lo declaraba el propio jesuita en una carta sin fechar:

“Porque desde el primero día que después de averme oydo un sermón en el navío en que yvamos me llamó y trató, fue tanta la confiança y amor y su humildad, que aun la cantidad y qualidad de su oración y de las penitencias que como santo hazía y començó a renovar, y la de la comida y bebida, y hasta del vestir o traer el hábito viejo o nuevo me quería comunicar, y ni en el asentar de la casa, ni en el tomar de algunos criados, ni en el proveer de los prebendados de su iglesia ni en el proceder de los pleitos se avía de ser con aparato o sumariamente, ni en la muchas contradiciones sobre el asiento de aquella christiandad, ya con el governador, ya con los encomenderos, ya con los frayles Agustinos, ya con los franciscos, con Alcaldes mayores, con mercaderes, con capitanes, con soldados, con marineros, con Chinas y con Indios, y en otras mil dificultades y trabajos que halló y remedió, jamás se quiso menear sin mí, compelliéndonos a mí que le diesse mi parecer, que siempre él

Estrategias filipinas respecto a China: Alonso Sánchez y Domingo Salazar en la empresa de China (1581-1593), Tesis doctoral, Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, 1998, Volumen 1, pp. 350-356.

³ Pedro Chirino, *Història de la Província de Filipines de la Companyia de Jesús, 1581-1606*; prólogo de Miquel Batllori, transcripción de Jaume Górriz, Barcelona, Ed. Pòrtic, 2000, pp. 46-47.

⁴ Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 12 de junio de 1582, ARSI, Philipp. 9, f. 7r.

seguía, y a mi superior para que casi nunca yo comiese ni durmiese en nuestra casa sino en la suya o en los monasterios do solíamos estar”.⁵

Tras una breve parada de reabastecimiento en la isla de Guam, en las islas de los Ladrones (futuras Marianas), el viaje continuó sin incidentes reseñables hasta que, a principios de julio, el navío llegó al embocadero de San Bernardino, entre el extremo sur de Luzón y el norte de Samar. Debido a que la temporada de vendavales ya había comenzado, la expedición no pudo avanzar, y las naves tuvieron que resguardarse en el puerto de Ibalon, en el sureste de Luzón. Allí esperaron durante dieciocho días a que el viento cambiara de dirección, hasta que finalmente el obispo Salazar no quiso esperar más y decidió desembarcar y viajar hasta Manila a pie. Los jesuitas le siguieron y, tras un duro viaje, aliviado en parte por la hospitalidad de los franciscanos, la expedición llegó a Manila el 17 de septiembre de 1581. Pese a este incidente final, la travesía entre Nueva España y el archipiélago fue muy apacible, según declaraba el propio padre Antonio Sedeño, que describía los vientos favorables y la temperatura agradable que habían tenido durante el viaje:

“La navegación a estas yslas Philippinas es la mejor y más apacible que creo ay en todo lo descubierto, porque pasados diez o doze días de calmas en los quales se padece algún poco de calor (aunque siempre se navega) y puestos en altura de doze o treze grados ay vientos muy frescos que no ay memoria de calor, y son siempre em popa y quanto más se llega a la equinocial los viento son mayores y más frescos, y así de ordinario los pilotos que son más pláticos navegan por onze o diez grados y son los vientos tam prósperos y ciertos que casi jamás se mudan ni tocan las velas, y la mar es tam apacible que con ser un golpho de casi dos mill leguas no se siente más que si se navegase por un río...”⁶

Inmediatamente después de la llegada a Manila, el gobernador Gonzalo Ronquillo de Peñalosa se ofreció a construir una casa para la Compañía a expensas del gobierno en una parcela en el arrabal de Laguío, y durante los tres meses que duró la construcción, los jesuitas se alojaron en el convento de los franciscanos, donde participaron en la vida comunitaria.⁷

⁵ Alonso Sánchez a Sebastián Hernández, sin fecha, ARSI, Philipp. 9, f. 217r. Ya desde sus inicios, la Compañía estuvo íntimamente ligada a los obispos en muchos lugares, pues éstos buscaban el apoyo de la nueva orden como contrapeso al poder de las órdenes mendicantes más tradicionales, como dominicos o franciscanos.

⁶ Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 12 de junio de 1582, ARSI, Philipp. 9, ff. 7r-7v.

⁷ Pedro Chirino, *Relación de las Islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los padres de la Compañía de Jesús*, Manila, Imprenta de Esteban Balbás, 1890, pp. 19-20; *Anua de 1595-1596*, ARSI, Philipp. 5, f. 3v; William C. Repetti, “The first jesuit residence in the Philippines. Laguio, 1582-1590”, *Woodstock Letters*, 70 1941, pp. 301-304.

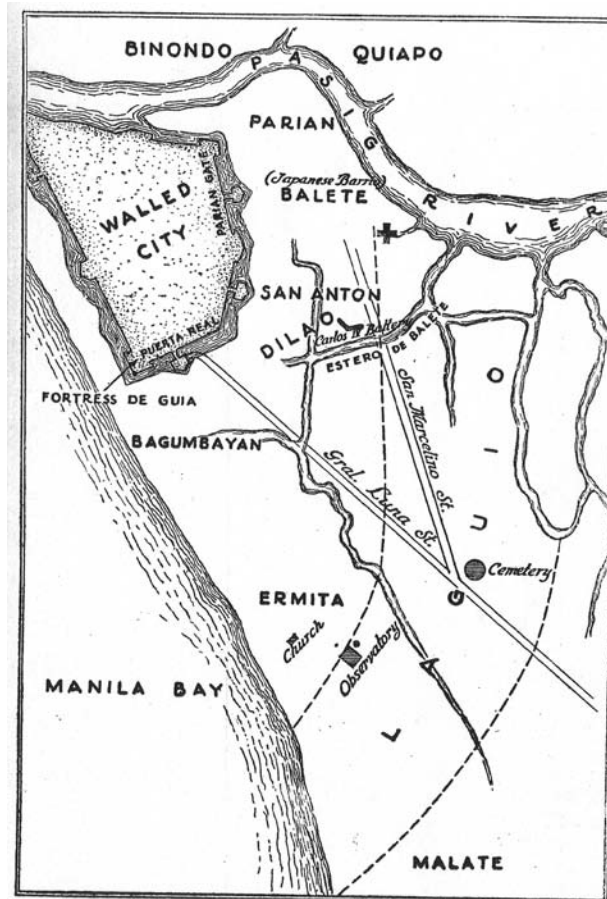


Figura 8. Posible emplazamiento de la casa de Laguío

Fuente: William C. Repetti, *History of the Society of Jesus in the Philippine Islands, Vol. I, The Philippine Mission (1581-1595)*, Manila, For Private Circulation, 1938.

Poco tiempo después, el obispo fray Domingo de Salazar convocó una junta de todas las fuerzas vivas de la colonia para tratar los graves problemas que la afectaban, en lo que se ha dado en llamar el primer Sínodo de Manila, al que ya nos hemos referido anteriormente.⁸ Las reuniones comenzaron a finales de 1581 y continuaron de forma regular hasta marzo de 1582. A partir de entonces el sínodo se reunió de forma intermitente, con algunas largas interrupciones, hasta 1586.⁹

En el Sínodo de Manila participaron los dos sacerdotes jesuitas presentes entonces en Filipinas, Antonio Sedeño y Alonso Sánchez. Éste último tuvo un papel muy destacado, debido a la confianza que le tenía fray Domingo de Salazar. Fue el encargado de poner por escrito las resoluciones de las distintas sesiones y, según la crónica del padre Pedro Chirino, que desprende una gran admiración por el personaje, fue una voz muy autorizada en los debates:

⁸ Vid. *supra*, pp. 70-73.

⁹ *Sínodo de Manila de 1582*, Estudio introductorio, glosa y transcripciones de los textos sinodales por José Luis Porrás Camúñez, Madrid, CSIC, 1988.

“Diose el cargo de poner por escrito la resolución de todas las sesiones al Padre Alonso Sánchez; cuyos quadernos de su letra vi yo después, y ley con estima de cosa tan docta y tan justificada. Y no dejaré de dezir lo que me dixeran algunos que se hallaron en este Concilio: que mandándole el Obispo dezir el primero, ninguno discrepava de su parecer. Todos le seguían, remitiéndose a él sin adicionarle en nada, porque lo dezía tan bien que no dexava que añadir”.¹⁰

En 1582, el gobernador Ronquillo encargó al padre Sánchez viajar a Macao para conseguir de las autoridades portuguesas la confirmación de la fidelidad a su nuevo monarca, Felipe II, que había accedido al trono portugués en las cortes de Tomar de 1581. Sánchez viajó entonces a China, y después de negociar en Cantón con las autoridades imperiales su entrada en Macao, cumplió allí su misión y regresó a Manila. Este éxito contribuyó a que el crecimiento y la consolidación de la Compañía en Filipinas contara con el favor real, a lo que se añadía el hecho de que la Corona considerara que aumentando la presencia de jesuitas en el archipiélago se podía esperar una mayor colaboración entre españoles y portugueses en Asia, debido al peso y la influencia de la Compañía en las colonias y el comercio portugués.

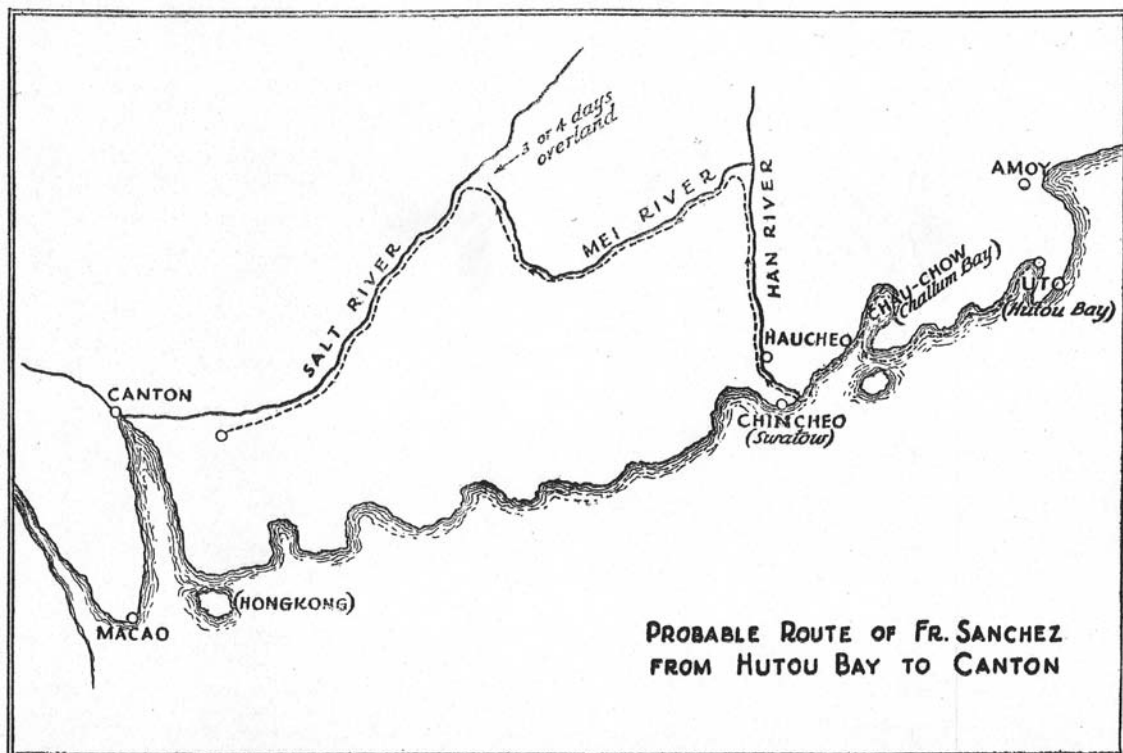


Figura 9. Probable ruta del padre Alonso Sánchez en su viaje a China (1582)

Fuente: William C. Repetti, *History of the Society of Jesus in the Philippine Islands*, Vol. I, *The Philippine Mission (1581-1595)*, Manila, For Private Circulation, 1938.

¹⁰ Pedro Chirino, *Història de la Província de Filipines de la Companyia de Jesús, 1581-1606*; prólogo de Miquel Batllori, transcripción de Jaume Górriz, Barcelona, Ed. Pòrtic, 2000, p. 56.

En 1583 Alonso Sánchez viajó de nuevo a Macao para cumplir otro encargo del gobernador, que le sirvió de excusa para su principal misión, que era tratar con los religiosos que allí estaban sobre la propagación del cristianismo en China, cosa que Sánchez comprendió rápidamente que no sería posible. Ante esta difícil situación, el jesuita recomendaba que no se realizaran viajes desde Filipinas al continente asiático, ni comerciales ni religiosos. Los primeros eran perjudiciales para los mercaderes portugueses. Los segundos, por su parte, no tenían más efecto que molestar y poner en guardia a los chinos, que ya desconfiaban de las intenciones de castellanos y portugueses, y se temía que si se continuaba insistiendo en la penetración evangélica se podía desencadenar la expulsión de los portugueses del puesto privilegiado de Macao:

“Vista la disposición de aquel Reyno [de China] y de la gente dél, y las muchas y largas diligencias que se an hecho para la entrada, así por la parte de Macán como de las Filippinas, con tan poco effeto, parece a todos los de una parte y otra, lo primero, que conviene mucho que por agora su Magestad ataje totalmente el passo y ydas de las Filippinas a la China ni Macán, porque si se hazen por vía de mercadería, las Islas no la an menester, y a los Portugueses haze daño y les es muy pesado; y si por razón de la predicación, hasta agora no se a hecho ni haze más que alterar a los Chinas, y hazer que se recelen y fortifiquen por las sospechas que siempre tienen o de los Portugueses por una parte o de los Castellanos por otra, de que todos juntos con estas ydas o venidas tratamos o podemos tratar algo contra ellos; y no sólo se haze cada día más difícil la entrada por cualquiera vía que aya de ser, pero se teme que o de hecho an de hechar de Macán a los Portugueses o a lo menos hazerles tantas molestias y agravos que no los puedan sufrir, ni sustentarse allí”.¹¹

Este viaje no fue el último que realizó Alonso Sánchez al servicio de la Corona. Tras la convocatoria de las Juntas Generales de 1586 en el marco del propio Sínodo, se redactaron diversos memoriales dirigidos a Roma y Madrid con peticiones de regulación de los más variados aspectos de la vida en el archipiélago. El elegido para esta misión fue de nuevo el padre Sánchez, enviado como procurador especial de la colonia a mediados de 1586, que llegó a España a finales de 1587. En la corte mantuvo una intensa actividad, y llegó a reunirse en persona con el monarca. Una vez cumplida su misión en Madrid, viajó a Roma en 1588, donde se reunió con el general Claudio Acquaviva para darle su visión acerca de la misión de Filipinas. De esta manera consiguió que aquél aceptara el establecimiento definitivo de la orden en Filipinas, para el que ya había conseguido en Madrid el favor real. Finalmente,

¹¹ “Apuntamientos de algunas cosas de la China hecho por el Padre Alonso Sánchez en la Corte de España”, en *Ibíd.*, p. 78.

Alonso Sánchez regresó a España en 1592, desde donde pretendía pasar nuevamente a las Filipinas, pero murió en Alcalá de Henares el 27 de mayo de 1593.¹²

2.- Los primeros años de indecisión (1581-1590)

Tras la partida de Alonso Sánchez, el padre Antonio Sedeño se dedicó a estudiar la lengua tagala y a confesar y predicar en la catedral, mientras seguía recogiendo información sobre las Filipinas, tal y como se le había encargado. Durante este tiempo, Sedeño se mostró bastante pesimista, considerando que apenas había sitio para la Compañía en el archipiélago.¹³ Tras la vuelta del padre Sánchez en marzo de 1583, ambos jesuitas valoraron la situación. La discusión en estos primeros años se centraba en si había que trabajar con los españoles o con los indígenas. Además, había que tener en cuenta que el general Acquaviva había prohibido que los padres se convirtieran en párrocos o curas de almas, pues era contrario al instituto de la Compañía. Así pues, los padres Sedeño y Sánchez propusieron establecer un colegio en Manila y algunos puestos misionales alrededor de la ciudad subordinados a la comunidad del colegio. Así, podrían mantener su estatus como misioneros y su movilidad como jesuitas, y estarían sujetos a la disciplina de la vida religiosa en comunidad. Para llevar a cabo esta política, serían necesarios más hombres, ya fuera desde México o desde España.¹⁴

En 1584 fueron enviados desde Nueva España los padres Hernán Suárez, Raymundo de Prado y Francisco Almerique, y el hermano Gaspar Gómez. Los tres primeros se dedicaron en un principio al estudio de la lengua tagala, hasta que unos meses después el padre Sedeño decidió que no había trabajo suficiente para la Compañía entre los nativos de Luzón, por lo que había que dedicarse al estudio del chino, ya que los sangleyes eran cada vez más numerosos.¹⁵ En estas tareas estaban cuando en 1585 el obispo fray Domingo de Salazar decretó que todos los conversos chinos deberían cortarse la coleta antes del bautismo y llevar el pelo a la manera española. Muchos chinos lucían con gran orgullo sus coletas, por lo que

¹² Pedro Chirino, *Història....*, Libro I, capítulos XVI, XVII, XX-XXIV, XXVI-XXVII; Horacio de la Costa, *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1967, pp. 77-106.

¹³ Lo expuesto a continuación es meramente un resumen sucinto, ya que la cuestión de estos primeros años de la Compañía en Filipinas se tratará ampliamente más adelante. Vid. *infra*, pp. 267 y ss.

¹⁴ Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 17 de junio de 1583, ARSI, Philipp. 9, f. 11v; Alonso Sánchez a Claudio Acquaviva, Manila, 18 de junio de 1583, ARSI, Philipp. 9, ff. 16v-18r; Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 15 de septiembre de 1583, ARSI, Philipp. 9, ff. 21r-22v; Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 22 de septiembre de 1583, ARSI, Philipp. 9, ff. 26r-26v.

¹⁵ Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 20 de junio de 1584, 8 y 12 de junio de 1585, 17 y 25 de junio de 1585, ARSI, Philipp. 9, ff. 34r-35v, 39r-41v, 42r-45v, 59r-60v y 88v; Raimundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 15 de junio y 4 de octubre de 1585, ARSI, Philipp. 9, f. 48r y Phil. 14, ff. 8r-8v.

esta medida les llevó a no acudir más a la catequesis. El gobernador De Vera intentó convencer al obispo que llevar coleta no era algo idolátrico, sino una mera costumbre. Sin embargo, Salazar justificaba la medida porque consideraba que algunos chinos cristianos apostataban al volver a su patria, y lo podían hacer fácilmente porque no había ningún signo externo de su conversión. Se sospechaba incluso que había sangleyes que se quedaban con lo mejor de ambos mundos, y tenían una mujer cristiana en Manila y otra pagana en Cantón. Para dificultar estas prácticas y demostrar la sinceridad de la conversión, el obispo decidió publicar el decreto sobre la coleta. Al parecer, Suárez y Almerique no tuvieron inconveniente, pues siguieron trabajando mientras hubo catecúmenos a los que instruir.¹⁶

Mientras Hernán Suárez y Francisco Almerique se dedicaban a evangelizar a los sangleyes, el padre Raymundo de Prado fue nombrado profesor de teología moral por el obispo Salazar. En 1585 comenzó un curso para aquellos miembros del clero que no habían finalizado sus estudios y, por lo tanto, no estaban capacitados para confesar. Al mismo tiempo, junto a sus dos compañeros, ofrecieron una serie de sermones en la catedral para los españoles, que repitieron en 1586 en vista del poco conocimiento que los colonos tenían de su propia religión.¹⁷

En junio de 1585, el padre Alonso Sánchez regresó a Manila tras su segundo viaje a China. La comunidad de Laguío estaba formada entonces por cinco padres (Antonio Sedeño, Alonso Sánchez, Hernán Suárez, Raymundo de Prado y Francisco Almerique), dos hermanos (Nicolás Gallardo y Gaspar Gómez) y un postulante (Simón de Mendiola), por lo que el superior consideró que ya era el momento de introducir la organización propia de la Compañía. El elegido para llevar a cabo esta tarea fue el propio Alonso Sánchez, que instauró un régimen de disciplina y recogimiento extremadamente severo, que alejó aún más a la comunidad de la sociedad. Esta situación duró un año aproximadamente, pues en 1586 el padre Sánchez fue enviado a Europa como procurador de la colonia. Su marcha pareció liberar a la comunidad de Laguío, y la Compañía aceptó el patrocinio de Gabriel de Ribera para construir una iglesia en Manila.¹⁸ A principios de 1587 ya estaba construida, por lo que los jesuitas trasladaron su centro de operaciones al interior de la ciudad. Sin embargo, en este

¹⁶ Vid. nota anterior; Pedro Chirino, *Relación...*, pp. 22-25; La ciudad de Manila a Felipe II, 31 de diciembre de 1586, en Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, p. 676; Santiago de Vera a Felipe II, Manila, 26 de junio de 1587, en Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo I, pp. 355-356.

¹⁷ Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 8 y 12 de junio de 1585, y 25 de junio de 1586, ARSI, Philipp. 9, ff. 39r, 43r y 88v; Raimundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 4 de octubre de 1585, ARSI, Philipp. 14, f. 8v.

¹⁸ Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 22 de junio de 1587, ARSI, Philipp. 9, f. 253v; "Historia de la Vice Provincia de las islas Philipinas y de los Collegios", c. 1600, ARSI, Philipp. 9, f. 1v; Pedro Chirino, *Història...*, pp. 85-86.

periodo de tiempo murió el padre Hernán Suárez, quien tras la partida de Alonso Sánchez se dedicó con demasiado ímpetu a las tareas misionales, yendo continuamente de Laguío a Manila bajo cualquier circunstancia atmosférica, de manera que enfermó y murió en septiembre de 1586.¹⁹ Su muerte acentuó la necesidad de que los jesuitas tuvieran una casa cerca de su iglesia, pero Antonio Sedeño no acababa de decidirse, ya que no tenía el permiso del General para establecerse permanentemente en Filipinas.²⁰ Éste llegó en 1588, aunque con ciertas condiciones: sólo se debía mantener una comunidad en Manila, y no se podían aceptar parroquias o misiones permanentes, sólo dedicarse a realizar misiones itinerantes entre las poblaciones indígenas.²¹ Pero la situación volvió a cambiar poco después. En 1589, el padre Alonso Sánchez se reunió con Claudio Acquaviva en Roma, y sus recomendaciones convencieron al General para ascender la residencia de Manila a la categoría de colegio, con el padre Antonio Sedeño como su primer rector. Además, se daba permiso para establecer misiones de carácter temporal, que a los dos o tres años debían ser entregadas al clero episcopal. Sin embargo, se rechazaba por el momento la idea de que Filipinas se convirtiera en una viceprovincia independiente, por lo que seguía siendo una misión dependiente de la Provincia de México.²² Alonso Sánchez esperaba ser enviado de vuelta a Filipinas con estas nuevas disposiciones, pero el General lo retuvo en Europa. En su lugar fue el padre Pedro Chirino, que partió a finales de 1589 en la flota que llevaba al nuevo gobernador de Filipinas, Gómez Pérez Dasmariñas. En junio de 1590 llegó a Manila, donde la comunidad jesuita se había instalado en la nueva residencia en abril de aquel mismo año.²³

Pese a tener el permiso para abrir un colegio, el rector Sedeño consideraba que no había hombres suficientes para llevar adelante el proyecto. No fue hasta 1595 cuando llegaron los ansiados refuerzos, un contingente de ocho padres y un hermano: Alonso de Humanes (superior de la expedición), Juan del Campo, Mateo Sánchez, Juan de Ribera, Cosme de Flores, Tomás de Montoya, Juan Bosque y Diego Sánchez; y el hermano Dionisio María. Con su llegada, el padre Sedeño se encontraba ya en disposición de abrir el Colegio de Manila y de iniciar las misiones que pretendía fundar desde que recibiera el permiso de Roma en 1590.²⁴

¹⁹ Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo I, pp. 349-350.

²⁰ Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 9 de septiembre de 1587, ARSI, Philipp. 9, ff. 260r-260v.

²¹ ARSI, *Congregationum Provincialum* 43, f. 411v.

²² Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo I, pp. 505-506.

²³ Pedro Chirino, *Història...*, pp. 85-86 y 132-133; Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 17 de junio de 1588 y 24 de junio de 1590, ARSI, Philipp. 9, ff. 262r-263v y 270r-271v; Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 21 de junio de 1590, ARSI, Philipp. 9, 268r-269v; Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo I, pp. 508-509, 513 y 579. El capataz de la obra era un griego llamado Daniel Theoclitos, que posteriormente ingresó en la Compañía como hermano coadjutor (*Anua de 1612*, en Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo III, pp. 279-281).

²⁴ Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, pp. 6-7 y 10-11.

3.- Un pequeño paso adelante. Las primeras misiones fuera de Manila (1590-1595)

El primer jesuita que se dedicó en Filipinas al trabajo misional propiamente dicho fue Pedro Chirino. Hasta su llegada en 1590, los jesuitas en el archipiélago podían realizar misiones populares al estilo europeo, pero no hacerse cargo de misiones permanentes. Sin embargo, desde el principio tuvieron claro que este tipo de misiones no podían ser realizadas en el contexto de Filipinas: el hábitat disperso de los indígenas y la dificultad para moverse por las islas (tanto de una a otra como en el interior de una misma), entre otras circunstancias, dificultaban este modelo de evangelización. Por ello, se pidió al General que permitiera aceptar misiones estables. El padre Chirino llevó el permiso de Acquaviva en 1590, aunque sólo para misiones de dos o tres años de duración. En cuanto se recibió esta comunicación, los padres de la comunidad de Manila se dedicaron seriamente a estudiar tagalo. Durante tres meses (de julio a septiembre de 1590), el padre Raymundo de Prado dirigió las clases, que se basaron en la gramática y el vocabulario que habían compuesto los franciscanos.²⁵

A partir de entonces, las misiones jesuitas fueron aumentando poco a poco, y los misioneros iban allí donde eran invitados por algún párroco o encomendero. Es en este momento cuando podemos decir que comienza verdaderamente el trabajo misional de la Compañía de Jesús en las islas Filipinas. En la Cuaresma de 1591, el padre Pedro Chirino fue invitado por el párroco de la misión de Balayan (al sur de Manila), que ya había sido brevemente doctrinada por los franciscanos. Al llegar allí, se encontró con una epidemia de viruela. Se dedicó a cuidar de los enfermos y a ayudarles a morir, además de celebrar misa, enseñar el catecismo y bautizar a aquellos que estuvieran dispuestos y preparados para ello:

“Corrió una peste de viruelas por Manila y su Comarca, el año de mil y quinientos y noventa y uno, que no dexava chico ni grande de los naturales. [...] Ardía este mal en todos los Pueblos de la doctrina de Balayán de tal manera, que la tercera parte de la gente estava de ordinario en cama, sin quedar casi persona que no cayesse, muriendo dello muchos, y más la gente grande y de edad. [...] se recorrían cada día, mañana y tarde, todos los enfermos del lugar, y se acudía a los Comarcanos todas las veces que llamavan; con que se hizieron muchos bautismos, y confesiones sin número. Acudiose a cinco pueblos [...] donde todas las mañanas juntava el Padre los niños y niñas de Lian, y Manissua, que es muy cerca, en la iglesia, y rezada de rodillas delante del Altar la doctrina Christiana en su lengua Tagala, diciendo el Padre y respondiendo ellos, y tras ella algún exemplo o historia

²⁵ *Ibid*, Tomo I, pp. 509-510; Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 21 de junio de 1590, ARSI, Philipp. 9, f. 268r.

de quando en quando, les dezía Missa; a que acudía mucha gente de ambos pueblos.

Y luego, los niños se yvan a su escuela, y el Padre a sus enfermos”.²⁶

Dos meses después el padre Chirino fue llamado de vuelta a la capital para hacerse cargo de la primera misión de la Compañía de Jesús en Filipinas, la de Taytay y Antipolo (1592). Se trataba de dos pueblos a unas quince o veinte millas al este de Manila que los franciscanos habían tenido que abandonar debido a la falta de personal. Ambas poblaciones se encontraban dentro de la encomienda del capitán Juan Pacheco Maldonado, amigo de la Compañía, que se había ofrecido a financiar la construcción de la primera iglesia de los jesuitas en el interior de Manila. Éste convenció al obispo Salazar para que entregara esta misión a los jesuitas. En su *Relación de las Islas Filipinas*, Chirino relataba cómo hizo cambiar de lugar el asentamiento de Taytay, que se inundaba periódicamente, a un lugar elevado, que pasó a llamarse San Juan del Monte, aunque se siguió conociendo principalmente por su nombre indígena. Este episodio venía a demostrar que la Compañía de Jesús llevaba a cabo no sólo una tarea evangelizadora, sino también “civilizadora”.²⁷

En junio de 1592 se unió al padre Chirino el padre Martín Enríquez, que había llegado recientemente de México. En enero de 1593, aquél fue llamado de nuevo a Manila para ser reasignado, y el padre Enríquez se hizo cargo de la misión de Taytay-Antipolo. Poco después se desató una epidemia, y se envió al hermano Juan Próspero para ayudarle. Éste había venido de México en respuesta a la petición del padre Antonio Sedeño de un hermano que tuviera algún conocimiento médico. El padre Martín Enríquez enfermó y el 5 de febrero de 1593 murió a la edad de veintiocho años.²⁸ Su sustituto fue el padre Francisco Almerique, pero enfermó a su vez y tuvo que regresar a Manila para recuperarse. Así pues, sólo quedaban disponibles para misionar los padres Antonio Sedeño y Raymundo de Prado, quienes tuvieron que turnarse por semanas para acudir a la misión. Esta situación era insostenible a medio y largo plazo, ya que la Compañía tenía cada vez más trabajo en Manila, por lo que Sedeño llegó a plantearse seriamente abandonar Taytay y Antipolo. Sin embargo, la llegada de los refuerzos de la expedición de 1595 permitió retenerla. El padre Almerique, completamente recuperado de su enfermedad, fue enviado de vuelta, y al año siguiente se le asignó al padre Diego Santiago como asistente.²⁹

²⁶ Pedro Chirino, *Història...*, p. 173.

²⁷ Pedro Chirino, *Relación...*, p. 30-34; *Història...*, pp. 175-176; Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo I, pp. 510-514; “Historia de la Vice Provinçia ...”, c. 1600, ARSI, Philipp. 9, f. 2r.

²⁸ Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo I, pp. 513-514 y 561-563; Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 7 de junio de 1592, ARSI, Philipp. 9, f. 276r.

²⁹ Pedro Chirino, *Relación...*, pp. 42-43; Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, p. 115.

Después de abandonar Taytay, Pedro Chirino fue enviado a la encomienda de Tigbauan, en la isla de Panay en las Bisayas, propiedad del capitán Esteban Rodríguez de Figueroa, benefactor de la Compañía. Llegó allí en febrero de 1593, acompañado por el hermano Francisco Martín. En esta nueva misión, los nativos hablaban haraya, un dialecto del bisaya, por lo que el padre Chirino tuvo que aprender una segunda lengua indígena.³⁰ Pese al estado de precariedad en que se encontraba la misión de Filipinas debido a la escasez de efectivos y la falta de refuerzos enviados desde México, Pedro Chirino se dedicó plenamente a la evangelización de Tigbauan. Además, junto a su compañero abrió una escuela para niños bisayas, donde no sólo se enseñaba el catecismo, sino también a leer y a escribir, lengua castellana y música litúrgica. Los niños evangelizados eran luego enviados a las aldeas vecinas a enseñar lo que habían aprendido.³¹ Los españoles instalados en la villa de Arévalo, enterados del trabajo del padre Chirino, pidieron que enseñara también a sus hijos, pero éste alegó que no podía abandonar Tigbauan para abrir una nueva escuela, aunque estaría encantado de acoger a los niños en la casa de la Compañía, por lo que construyó unos dormitorios y una escuela anexas a la casa: se fundó así el primer seminario jesuita de las islas Filipinas. Sin embargo, esta experiencia apenas duró, ya que el padre Chirino sólo permaneció dos años en Tigbauan, y no tuvo sustituto cuando se marchó.

Con la escuela primaria para niños bisayas, el seminario de niños españoles, la iglesia y la catequesis en los pueblos alrededor de Tigbauan, Pedro Chirino y su compañero el hermano Francisco Martín estaban bien ocupados. Sin embargo, contaron con la ayuda de los padres portugueses Antonio Marta y Antonio Pereira, que habían venido desde Siao cuando el gobernador Gómez Pérez Dasmariñas preparaba su expedición a las Molucas. Al fracasar la empresa por el asesinato del gobernador (finales de 1593), ambos volvieron a Manila. Chirino y Martín aún permanecieron más de un año en Tigbauan, pero ante la escasez de efectivos por la muerte del padre Martín Enríquez y la enfermedad del padre Francisco Almerique, el rector Antonio Sedeño no tuvo más opción que llamarlos a Manila, por lo que abandonaron Tigbauan en abril de 1595, y se envió entonces al padre Pereira a hacerse cargo de la misión mientras estuviera disponible.³²

³⁰ Sobre el viaje a Panay, vid. Pedro Chirino, *Relación...*, pp. 38-41; *Història...*, 182-183; Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo I, pp. 564-566.

³¹ Este método ya había sido utilizado por san Francisco Javier, quien llamaba a estos catequistas indígenas *canacapoles*: Diego Luis de Sanvitores a Juan Pablo Oliva, Taytay, 22 de julio de 1663, ARSI, Philipp. 14, ff. 57v-58r.

³² Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo I, pp. 564-566y 634-635.

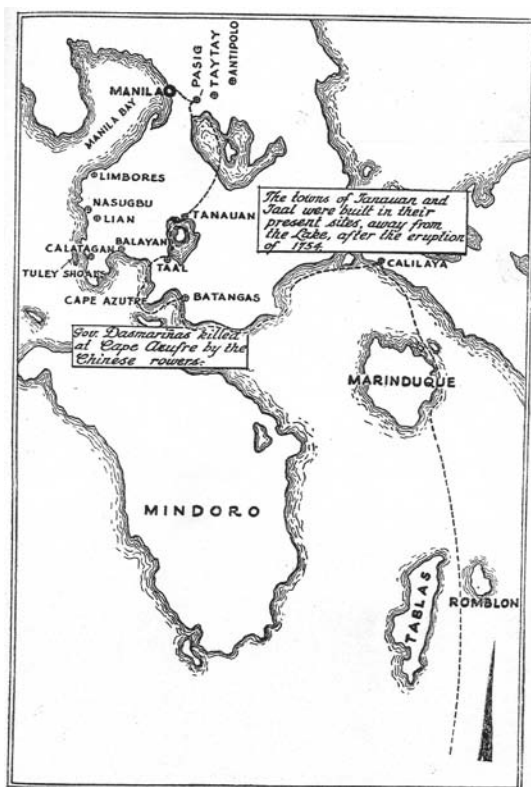


Figura 10. Parte de la ruta del padre Chirino desde Manila a Tigbauan.
 Fuente: William C. Repetti, *History of the Society of Jesus in the Philippine Islands, Vol. I, The Philippine Mission (1581-1595)*, Manila, For Private Circulation, 1938.

En esta delicada situación, los padres Antonio Sedeño, Raymundo de Prado, Francisco Almerique y Pedro Chirino decidieron que, si no llegaban refuerzos en breve, habría que abandonar las misiones de Taytay-Antipolo y Tigbauan y concentrarse únicamente en Manila. Sin embargo, en junio de 1595 llegó la mayor expedición de jesuitas hasta el momento, formada por ocho padres y un hermano. Con esta expedición llegó también desde Roma la noticia del ascenso de la misión filipina a viceprovincia dependiente de México, con el padre Antonio Sedeño como primer viceprovincial y el padre Raymundo de Prado como rector del Colegio de Manila. Además, se concedía permiso para aceptar misiones estables sin limitaciones de tiempo. Estas decisiones se habían tomado por recomendación de Diego de Avellaneda, que había llevado a cabo una visita de la provincia de México.³³

Por otra parte, también se recibieron noticias importantes de Madrid. A partir de ese momento, las islas Filipinas se dividían en varias zonas misionales, cada una de ellas asignada a una de las órdenes religiosas presentes en aquel momento en el archipiélago: agustinos, franciscanos, jesuitas y dominicos. Con esta medida se pretendía mejorar la eficiencia de la evangelización y evitar posibles fricciones entre misioneros de las distintas órdenes. Antonio

³³ Pedro Chirino, *Història...*, pp. 204-105; Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, pp. 5-8.

Sedeño pidió entonces para la Compañía las islas de Leyte y Samar. Debido a la distancia entre ambas islas y Manila, la idea era empezar con un par de misiones en Leyte y al mismo tiempo establecer una casa central en la cercana isla de Cebú, ya que el abastecimiento y la comunicación desde Manila sería más fácil. Además, la Compañía ya había sido invitada por los españoles de Cebú para fundar allí una casa, por lo que la bienvenida estaba asegurada.³⁴

El viceprovincial Antonio Sedeño escogió a tres padres (Pedro Chirino, superior, Juan del Campo y Cosme de Flores) y a un hermano (Gaspar Garay) para abrir la misión de Leyte. Sus instrucciones eran ir a Panay, recoger al padre Antonio Pereira y abandonar la misión de Tigbauan. A continuación, deberían explorar la isla de Leyte para decidir el mejor sitio para establecer una misión, mientras esperaban la llegada del padre Sedeño a Cebú, donde fundaría una residencia desde la que asistirles y enviarles más misioneros. Pedro Chirino y sus compañeros partieron de Manila en junio de 1595 y, siguiendo sus instrucciones, pasaron por Panay y llegaron al norte de Leyte, cerca del pueblo de Carigara, apenas un mes después. Se instalaron en dicha población, donde el encomendero Cristóbal de Trujillo les ayudó a construir una residencia. Ya existía allí una pequeña capilla, que utilizaron como iglesia provisional. Una vez instalados, Chirino y Pereira dejaron a sus tres compañeros –Del Campo, Flores y Garay– para que comenzaran a aprender la lengua bisaya y para organizar clases de catecismo, mientras ellos partían a buscar un lugar adecuado para un segundo asentamiento. Finalmente se decidieron por Dulag, la principal población en la costa este de la isla. Cuando regresaron a Carigara hacia finales de julio, sus compañeros ya ocupaban la recién construida residencia.³⁵

Mientras tanto, Antonio Sedeño salió de Manila hacia Cebú a finales de junio, acompañado por los padres Alonso de Humanes y Mateo Sánchez y un hermano coadjutor. El viceprovincial llegó enfermo por el viaje, pero aun así no dejó de trabajar para tener lista la nueva casa cuanto antes. Mandó llamar entonces a Pedro Chirino desde Leyte, que partió sin dilación acompañado por el padre Antonio Pereira y el hermano Gaspar Garay. Al llegar a Cebú, el viceprovincial Sedeño estaba ya gravemente enfermo, sin esperanzas de recuperación. En su lecho de muerte, repartió las tareas entre sus hombres: Mateo Sánchez y Alonso de Humanes deberían ir a Leyte, mantener la misión de Carigara y fundar la de Dulag. El resto –Chirino, Pereira y el hermano Garay– deberían permanecer en Cebú, con el primero

³⁴ *Ibíd*, Tomo II, pp. 5-6 y 8-13; Claudio Acquaviva a Esteban Páez, provincial de México, Roma, 9 de marzo de 1594, ARSI, *Congregationum Provincialum* 45, f. 475r; Antonio Sedeño a Acquaviva, Manila, 20 de junio de 1595, ARSI, Philipp. 14, f. 10r; Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 18 de junio de 1597, ARSI, Philipp. 14, ff. 12r-12v.

³⁵ Pedro Chirino, *Relación...*, pp. 42-44; *Història...*, pp. 204-205.

como superior. Finalmente, Antonio Sedeño murió el 2 de septiembre de 1595. Por petición expresa suya, la casa de Cebú se acabó lo más rápidamente posible, ya que deseaba morir en un establecimiento jesuita. Fue enterrado en la capilla de la residencia y, tres años después, cuando se construyó la iglesia definitiva, sus restos fueron trasladados a una urna debajo del altar mayor.³⁶

Al morir Antonio Sedeño, se abrió la carta sellada enviada desde Roma que contenía el nombre de su sucesor como viceprovincial. El elegido fue el padre Raymundo de Prado. Él fue el encargado de aceptar la oferta del capitán Esteban Rodríguez de Figueroa para fundar el Colegio de Manila en octubre de 1595. En abril de 1596, éste partió en una expedición a Mindanao, en la que pidió llevar al padre Juan del Campo como capellán, acompañado del hermano Gaspar Gómez. La expedición fue un completo desastre, pues nada más desembarcar, Rodríguez de Figueroa murió en una escaramuza. El hermano Gómez volvió entonces a Manila con el cuerpo del capitán, que fue enterrado en la iglesia del colegio de la Compañía, como fundador del mismo. El padre Del Campo, por su parte, permaneció en Mindanao, trabajando entre las tropas expedicionarias, pero murió al poco tiempo, en agosto de 1596. Su sustituto fue el padre Juan de Sanlúcar.³⁷ Éste había llegado en junio de 1596 en un nuevo contingente de jesuitas enviado desde México en la expedición del nuevo gobernador Francisco Téllez de Guzmán, compuesto por quince padres (Francisco de Vera, superior, Pedro López de la Parra, Manuel Martínez, Valerio de Ledesma, Juan de Torres, Gabriel Sánchez, Juan de Torres, Gabriel Sánchez, Miguel Gómez, Juan de Sanlúcar, Francisco de Otazo, Alonso Rodríguez, Cristóbal Jiménez, Francisco de Enzinas, Diego de Santiago, Leonardo Scelsi y Bartolomé Martes) y tres hermanos (Pedro Díaz, Alonso del Barco y Juan de Herrera).³⁸ Este refuerzo fue fundamental para consolidar la expansión de la Compañía por el archipiélago, y permitió al viceprovincial reforzar las misiones existentes y abrir algunas nuevas. Diego de Santiago fue enviado a Taytay para ayudar al padre Almerique, y Juan de Sanlúcar fue nombrado sustituto del difunto Juan del Campo en la expedición de Mindanao. Francisco de Vera, convertido durante la navegación en confesor del nuevo gobernador, y el hermano Juan de Herrera fueron destinados a la comunidad de Manila. Los quince restantes

³⁶ Pedro Chirino, *Relación...*, pp. 45-48; *Història...*, pp. 205-207; Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, pp. 12-13; *Anua de 1595-1596*, ARSI, Philipp. 5, ff. 5v y 15v; “Historia de la Vice Provinçia ...”, c. 1600, ARSI, Philipp. 9, f. 2v.

³⁷ Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, pp. 30-38; Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 18 de junio de 1597, ARSI, Philipp. 14, f. 14v.

³⁸ Pedro Chirino, *Història...*, pp. 220; Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, pp. 9-10 y 38-40. A finales de 1595 llegó a México una expedición formada por veinte sujetos, diez padres y diez hermanos, pero no pasaron todos a Filipinas en 1596. “Memoria de los 20 Padres y Hermanos que fueron a las Islas Filipinas por Julio de 1595”, ARSI, Philipp. 2, ff. 1r-2v.

partieron hacia las Bisayas con el viceprovincial Raymundo de Prado en octubre del mismo año. Desembarcaron en Tinagon, en la costa oeste de la isla de Samar. Allí, los padres Francisco de Otazo y Bartolomé Martes fundaron una nueva misión, acompañados por el hermano Domingo Alonso. El resto de misioneros pasaron a la isla de Leyte donde, además de reforzar las misiones ya existentes de Carigara y Dulag, fundaron otras tres: Palo, Ormoc y Alangalang. El padre Alonso de Humanes y el hermano Dionisio María fueron asignados a Dulag, el padre Francisco de Encinas y el hermano Alonso del Barco se hicieron cargo de Carigara, los padres Cristóbal Jiménez y Miguel Gómez se instalaron en Palo, Alonso Rodríguez y Leonardo Scelsi fueron a Ormoc, y el padre Cosme de Flores y el hermano Pedro Díaz fundaron Alangalang. Los que aún no habían sido asignados siguieron su viaje hasta Cebú, acompañando al viceprovincial.

Algunos encomenderos de la isla de Bohol y la región de Butuan, en el norte de Mindanao, habían reclamado la presencia de misioneros. Antes de partir de Manila, Raymundo de Prado había pedido permiso a las autoridades para aceptar estas misiones, y no sólo se le dio, sino que se le asignó toda la isla de Mindanao para su evangelización. A Bohol fueron enviados los padres Juan de Torres y Gabriel Sánchez, y a Butuan, Valerio de Ledesma y Manuel Martínez. En Cebú quedaron los padres Pedro Chirino –superior de la residencia–, Mateo Sánchez y Pedro López de la Parra, y los hermanos Gaspar Garay, Francisco Martín y Cristóbal de Tapia.³⁹

4.- El padre Raymundo de Prado y su labor al frente de la viceprovincia (1595-1599)

Los provinciales y viceprovinciales de la Compañía de Jesús estaban obligados a realizar una visita anual de todos los establecimientos bajo su jurisdicción. El padre Raymundo de Prado visitó la viceprovincia en 1596. Las dificultades del transporte le obligaron a saltarse la de 1597, pero en 1598 realizó una segunda visita. Al final de cada una de ellas redactó unas ordenanzas por las que se debían guiar los superiores y los misioneros, en las que se centraba básicamente en tres aspectos. En primer lugar, la administración de los sacramentos del bautismo y el matrimonio. El viceprovincial consideraba que no había que preocuparse por la cantidad, sino por la calidad de los mismos. En este sentido, los bautizados

³⁹ Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 18 de junio de 1597, ARSI, Philipp. 14, ff. 13v-14v; Pedro Chirino, *Història...*, Libro III, capítulos XIX, XXII, XXIV y XXX.

estaban obligados a asistir a la misa completa los domingos y festivos, y los catecúmenos hasta el sermón. Durante la celebración el hermano coadjutor debía ir indicando a los feligreses qué debían hacer en cada momento. En segundo lugar, se refería a las relaciones de los ministros con la feligresía. Los jesuitas debían comportarse correctamente, con gravedad y modestia. Había que ganarse la confianza de los principales, ya que tenían una gran influencia sobre el resto de la población. Finalmente, el padre Prado hacía hincapié en el comportamiento personal y los asuntos domésticos de los misioneros, para salvaguardar su espíritu religioso y su buen nombre.⁴⁰

Además de estas ordenanzas, el padre Prado llevó a cabo otras actuaciones de importancia durante su mandato. En este sentido, impulsó la fundación de un seminario para niños nativos asociado al Colegio de Manila. El gobernador Luis Dasmariñas había asignado ya 1.000 pesos al año para el mantenimiento de la residencia de escolares españoles matriculados en el Colegio. Después de que el capitán Esteban Rodríguez de Figueroa se convirtiera en el benefactor del colegio, Prado convenció a las autoridades para poder destinar el subsidio a la creación del seminario de indios. Quería educar a las élites nativas para que se integraran en el sistema colonial español. Los niños vivirían en comunidad dirigidos por los jesuitas –un padre y un hermano–, y recibirían educación en doctrina cristiana, lectura, escritura, música vocal e instrumental y labores manuales. Además de educar a niños filipinos, también se acogería a niños sin recursos que quisieran seguir la carrera eclesiástica. En 1595-1596 se inició la construcción de la escuela, pero los gastos aumentaron notablemente, y el padre Prado tuvo que tomar dinero prestado de la fundación del Colegio de Manila para continuar los trabajos. Además, el viceprovincial decidió iniciar las clases, pero al no estar acabado el colegio, reservó una parte de la residencia de la Compañía para utilizarla como aulas y habitaciones para los alumnos. En 1598 el edificio aún no estaba terminado, y la deuda del colegio de nativos con el Colegio de Manila ascendía ya a 2.000 pesos. Esto preocupaba enormemente al padre rector Juan de Ribera y sus consultores, pero Prado aseguraba que la deuda se saldaría en cuanto el gobierno empezara a pagar el subsidio anual. Sin embargo, los fondos prometidos no llegaron nunca, y hubo que cerrar la escuela, lo que dejó un edificio inacabado y una deuda con la fundación de Figueroa. La idea de un seminario

⁴⁰ ARSI, Philipp. 9, ff. 297r-303v. Las ordenanzas de 1596, ff. 297r-299v, las de 1598, ff. 302r-303v. De 1597 hay unas ordenanzas dirigidas solamente al Colegio de Manila, ff. 299v-302r.

para nativos en Manila no se volvió a plantear, aunque se llevó a cabo a una escala más pequeña en Leyte y Bohol.⁴¹

Mientras tanto, las clases de teología moral y gramática en el Colegio de Manila quedaron sólidamente establecidas. Las clases se impartían durante dos horas por la mañana y dos horas por la tarde durante un largo año escolar: desde el 11 de junio, san Bernabé, hasta finales de abril. Los jueves no había clase. Del 1 al 18 de mayo se hacía sólo una hora de clase por la mañana y otra por la tarde. El día 19 de mayo, Santa Potenciana, acababa el curso, y volvía a empezar poco después, el 11 de junio. El trabajo realizado en el Colegio debió ser satisfactorio, pues en 1597 el gobernador Francisco Tello recomendó a Madrid que se autorizara al Colegio a iniciar un curso que llevara a un grado universitario. La respuesta fue la habitual: que el arzobispo enviara un informe sobre los estudios superiores en Manila.⁴²

En 1596 finalizó la construcción de la iglesia del Colegio que había comenzado el padre Antonio Sedeño, y fue consagrada el 26 de julio, día de santa Ana.⁴³

“Acabóse la iglesia este año a la qual se pasó el sanctissimo sacramento dia de sancta Anna que es su vocación y se colocó juntamente una ymagen de la gloriosa santa que un devoto con una lámpara de plata dio de limosna. Es la iglesia la mejor que tiene la Compañía en estas yslas ni en toda la Nueva España a voto de los que an visto lo uno y lo otro toda de bóveda de arista muy bien arqueada hecha desta traza que la bóveda de en medio tiene dos corredores que caen sobre la nave principal (a traça de la que tiene la casa professa de Roma), de donde se puede muy bien ver misa y sermón quanto por sobra de gente no aya lugar en la iglesia, cae al lado derecho del altar maior el de nuestra Señora y al izquierdo el de las Reliquias que el P. Alonso Sánchez embió (de cuia colocación diré después). Están metidas en un tabernáculo de madera incorruptible, que llaman melabi [molave], que coge toda la capilla, el qual se sustenta sobre ocho columnas muy bien labradas de oro y negro, y en medio de las columnas de un lado y otro están de bulto los Apóstoles san Pedro y san Pablo. Tiene tres divisiones grandes fuera de otras pequeñas que están dentro para las santas reliquias por ser muchas. La de en medio se cierra con dos puertas grandes que por la parte de fuera tiene labradas unas piñas de oro, y por la de dentro

⁴¹ Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 18 de junio de 1597 y 26 de junio de 1598, ARSI, Philipp. 14, ff. 12r-17v y Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, p. 108; Juan de Ribera a Claudio Acquaviva, Manila, 27 de junio de 1598, ARSI, Philipp. 9, f. 341r; Diego García a Claudio Acquaviva, Manila, 6 de agosto de 1599, ARSI, Philipp. 9, ff. 395r-398v.

⁴² Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 18 de junio de 1597, 26 de junio de 1598, 12 de julio de 1599, ARSI, Philipp. 14, ff. 12r-17v y 20r-22v y Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, p. 108; Francisco Tello a Felipe II, Manila, 28 de junio de 1597, en *Ibíd.*; *Anua de 1598-1599*, ARSI, Philipp. 5, f. 44r-55v; Príncipe Felipe al arzobispo Ignacio de Santibáñez, San Lorenzo del Escorial, 8 de julio de 1598, ARSI, Philipp. 9, ff. 351r-353v.

⁴³ Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 5 de agosto de 1596, ARSI, Philipp. 9, ff. 304r-305v; *Anua de 1595-1596*, ARSI, Philipp. 5, ff. 10v-12v; *Anua de 1604*, Philipp. 5, f. 151v; Pedro Chirino, *Història...*, pp. 224-225

están pintadas con unos espejitos de China a trechos. Las de los lados son aún más curiosas que como pequeñas ubo más traça de hazerlas de marfil y ruano labrado con gran primor y todo el tabernáculo cubierto con dos pares de cortinas con puntas y encajes de oro”.⁴⁴

Algunos meses después se consagraron las reliquias de 155 santos y beatos, entre ellos veinte papas, santa Potenciana –patrona de la ciudad de Manila– y otros personajes ilustres. Estas reliquias habían sido llevadas a Filipinas gracias a las gestiones que el padre Alonso Sánchez había hecho en su estancia en Roma entre 1589 y 1592.⁴⁵ Las reliquias servían para sacralizar el templo y para ser veneradas por los fieles, que debían tomar ejemplo de aquellos santos a los cuales pertenecían dichos objetos sagrados.⁴⁶ La colocación de las reliquias fue, como era de esperar, todo un acontecimiento en el que participaron las demás órdenes religiosas y lo más granado de la sociedad manileña, incluidas la autoridades civiles y eclesiásticas:

“A doçe de henero de mil y quinientos y noventa y siete se colocaron con el mayor regoçijo y aparato que jamás se avía visto en estas Islas [...]. Traxéronse en processión por las mejores calles de Manila tapiçadas de ricas sedas o brocados, y adereçadas tan curiosamente, que se hechava bien de ver la devoçion en la curiosidad y riqueza. Estavan a trechos algunos arcos triunfales, que para todos fueron once, acompañados con figuras de bulto unos, y otros adereçados con rocas y pieças de seda enlaçadas con ingenio y graçia, y todos adronados de varias composiciones y letras. Avía muchas fuentes artificiossas, unas de agua, otras de vino de palmas, que es el común de las Islas, otra de leche y otra de vino de Castilla, dos licores raros por aquel tiempo en estas partes, y por esso más caros y de mayor estima; y fuentes, arcos, ramos y lo demás usado siempre en semejantes solemnidades no sólo entre Christianos, sino entre Judíos y Gentiles. Venían las Sanctas Reliquias en seys andas no menos bien adereçadas que costossas por traer cassi todo el oro, pedrería y joyas de la ciudad [...]. Fuera de las andas que yvan a hombros de Saçerdotes se llevaban catorçe relicarios en manos de otros tantos parte Religiosos y parte dignidades de la catedral con sus capas de coro, acompañados todos de las insignias, estandartes y cera de las cofradías por su orden, y siguiendo todo el clero, nobles y pueblo, con el ruido de la artillería de los castillos y muralla, repique de campanas y música de voces y ministriles [...] Duró la fiesta nueve días

⁴⁴ *Anua de 1595-1596*, ARSI, Philipp. 5, f. 10v.

⁴⁵ Vid. *supra*, pp. 73 y 124; Pedro Chirino, *Història...*, p. 118.

⁴⁶ Antonio Rubial, “La muerte como discurso retórico en algunos textos religiosos novohispanos”, *Anuario de Historia*, 1, 2007, p. 134.

y cada Religión celebró el suyo predicando y diciendo la misa con la mayor solemnidad que les fue posible”.⁴⁷

La iglesia de la Compañía continuaba siendo la preferida por la población nativa de Manila, que en 1597 ascendía ya a unos 6.000 individuos. Los padres Diego Sánchez y Luis Gómez se encargaban de este ministerio. Los domingos por la tarde realizaban catequesis: después de la instrucción, un coro de niños tagalos cantaba las vísperas, acompañado por una orquesta de nueve músicos negros, legados al colegio por Esteban Rodríguez de Figueroa. Normalmente, el padre Diego Sánchez oficiaba la misa para los tagalos los domingos. Al acabar, se dirigía al hospital para nativos acompañado por numerosos feligreses, donde atendían a los enfermos durante el resto del día. Otra devoción popular que atraía a muchas personas era la Misa de Nuestra Señora de los sábados, ya que era el día de mercado en Manila y acudía una gran cantidad de gente desde las poblaciones circundantes. Además de esta escuela dominical para tagalos en la iglesia del Colegio, los jesuitas de Manila dirigían otros dos centros de catequesis, uno para niños españoles situado en la plaza de la ciudad y otro para las tropas españolas en el Fuerte Santiago. Al principio se realizaban cada domingo desde Todos los Santos hasta Pascua, pero las crecientes ocupaciones de los padres obligaron a Raymundo de Prado a limitarlas a los domingos de Adviento y Cuaresma.

Aparte de estas actividades, los jesuitas también se dedicaban a uno de los ministerios más importantes y característicos de la Compañía de Jesús: los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Éstos consisten en un retiro espiritual de cuatro semanas donde el practicante, bajo la dirección de un director espiritual, se dedica a la meditación, la oración y los ejercicios mentales con la intención de aumentar su experiencia personal de la fe y acercarse al conocimiento de la voluntad divina.⁴⁸ Por otro lado, durante la Cuaresma se llevaban a cabo misiones populares tanto entre españoles como entre tagalos. También se realizaban retiros espirituales en el Colegio para eclesiásticos y laicos, entre los cuales se podía encontrar a ciudadanos relevantes como el maestrescuela de la catedral, el almirante de la flota, y algunos oficiales de las tropas de tierra y de la armada.⁴⁹

⁴⁷ *Ibid.*, p. 224.

⁴⁸ Ignacio de Loyola, *Ejercicios Espirituales*, Introducción, texto, notas y vocabulario por Cándido de Dalmasas, SI, Bilbao, Sal Terrae, 1987; Francisco Suárez, *Los Ejercicios Espirituales de San Ignacio. Una defensa*, Introducción, notas y comentarios de Josep Giménez Melià, Bilbao, Mensajero-Sal Terrae, 2003; Gaston Fessard, *La dialéctica de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola*, Bilbao, Mensajero-Sal Terrae, 2010.

⁴⁹ Raymundo de Prado, *Ordenanzas de 1596*, ARSI, Philipp. 9, ff. 297r-299v; Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 18 de junio de 1597, ARSI, Philipp. 14, f. 12v; *Anuas de 1596, 1599, 1602 y 1603*, ARSI, Philipp. 5, ff. 8v-12v, 44r-45v, 95r-95v y 128v; Pedro Chirino, *Relación...*, pp. 125-128; *Història...*, pp. 283-284; Colin-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, pp. 107-109.

Pese a esta ingente labor llevada a cabo por el padre Raymundo de Prado como viceprovincial desde 1595, lo cierto es que no todos los padres estaban de acuerdo con sus prácticas de gobierno, y se le discutieron algunas actuaciones. La gran crítica que se le hacía era que había extendido demasiado la viceprovincia, lo que provocaba una gran dispersión de los misioneros. Debido a esto, apenas si existía la vida en comunidad, lo que representaba un gran peligro para los misioneros, que se encontraban expuestos a numerosas tentaciones. Para paliar esta situación, algunos proponían reducir el número de casas de la Compañía existentes, aumentando el número de individuos en cada comunidad, y realizar desde ellas excursiones misioneras. Prado era consciente de los problemas que planteaba la dispersión, pero confiaba en que sucesivos refuerzos ayudarían a ocupar mejor las misiones, llegando a un mínimo de cuatro o cinco individuos en cada una. Sin embargo, la muerte de algunos misioneros y la tardanza en la llegada de los ansiados refuerzos demostraron que no todas las misiones podían ser atendidas, y en 1598 la Compañía se vio obligada a desalojar las misiones de Catubig (Samar) y Butuan (Mindanao).⁵⁰

5.- La visita del padre Diego García (1599-1601)

El 8 de julio de 1598, el padre Francisco de Vera partía como procurador de la viceprovincia a Europa. Su misión principal era pedir refuerzos de misioneros, pero tenía otros encargos: en México debía intentar conseguir de los hermanos del capitán Esteban Rodríguez de Figueroa el resto de la fundación del colegio de Manila; y al Provincial debía pedirle los misioneros que había retenido con diversos pretextos en años anteriores. En Roma, por su parte, debía pedir permiso a Claudio Acquaviva para impartir cursos de teología y artes en el Colegio de Manila, tanto para jesuitas como para estudiantes externos, y poder otorgar grados en estas materias, de acuerdo con los privilegios de la Compañía. Si aquél lo aprobaba, habría que conseguir también el permiso de la Corona. Finalmente, debía pedir al General que ascendiese Filipinas a la categoría de Provincia, y la residencia de Cebú a la categoría de colegio, entre otras cosas.⁵¹

El viaje del padre De Vera no fue muy largo, pues no pasó de México. Poco antes de su llegada allí se había recibido una comunicación de Roma en la que se nombraba al padre

⁵⁰ Juan de Ribera a Claudio Acquaviva, Manila, 27 y 30 de junio de 1598, ARSI, Philipp. 9, ff. 341r y 347r-350v; Pedro Chirino a Claudio Acquaviva, Cebú, 5 de junio de 1599, ARSI, Philipp. 9, ff. 354r-355v; Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 5 de agosto de 1596, ARSI, Philipp. 9, ff. 304r-305v.

⁵¹ *Instrucciones* de Raymundo de Prado a Francisco de Vera, ARSI, Philipp. 9, pp. 332r-338v.

Diego García como visitador de la viceprovincia de Filipinas. Los asuntos que llevaba De Vera podían esperar hasta después de la visita, por lo que se le ordenó permanecer en México junto a su compañero, el hermano Gaspar Gómez. El padre García, por su parte, embarcó hacia Filipinas el 16 de marzo de 1599, y llegó a Manila el 17 de junio, acompañado por los padres Melchor Hurtado y Francisco González y el hermano Diego Rodríguez.

Cuando fue nombrado visitador, Diego García era ya un hombre de dilatada experiencia y comprobada capacidad. Nacido en Arévalo (Ávila) en 1552, ingresó en la Compañía en 1572, mientras estudiaba en la Universidad de Alcalá. En 1577 pasó a Perú como misionero. Dos años después, el provincial Juan de la Plaza lo llevó consigo a México como compañero en la visita que debía realizar. Cuando Plaza fue nombrado provincial tras la visita, García permaneció a su lado como secretario. Mantuvo este puesto durante sucesivos provincialatos, hasta que fue nombrado rector del Colegio de Tepotzotlan, y posteriormente de los colegios de Valladolid, Puebla y México. En 1599, justo antes de partir a Filipinas, era maestro de novicios.⁵²

Una vez instalado en Manila, y antes de iniciar la visita, Diego García contactó con el padre Alessandro Valignano, visitador del Japón, para pedirle consejo. Éste le respondió que, dado que ambos archipiélagos eran campos misionales tan diferentes, no se sentía capacitado para ofrecer ninguna recomendación específica. Sin embargo, sí que le advertía que, hasta que no tuviera la suficiente experiencia en la tierra que iba a visitar, no llevara a cabo grandes cambios, ya que lo que en un principio podía parecer extraño en tierras tan lejanas y distintas, a la larga se podían demostrar como necesario: “que hasta tener mucha experiencia de la tierra no hagamos ninguna mudança en los medios que los nuestros usan, aunque nos parezcan estraños, porque de otra manera fácilmente nos engañaríamos, y muchas cosas que al principio se estrañan se halla después con el tiempo que son necessarias, y las mudanças apresuradas hazen perder mucha reputación a quien gobierna”.⁵³

La experiencia filipina del visitador no empezó demasiado bien. A los cuatro días de su llegada a Manila, se produjo un terremoto que derruyó la cúpula de la iglesia de la Compañía, pero con la caridad popular se pudo reconstruir de forma provisional en apenas una semana. No obstante, el padre García observó que la iglesia estaba mal construida desde el principio. El 31 de diciembre de 1600 un nuevo terremoto azotó a la ciudad, y causó daños aún más graves en la iglesia, tal y como dejó escrito el padre Francisco Colín: “Despidiose el

⁵² *Anua de 1600*, ARSI, Philipp. 5, f. 62r; Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, pp. 207-208 y 475-478; *Catalogui Triennales*, ARSI, Phillip. 2-4.

⁵³ Pedro Chirino, *Història...*, p. 381; Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, p. 477.

año de 1600 con un formidable temblor el último día del año al punto de la media noche. Avíalos avido aquel año frecuentes, mas este como mayor hizo más daño, maltratando, y derribando algunos edificios, particularmente la Iglesia de la Compañía de Iesús, si bien no hubo muertes de consideración”.⁵⁴

El padre Diego García pasó tres meses con la comunidad del Colegio de Manila, formada entonces por seis padres, cinco hermanos y siete novicios. El primer cambio introducido fue darles a los novicios su propio espacio en el colegio, separado del resto de la comunidad, y un maestro de novicios a tiempo completo, ya que hasta entonces el rector era también el maestro de novicios. Además, el visitador hizo que los padres jóvenes que no habían realizado la tercera probación se unieran a los novicios durante al menos dos o tres meses. A continuación, Diego García consultó a los padres sobre el futuro del Colegio. Todos estuvieron de acuerdo en que la escuela de gramática debía mantenerse, ya que aunque no iba a crecer mucho más debido a la escasa población de la colonia, en ella se llevaba a cabo una labor importante. Más aún, creían que se debían iniciar los estudios superiores. Desde España y México se solían enviar más escolares que padres ya formados, por lo que era necesario que completaran sus estudios. Además de este beneficio, se aumentaría la influencia de la Compañía en la colonia, ya que por aquel entonces no existía ninguna institución que ofreciera este tipo de formación (los dominicos no abrieron el Colegio de Santo Tomás hasta 1611). Por otro lado, el visitador traía el nombramiento por parte de Claudio Acquaviva del padre Pedro Chirino como rector de Manila. Cuando se le comunicó, el viceprovincial Raymundo de Prado no estuvo muy de acuerdo. Según él, Chirino era un gran misionero y predicador, pero tenía una carácter terrible, por lo que temía lo que pudiera ocurrir si se le ponía al frente del Colegio. El padre García, aunque advertido de esta circunstancia, no podía cambiar la voluntad del General, por lo que Chirino fue llamado desde Cebú para que ocupara el puesto que se le había asignado.⁵⁵

A mediados de septiembre, Diego García decidió continuar la visita fuera de Manila. Salió hacia Antipolo, donde permaneció durante dos semanas, y regresó a la capital. En octubre volvió a partir, esta vez rumbo a las islas Bisayas, acompañado por el padre Juan de Ribera, que actuaba como su secretario, el viceprovincial Raymundo de Prado, y los padres

⁵⁴ Juan de Ribera a Claudio Acquaviva, Manila, 1 de julio de 1599, ARSI, Philipp. 9, f. 356r; Diego García a Claudio Acquaviva, Manila, 8 de junio de 1600, ARSI, Philipp. 10, f. 5r; Diego García a Claudio Acquaviva, Manila, 25 de junio de 1601, ARSI, Philipp. 10, f. 65v.; Pedro Chirino, *Relación...*, Capítulo LII, pp. 159-161; *Història...*, p. 280; Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo I, p. 201.

⁵⁵ Diego García a Claudio Acquaviva, Manila, 4 y 10 de julio, y 6 de agosto de 1599, ARSI, Philipp. 9, ff. 358v, 372r-373v y 395r; Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 12 de julio de 1599 y 25 de junio de 1600, ARSI, Phillip. 10, ff. 19v-20v y Phillip. 14, f. 21r; Pedro Chirino, *Història...*, pp. 280-281; Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, p. 210.

Melchor Hurtado y Francisco González, que le habían acompañado desde México, además de cuatro hermanos coadjutores. Llegaron a Tinagon (Samar) a principios de noviembre, y desde allí fueron a Carigara (Leyte), y recorrieron todas las misiones de la isla. En su informe posterior a Acquaviva, el padre García describió las condiciones en las que vivían los misioneros, destacando la dureza del clima y del transporte en las Bisayas.⁵⁶

Acabada la visita de la isla, se convocó a los padres de las islas de Leyte y Samar a una conferencia en el pueblo de Palo (Leyte), donde acudieron veintiséis jesuitas. Dio comienzo el 6 de enero de 1600, y duró casi un mes. El visitador dio a conocer las disposiciones de la Quinta Congregación General (1593-1594) y comentó algunas de las recientes ordenanzas dadas por Claudio Acquaviva. A continuación, comentó la posición del General respecto a la política de expansión llevada a cabo por la Compañía en Filipinas. Consideraba que no estaba siendo adecuada, y se cuestionaba especialmente el establecimiento de misioneros en pequeños grupos de dos o tres individuos en misiones aisladas, lo que les privaba de las salvaguardas y los incentivos de la vida en comunidad. Así pues, ordenaba que no se abrieran nuevos puestos misionales, y que los jesuitas debían concentrarse en unas pocas residencias centrales, cada una formada por no menos de seis miembros. Desde allí se realizarían visitas periódicas a las poblaciones cercanas.

Esta medida recibió la aprobación de la mayoría de los presentes en la conferencia, que pidieron que se pusiera en práctica cuanto antes. De esta manera, Dulag y Palo se integraron en una sola residencia en la primera población, formada por tres padres y tres hermanos, con el padre Francisco de Otazo como superior. Por su parte, las misiones de Alangalang, Carigara y Ormoc, también en Leyte, se concentraron en la primera, con el padre Mateo Sánchez al frente de un grupo de cuatro padres y cuatro hermanos. Finalmente, Tinagon quedaba como la única misión en la isla de Samar, ya que el padre Prado había clausurado previamente Catubig. Alonso de Humanes quedó al frente de la comunidad, cuyo número aumentó hasta los seis individuos (tres padres y tres hermanos).

De acuerdo con la directiva del General Acquaviva, el visitador estableció que los misioneros de cada residencia debían salir en parejas a recorrer su distrito, pasando varios días en cada pueblo, instruyendo a la población y administrando los sacramentos. Una vez recorridas las poblaciones asignadas, debían regresar a la residencia central, desde donde saldría una nueva pareja de misioneros, para repetir el proceso de manera sucesiva. En la residencia se debería mantener el orden de una casa jesuita normal. Cuatro veces al año, los

⁵⁶ Diego García a Acquaviva, Manila, 8 de junio de 1600, ARSI, Philip. 10, ff. 8v-9r; Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, pp. 212-213.

miembros de cada comunidad debían pasar unos días juntos para llevar a cabo el retiro anual y la renovación de votos semestral, y para debatir sobre el estado de la misión y la efectividad de los métodos de evangelización. Como era de esperar, el viceprovincial Prado no se mostró del todo de acuerdo con esta nueva política misionera, ya que era muy diferente a la que él mismo había impulsado en los años anteriores.⁵⁷

Una vez finalizada la conferencia de Palo (enero de 1600), el visitador se dirigió a Cebú, acompañado por el viceprovincial y el hermano Diego Rodríguez. Allí se reunieron quince de los misioneros que había en Cebú, Bohol y Butuan (Mindanao), en una conferencia similar a la celebrada en la isla de Leyte. Después de escuchar los informes y las sugerencias de los misioneros, el padre Diego García decidió cerrar la misión de Butuan, devolver la parroquia de los chinos de Cebú al clero episcopal y establecer sólo la casa de la ciudad para dicha isla y la de Bohol. Al concentrar a los misioneros dispersos, en Cebú se pudo formar una comunidad de cuatro padres y cuatro hermanos, con el padre Valerio de Ledesma al frente. La intención era convertir esta residencia en un colegio, pero era necesario encontrar un fundador. El obispo Pedro de Agurto pidió que, a cambio de dejar Butuan y la administración de los sangleyes, la Compañía se hiciera cargo de dos pueblos bisayas: Mandaue (cerca de Cebú) y Tanay, en la costa este de la vecina isla de Negros. El padre García aceptó sólo la primera por su proximidad, aunque prometió incluir Tanay en el circuito de las misiones. Inmediatamente, envió al padre Gabriel Sánchez en una misión de cuarenta días.⁵⁸

⁵⁷ Diego García a Claudio Acquaviva, Manila, 8 de junio de 1600, ARSI, Philipp. 10, ff. 7v-8r y 10r-11v. El padre Prado ya había hecho estas proposiciones anteriormente a Claudio Acquaviva, Manila, 16 de junio de 1597, ARSI, Philipp. 14, f. 15v; Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 9 de julio de 1599 y 5 de julio de 1600, ARSI, Philipp. 9, ff. 369r-370v y Philipp. 10, ff. 24r-25v; “Historia de la Vice Provincia ...”, c. 1600, ARSI, Philipp. 9, ff. 3v-4r; Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, pp. 201 y 302-303. Las directivas de Acquaviva dirigidas al padre Raymundo de Prado estaban fechadas el 10 de octubre de 1597 y el 10 de junio de 1598. En ellas, insistía en el hecho de que las misiones itinerantes eran preferibles a las misiones residentes, como más acordes a la forma de trabajar de la Compañía. En cualquier caso, había que evitar que las misiones residentes se convirtieran en permanentes: tan pronto como una población estuviera suficientemente evangelizada, había que entregarla al clero diocesano y establecer una nueva misión en regiones no convertidas. Los consultores de la viceprovincia, interrogados por el P. García antes de partir hacia Bisayas, suscribieron la visión expresada años atrás por los padres Sedeño y Sánchez de que las misiones itinerantes eran impracticables en Filipinas bajo las condiciones imperantes, y dieron los mismos argumentos que aquéllos. En principio, estaban de acuerdo con la política de no convertir las misiones en permanentes, pero consideraban que el término “temporal” no debía restringirse a un corto periodo de sólo dos o tres años. Serían necesarios muchos años para que las gentes de Samar, Leyte y Bohol pudieran considerarse suficientemente cristianizadas. Por otra parte, el archipiélago filipino había sido dividido en zonas de evangelización para cada orden religiosa, por lo que no había zonas disponibles donde establecer misiones nuevas. Además, era pedirles demasiado a los misioneros que, después de todo el trabajo que llevaba la evangelización, entregaran el fruto cuando estaba listo para recoger. Diego García a Claudio Acquaviva, Manila, 10 de julio de 1599, ARSI, Philipp. 9, ff. 375r-375v.

⁵⁸ Diego García a Claudio Acquaviva, Manila, 8 de junio de 1600, ARSI, Philipp. 10, ff. 8r-8v; Gabriel Sánchez a Diego García, 31 de enero de 1600, en Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, pp. 291-292; Pedro Chirino, *Relación...*, pp. 225-229.

Una vez finalizada la visita por las islas Bisayas, el visitador regresó a Manila, donde escribió un largo informe al General en cartas sucesivas fechadas entre el 8 de junio y el 26 de julio de 1600. Por aquel entonces, la Compañía administraba 54.330 almas, de las cuales 12.696 eran ya cristianas. Se calculaba que había entre 25.000 y 30.000 indígenas en la zona asignada a los jesuitas a quien todavía no se había llevado el Evangelio. Esta tarea recaía en una comunidad de quince padres y sus hermanos coadjutores, por lo que la necesidad de nuevos efectivos era acuciante.⁵⁹

Las órdenes de Acquaviva para el padre Diego García una vez finalizada la visita eran que debía ocupar el puesto de viceprovincial. Sin embargo, el visitador pidió al provincial de México que se nombrara a otro para el puesto, y se fue a Antipolo a realizar trabajos misionales entre los tagalos.⁶⁰ Allí impulsó la construcción de un hospital y de una nueva iglesia, y estableció una escuela de educación primaria para indígenas, ya que la visita le había convencido que la clave de la evangelización eran los niños: “En Antipolo se a dado principio a un seminario de niños indios [...] mucho deseo que en todas nuestras residencias se pusiese uno destes seminarios porque depende en gran parte la christiandad en lo de delante de la buena educación de la juventud”.⁶¹

6.- Nuevo siglo, nuevas perspectivas

El siglo XVII empezó con nuevas perspectivas para la Compañía de Jesús en las islas Filipinas. En mayo de 1601 llegó una expedición con un importante refuerzo de efectivos: los padres Gregorio López (superior de la expedición), Gregorio Baroncini, Fabrizio Sarsali, Tomás de Villanueva, Diego Laurencio, Pedro de Segura y Angelo Armano, y los hermanos Francisco Simón, Diego de Zarzuela y Martín Sánchez. Este último era un pampango que había acompañado al padre Alonso Sánchez a Europa quince años antes. Sin embargo, murió de tuberculosis menos de un mes después de su llegada. La llegada de esta expedición palió la pérdida el año anterior del padre Diego de Santiago y su compañero el hermano Bartolomé Calvo durante el enfrentamiento con los holandeses de Olivier van Noort, cuando el navío en

⁵⁹ Diego García a Claudio Acquaviva, 8 y 18 de junio, 3, 7, 15, 16, 17 y 26 de julio de 1600; ARSI, Philipp. 10, ff. 5r-14v, 15r-16v, 1r-4v, 26r-27v, 28r-29v, 30r-30v, 34r-34v y 35r-36v.

⁶⁰ Pedro Chirino, *Relación...*, pp. 211-212; *História...*, pp. 282-286; Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, pp. 214-215 y 323-324;

⁶¹ Diego García a Claudio Acquaviva, Manila, 25 de junio de 1601, ARSI, Philipp. 10, ff. 67v-68r.

el que iban como capellanes fue hundido. Estos refuerzos también ayudaron a minimizar la pérdida del padre Francesco Almerici en diciembre de 1601.⁶²

Con la llegada de la expedición llegó también la negativa a la petición del padre Diego García de no ocupar el cargo de viceprovincial, por lo que se convirtió en el tercero en ocupar oficialmente el cargo. El padre Tomás de Montoya le relevó como misionero en Antipolo, y el padre Raymundo de Prado, viceprovincial saliente, fue nombrado maestro de novicios en la capital. Otra comunicación traída por los nuevos misioneros establecía que el Colegio de Manila no debía iniciar un curso de artes si no era seguro que no se tendría que clausurar después por falta de estudiantes. En cuanto a la idea de convertir el Colegio en universidad, no debía hacerse nada hasta que no se enviara un informe detallado a Roma.

El nuevo viceprovincial llevó adelante la idea del colegio de españoles. Las clases de gramática que se ofrecían hasta entonces no avanzaban lo suficientemente bien, ya que los jóvenes españoles tenían muchas distracciones en Manila, y las familias se orientaban demasiado al dinero fácil conseguido a través del Galeón. Para remediar esta situación, el padre García decidió fundar el Colegio de San José. Para ello, aprovechó el edificio inacabado del seminario de indios proyectado por el padre Prado unos años antes. Para evitar la dispersión de los estudiantes, el nuevo colegio se planteó como un seminario, donde los alumnos vivirían y estudiarían en una comunidad alejada de las muchas distracciones que ofrecía la ciudad de Manila. Sin embargo, el colegio de San José no era un seminario eclesiástico, pues la mayoría de sus internos no pensaban en la carrera eclesiástica: los hijos de los oidores y otros profesionales liberales pretendían seguir los pasos de sus progenitores; otros pretendían adquirir la disciplina moral e intelectual que la sociedad esperaba de los hidalgos; y algunos estaban allí para que los jesuitas enderezaran sus vidas disipadas.

El padre Luis Gómez fue nombrado rector del nuevo colegio, y se impusieron unos estatutos espartanos, por lo que los alumnos sólo podían dedicarse al estudio. El Colegio de San José inició sus cursos de artes y gramática con trece estudiantes, entre ellos algunos distinguidos como el sobrino del gobernador Francisco Tello de Guzmán o el hijo del oidor Antonio de Morga. En los años siguientes, el número de alumnos fue creciendo, y en 1603 ya había sesenta matriculados en la escuela de gramática y unos treinta en el curso de artes. Algunos estudiantes que habían completado las artes y pretendían convertirse en eclesiásticos, junto con cuatro escolares jesuitas llegados aquel mismo año (Pascual de Acuña, Pedro de Auñón, Miguel Ignacio y Cristóbal Certelio), parecieron suficientes para iniciar los estudios

⁶² Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, pp. 217-237 y 313-322; *Anua de 1600-1601*, ARSI, Philipp. 5, ff. 75r-93v; Diego García a Claudio Acquaviva, Manila, 25 de junio de 1601, ARSI, Philipp. 10, f. 65v.

de teología en junio de 1603, con los padres Miguel Gómez y Juan de Ribera como profesores. Sin embargo, en octubre se produjo el alzamiento de los chinos de Manila, que se saldó con el aplastamiento de la rebelión y la quema del Parián. El Colegio de la Compañía se vio muy perjudicado por esta crisis, ya que se perdieron las tierras que estaban arrendadas a los sangleyes en la orilla norte del río, de las cuales se obtenía parte de los fondos que permitían el sustento del Colegio. Aun así, el padre Diego García se las arregló para continuar con las clases de los diferentes cursos, y el colegio de San José siguió adelante.⁶³

Mientras tanto, la cuestión de poder otorgar grados universitarios en el Colegio de Manila no se había resuelto. Por esta y otras razones, en 1602 el padre Pedro Chirino fue enviado a Europa como procurador de la viceprovincia de Filipinas. Primero debía ir a Roma para informar del estado de la viceprovincia y pedir su ascenso al estatus de provincia independiente de Nueva España. A continuación, se trasladaría a Madrid para informar a la Corona sobre la petición del Colegio de Manila acerca de los grados universitarios, que algunos malinterpretaban como la intención de convertirse en una universidad.⁶⁴

Pese a que Diego García había recibido instrucciones explícitas del General Acquaviva de no aceptar más misiones hasta nuevo aviso, no pudo rechazar hacerse cargo de Silang, un pueblo cerca de Cavite con cuatro pueblos subordinados y una población de unos 1.500 habitantes. El capítulo catedralicio había asignado la misión a la Compañía en mayo de 1599, después de que los franciscanos hubieran tenido que abandonarla el año anterior y hubieran sugerido que los jesuitas fueran invitados a hacerse cargo de ella. El padre Juan de Ribera, rector del Colegio de Manila, aceptó la misión mientras Raymundo de Prado, por entonces viceprovincial, se encontraba en Bisayas acompañando al visitador, con la condición de que la Compañía no se encargaría de ella hasta que no tuviera efectivos suficientes disponibles. Así pues, el nuevo viceprovincial se sintió en la obligación de hacerse cargo de Silang. En enero de 1601 envió a los padres Pedro Chirino y Leonardo Scelsi en una misión temporal, y después nombró a los padres Gregorio López y Pedro de Segura como misioneros

⁶³ Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, pp. 246-252 y 417-441, Gregorio López a Diego García, *Relación de los chinos. Aserca de su alzamiento contra Manila*, abril de 1604, ARSI, Philipp. 10, ff. 127r-140v.

⁶⁴ ARSI, *Congregationum Provincialum* 49, ff. 264r-265v; *De las consultas que el P. Diego García V. Provincial de la Compañía de Jesús de las yslas Philipinas hizo en el Collexio de Manila año de 1602*, ARSI, *Congregationum Provincialum* 50, ff. 202r-207v; Pedro Chirino a Claudio Acquaviva, cerca de Acapulco, 7 de diciembre de 1602, ARSI, Philipp. 10, ff. 99r-101v.

residentes. Allí continuaron con el trabajo de los franciscanos, incluida la escuela de catequesis para niños, y abrieron una nueva para catecúmenos adultos.⁶⁵

* * *

Así pues, hacia 1604 la mayoría de las misiones de la Compañía estaban ya bien establecidas y organizadas, y la evangelización avanzaba a buen ritmo. Desde la llegada de los padres Antonio Sedeño y Alonso Sánchez en 1581, los jesuitas habían logrado consolidarse en las Filipinas. Los primeros años habían sido difíciles, con muchas dudas sobre la idoneidad de permanecer en el archipiélago y con la pequeña comunidad instalada fuera de Manila, lejos de la pequeña comunidad de españoles que allí habitaban y regían el destino de la colonia. Sin embargo, esto no había impedido al padre Sánchez tener un papel protagonista en los acontecimientos políticos más relevantes del momento, que en buena medida determinaron el futuro del establecimiento hispánico en las islas. Sin embargo, a partir de 1590 se inició la labor misionera de la Compañía. Alonso Sánchez no regresó de Europa tras ser enviado como procurador de Filipinas, y en su lugar llegó el padre Pedro Chirino, que puso en marcha las primeras misiones jesuitas. Al mismo tiempo, la pequeña comunidad se trasladó al interior de la capital, por lo que su relevancia social aumentó y permitió un mayor desarrollo. En 1595 se produjo un punto de inflexión debido a dos hechos significativos. En primer lugar, la misión se convirtió en viceprovincia, por lo que alcanzó un estatus que garantizaba su continuidad. Por otro lado, las Filipinas fueron divididas por las autoridades en zonas de evangelización exclusivas para cada una de las órdenes religiosas presentes en aquel momento (agustinos, franciscanos, jesuitas y dominicos). Esto delimitó los territorios en los que la Compañía debía centrarse a partir de entonces, por lo que la política misionera se consolidó. Desde entonces y hasta 1600, la expansión de las misiones jesuitas fue muy rápida, hasta que el padre Diego García, enviado desde Nueva España, realizó la primera visita de la viceprovincia. Siguiendo órdenes del general Claudio Acquaviva introdujo algunas variantes organizativas que determinaron una nueva fisonomía del entramado misionero de la Compañía. El cambio de siglo abrió nuevas perspectivas. Sin embargo, en el periodo 1604-1606 la Compañía sufriría dos grandes pérdidas. El 12 de septiembre de 1604 murió el viceprovincial Diego García, artífice de la ordenación de la tarea misional de los jesuitas tras

⁶⁵ Leonardo Scelsi a Pedro Antonio Spinelli, Preósito de la Compañía de Jesús en la Casa Profesa de Nápoles, Antipolo, 22 de mayo de 1602, ARSI, Philipp. 10, f. 90v; *Anua de 1601-1602*, ARSI, Philipp. 5, ff. 98r-98v; Pedro Chirino, *Relación...*, pp. 257-262; *Història...*, pp. 289-291; Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, pp. 273-276.

una expansión acelerada y, en cierta forma, caótica. Algunos meses después, el 17 de junio de 1605, pasaba también a mejor vida el padre Raymundo de Prado, uno de los primeros jesuitas en llegar a Filipinas y artífice de la primera expansión de las misiones. Así pues, con la muerte de estos dos padres se cerraba una época en la historia de la Compañía de Jesús en Filipinas, la de las fundaciones, y se abría una nueva etapa que debía significar la consolidación de lo alcanzado hasta entonces.⁶⁶ Los encargados de llevar a cabo esta tarea serían los nuevos misioneros que llegaron a partir de entonces y que permitieron emprender un mayor número de proyectos de evangelización.

⁶⁶ Horacio de la Costa ya utilizó esta expresión para describir esta primera época de la Compañía de Jesús en Filipinas: “The passing of these two men [Diego García y Raymundo de Prado] was the passing of an era, the era of foundations”, Horacio de la Costa, *The Jesuits...*, p. 218.

La consolidación de la Provincia (1605-1655)

En este segundo capítulo abordaremos la primera mitad del siglo XVII, una época de consolidación de la Provincia de Filipinas. Tras más de veinte años, la misión jesuita del archipiélago había conseguido independizarse de Nueva España. Sin embargo, este periodo no iba a ser fácil. La nueva provincia dependía de la llegada de efectivos provenientes de Europa, ya que apenas se aceptaban candidatos en las propias islas. La escasez de misioneros fue siempre un problema, y a menudo hubo que recurrir a voluntarios de todas las provincias europeas, no sólo españolas, que sufrían lo indecible en su viaje a Filipinas, largo y lleno de dificultades de todo tipo. Ante estos y otros problemas, las congregaciones provinciales presentaron sus quejas y peticiones al General, de manera que la organización interna de la Provincia se fue configurando poco a poco, en un proceso dialéctico entre Roma y Manila.

Por si no fueran suficientes estas dificultades, las misiones jesuitas tuvieron que afrontar duras pruebas para salir adelante. La parte más perjudicada fue sin duda la de las Bisayas, en el centro del archipiélago, que durante todo este periodo se vieron azotadas por ataques periódicos de los musulmanes esclavistas de la zona de Mindanao. Esto condicionó el establecimiento de las misiones jesuitas, ya que los indígenas eran reacios a instalarse en las costas ante las continuas amenazas provenientes del sur. Pese a todo, los misioneros de la Compañía persistieron y, a la larga, lograron consolidar su presencia en la zona. Mejor suerte corrieron los misioneros destinados en la zona de Luzón alrededor de Manila, donde las cosas sucedieron de forma mucho más pacífica. Esto favoreció el avance de la evangelización, que fue más fácil que en las Bisayas. Además, los jesuitas consolidaron su prestigio en Manila con el crecimiento de los colegios de Manila y San José, que se convirtieron en referentes para la sociedad manileña.

1.- Siempre en el alambre. La escasez de efectivos como problema endémico

El 25 de febrero de 1605 desembarcó en Cavite el hermano Gaspar Gómez procedente de México. Llevaba consigo una comunicación que marcaba un punto de inflexión para la historia de la Compañía de Jesús en el archipiélago filipino: el General Claudio Acquaviva había decidido otorgar el rango de provincia independiente a Filipinas, hasta entonces una

viceprovincia dependiente de Nueva España. El padre Gregorio López fue nombrado primer provincial.¹

La independencia de Filipinas era una petición que venía ya de largo. Antonio Sedeño y Alonso Sánchez consideraban que, debido a la distancia entre Filipinas y México, los establecimientos de la Compañía en el archipiélago no se podían administrar correctamente a menos que hubiera un superior con poderes de provincial, especialmente en lo referente a la admisión de candidatos y el disponer de las propiedades. Es más, estar ligados a México conllevaba una serie de desventajas, tal y como indicaba el padre Juan de Ribera en sendas cartas de 1597 y 1601.² En primer lugar, Filipinas tenía que contribuir a los gastos de la visita del provincial de México, pese a que en ella no incluía las islas. Además, el provincial era libre de retener en Nueva España a los misioneros que iban a las islas desde Europa: habitualmente elegía a los mejores para que se quedaran en México y enviaba al resto al archipiélago. Ciertamente, en ocasiones enviaba reemplazos en lugar de los que retenía, pero existía la sospecha de que los elegidos eran aquellos a los que no quería cerca suyo.³

Pese a los argumentos esgrimidos desde la viceprovincia, Acquaviva tardó en tomar una decisión definitiva. En 1602 escribió unas ordenanzas para Filipinas donde regulaba las relaciones entre éstas y México. Le daba al viceprovincial poderes de provincial, especialmente en lo referente a la asignación de los obreros a los diferentes puestos y misiones y en el nombramiento de superiores, vicerrectores y algunos otros puestos. Sin embargo, no podía despedir a nadie de la Compañía sin permiso del General y, en caso extremo, del provincial de México. Por otro lado, si desde Nueva España se ordenaba algo a Filipinas que el viceprovincial y sus consejeros consideraban incorrecto, aquél podía suspender su aplicación cautelarmente. Además, el provincial no podía llamar a ningún miembro de la viceprovincia sin el consentimiento del viceprovincial, y no podía retener a los misioneros que iban a Filipinas excepto por consejo de sus consultores, en cuyo caso debía explicar las razones al viceprovincial. Finalmente, no podía retener a un procurador que fuera a Roma.⁴

¹ Francisco Colín, *Labor Evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús. Fundación y progresos de su provincia en las Islas Filipinas. [...] Nueva Edición ilustrada con copia de notas y documentos para la crítica de la Historia General de la Soberanía de España en Filipinas por el P. Pablo Pastells, S.I.*, 3 vols., Barcelona, Heinrich y Compañía, 1900-1902, Tomo I, p. 207 y Tomo III, pp. 5-9. En adelante, esta obra será citada simplemente como Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*

² Juan de Ribera a Claudio Acquaviva, Manila, 21 de junio de 1597 y 5 de julio de 1601, ARSI, Philipp. 9, ff. 309v-310r y Philipp. 10, f. 81v.

³ Algunos padres de Filipinas expresaban su convicción de que el archipiélago era considerado una especie de destierro, como veremos más adelante. Vid. *infra*, pp. 337-343.

⁴ “Orden que se ha de guardar entre el Provincial de la Provincia de México y el Viceprovincial de la viceprovincia de las Philipinas”, ARSI, Philipp. 1, ff. 6r-7v.

Dos años después de esta ordenanza, en 1604, Pedro Chirino llegaba a Roma como procurador. La independencia de México era una de sus principales peticiones. Esta vez Acquaviva quedó convencido: Chirino le mostró que la viceprovincia tenía los recursos financieros necesarios para mantener al personal en aumento, y que Manila contaba con las instalaciones necesarias para dar una adecuada formación intelectual y religiosa a los novicios locales y a los escolares llegados de Europa y América. Las misiones florecían, y estaban siendo administradas con poca o ninguna ayuda de México. Además, aún quedaba mucho territorio por donde expandirse y llevar el Evangelio. El General pidió entonces a Chirino que pusiera por escrito la historia y la situación en la cual se encontraba la Compañía de Jesús en el espacio filipino, y en 1604 publicó en Roma la *Relación de las Islas Filipinas, y de lo que han trabajado en ellas los Padres de la Compañía de Jesús*, a la que nos referiremos en su momento.

La mayor dificultad a la que debería enfrentarse la nueva provincia era obtener un número suficiente de hombres para llevar a cabo su tarea. Sólo una pequeña parte de ellos se podía reclutar en el propio archipiélago, y la gran mayoría deberían venir de Europa y México. Desde la llegada de la primera expedición de jesuitas a Filipinas en 1581, se habían enviado algunos pequeños contingentes de misioneros para reforzar la presencia de la Compañía en el archipiélago, a los que ya hemos ido haciendo referencia (1584, 1590, 1595, 1596, 1599 y 1601).⁵ Pero estos efectivos nunca eran suficientes, y siempre se reclamaban más. Las peticiones en ocasiones eran de efectivos que cubrieran necesidades concretas. Por ejemplo, el padre Diego García reclamó el envío de un pintor y un arquitecto: “Mucho haría al caso tener en esta viceprovincia un hermano pintor que fuese enseñando a algunos indios de las residencias que tenemos para pintar las imágenes y retablos en las iglesias [...]. También es notable la falta de uno que entendiése algo de arquitectura para las capillas que se an de ir haziendo que como los indios son bárbaros y tan rezién convertidos no hay entre ellos quien entienda desto”.⁶ El primero fue el hermano Francisco Simón, que viajó en la expedición de 1601. El segundo fue el hermano Juan Camilo, carpintero, que llegó junto a los padres Luis Serrano, Juan Domingo Vilancio e Ignacio de las Cortes el 18 noviembre 1602. A su llegada fue enviado a las Bisayas para supervisar la construcción de las iglesias y residencias de la Compañía. En 1603 llegó una nueva expedición formada por dos padres y cuatro escolares:

⁵ Vid. *Anexo F – Expediciones jesuitas a Filipinas*, pp. 615 y ss.

⁶ Diego García a Claudio Acquaviva, Manila, 15 de julio de 1599, ARSI, Philipp. 9, f. 387r; Pedro Chirino, *Història de la Província de Filipines de la Companyia de Jesús, 1581-1606*; prólogo de Miquel Batllori, transcripción de Jaume Górriz, Barcelona, Ed. Pòrtic, 2000, p. 335.

Andrés Caro y Pedro Martínez, y Cristóbal Certellio, Pascual de Acuña, Pedro de Auñón y Miguel Ignacio. En 1605 llegó una parte de los veinte misioneros enviados por Pedro Chirino y encabezados por el P. Pedro de Montes. Al año siguiente los siguió el propio procurador, acompañado por dos padres y cuatro escolares.

En su función de procurador de la viceprovincia, el padre Pedro Chirino también había recibido el encargo de reclutar misioneros en las provincias españolas. Era de esperar que, ahora que Filipinas podía aceptar no sólo padres totalmente formados, sino también escolares a los que podría acabar de formar, se podrían conseguir más hombres que en fechas anteriores. El procurador consiguió reunir un grupo de veinte misioneros que salió de Sevilla el 14 de junio de 1604. Una parte de éstos llegó a Filipinas el 22 de junio de 1605, encabezados por el padre Pedro de Montes. El resto (dos padres y cuatro hermanos) se quedaron en México y finalmente cruzaron el Pacífico en 1606, acompañados por el propio procurador Pedro Chirino.

Después de 1606, la nueva provincia filipina adoptó la práctica que seguían el resto de provincias de Ultramar de enviar un procurador a Europa cada seis años aproximadamente, con el propósito, entre otros, de traer nuevos misioneros. Estas expediciones fueron menos frecuentes, pero mayores en cuanto a número de individuos que las mencionadas hasta ahora. En los cincuenta años que siguieron a la erección de la provincia de Filipinas, fueron enviados siete procuradores a Europa: Alonso de Humanes en 1609, Francisco de Otazo en 1615, Francisco Gutiérrez en 1621, Francisco de Encinas en 1627, Juan López en 1633, Diego de Bobadilla en 1637 y Miguel Solana en 1647. Todos ellos consiguieron reclutar un número considerable de misioneros que fueron enviados al archipiélago filipino, aunque no siempre con el procurador a la cabeza.⁷

Alonso de Humanes regresó a Filipinas en 1615 con un grupo de veinte jesuitas. La expedición de Francisco de Otazo salió de Cádiz en 1620, aunque se tuvo que quedar en España, impedido por una enfermedad. El padre Juan de Bueras lideró un nuevo contingente formado por catorce padres y seis escolares que llegó al archipiélago en 1622. El grupo reunido por Francisco Gutiérrez salió de Cádiz en 1625, de nuevo sin el procurador a la cabeza. Su sustituto como superior fue Juan de Aguirre. Se conoce el nombre de un padre y siete escolares de este grupo, pero no el número total de los que llegaron a Filipinas en 1626. En 1631 partió una nueva expedición formada por veinte individuos (siete padres, nueve escolares, dos hermanos y dos postulantes), con el procurador Francisco de Encinas y su

⁷ Vid. *Anexo C.- Congregaciones Provinciales de Filipinas (1609-1768) y los procuradores elegidos*, pp. 606.

compañero hermano coadjutor a la cabeza. Llegaron a Filipinas en mayo de 1632, y en la travesía murió el padre Mateo de Aguilar. En 1635 se le dio permiso al procurador Juan López para llevar doce jesuitas al archipiélago, pero no se conoce el número exacto de individuos que finalmente fueron en esta expedición. La sexta de estas expediciones fue la mayor de este periodo. El procurador Diego de Bobadilla y su asistente Simon Cotta salieron de Cádiz el 15 de julio de 1641 con cuarenta y un misioneros reunidos de doce provincias de la Compañía: Roma, Milán, Nápoles, Sicilia, Alemania, Austria, Bélgica, Cerdeña y las cuatro provincias españolas. Eran veintiocho padres, once escolares y dos coadjutores. En México se unieron dos padres y tres escolares más, pero otros cinco murieron durante la travesía del Pacífico. Así pues, en julio de 1643 llegaron a Filipinas cuarenta y dos misioneros, incluyendo al procurador Bobadilla. Su compañero Simón Cotta, en cambio, se quedó en México. Por su parte, el padre Miguel Solana obtuvo permiso para llevar treinta misioneros, pero debido a la peste que azotaba Andalucía y a la guerra en Cataluña, que desgajó un parte de la provincia de Aragón del resto de España, no consiguió llenar el cupo en un solo viaje: cuatro misioneros fueron enviados en 1650, nueve en 1651 y nueve más, incluyendo al propio Solana y a su hermano coadjutor, en 1653. No sabemos a ciencia cierta cuántos de ellos llegaron a Filipinas.

Así pues, según la documentación disponible, un total de aproximadamente ciento cuarenta misioneros jesuitas de Europa y México llegaron a Filipinas en el periodo comprendido entre 1615 y 1653. Sin embargo, lo cierto es que debieron ser más, ya que según informaba el padre Francisco Colín en su *Labor Evangélica*, en 1656 –75 años después de la fundación, y cincuenta después de su erección como provincia– un total de 272 misioneros habían llegado a Filipinas: 151 padres, 198 escolares y 23 hermanos.⁸

La mayoría de los misioneros que pasaron a Filipinas eran españoles. Sin embargo, desde el principio hubo voluntarios de otras provincias. Los primeros fueron los italianos, como por ejemplo el padre Francesco Almerici y los hermanos Francisco Simón y Juan Camilo. Así, pasaron cinco italianos en la expedición de 1601, dos de los cuatro miembros de la de 1602, y dos de seis en la de 1603. En 1615, la provincia de Cerdeña empezó a enviar hombres a Filipinas, y sardos e italianos formaron parte de las expediciones sucesivas de manera regular. Hacia mediados de siglo los procuradores comenzaron a ampliar su campo de

⁸ Horacio de la Costa, *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1967, pp. 223-225. El autor no detalla sus fuentes de información, y dice: “These details have been compiled from numerous references in the triennial catalogues, annual letters, and other reports sent from the Philippines to Rome, and from the records of the House of Trade at Seville. It would be wearisome to specify them here”, p. 654, nota 8; Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo III, pp. 741-743.

acción geográfica. Diego de Bobadilla recurrió no sólo a las provincias italianas, sino a las francófonas y germanas, tres de las cuales respondieron con dos padres cada una. De los cuarenta y un misioneros que llegaron con él en 1643, veinte no eran españoles. Muchas veces resulta difícil identificarlos, ya que habitualmente se castellanizaban el nombre, y sólo a través de los catálogos de personal es posible conocer su procedencia. Por ejemplo, Walter Sonneberg se hizo llamar Ignacio de Monte, Adolf Steinhauser se convirtió en Juan de Pedrosa, y Carlo Receputo fue conocido como Carlos de Valencia.⁹

El hecho de que cada vez se recurriera más a las provincias no españolas se debe a circunstancias diversas. En primer lugar, las provincias españolas enviaban misioneros no sólo a Filipinas, sino a toda América, lo que representaba un esfuerzo enorme. Por otro lado, el declive económico hispánico durante el siglo XVII empezaba a tener graves efectos en el número de candidatos que la Compañía podía recibir en la Península Ibérica. Durante la VIII Congregación General de 1645-1646 se autorizó al General a limitar el número de novicios que cada provincia podía admitir cada año, e incluso suspender la recepción de candidatos si no era posible su sustento. Según Antonio Astrain, la adopción de esta medida estuvo motivada por la grave situación de muchas de las residencias y colegios españoles, que estaban empobrecidos en el segundo cuarto del siglo XVII. Por otro lado, en este periodo se produjo la guerra de Cataluña (1640-1652), y se desataron epidemias en el centro y el sur de la Península Ibérica. Así, en la provincia de Aragón cayeron las vocaciones, y en Toledo y Andalucía muchos jesuitas murieron asistiendo a los enfermos. En el periodo 1615-1625, las cuatro provincias españolas experimentaron un ligero y constante aumento del número de sus miembros, con la excepción de Castilla. Después de 1625, sin embargo, el número de jesuitas cayó en picado, de tal manera que si en 1616 había 2.713 jesuitas en España, en 1652 apenas si llegaban a 1.800.¹⁰

1.1. El largo viaje a Filipinas

Estas consideraciones económicas plantean otro aspecto importante del problema del personal en la provincia de Filipinas. Habría sido imposible enviar misioneros allí si la monarquía no hubiera financiado la mayor parte del viaje. Éste se iniciaba con el desplazamiento desde el colegio de origen a Sevilla, donde los misioneros debían esperar al resto de sus compañeros y a la salida de la flota anual. A continuación, se realizaba la travesía

⁹ *Catalogui Triennales*, ARSI, Philipp. 2-4.

¹⁰ Antonio Astrain, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, 7 volúmenes, Madrid, Razón y Fé, 1912-1925, Vol. V, pp. 47-49, 263-264 y 278.

del Atlántico, hasta desembarcar en Veracruz. Desde allí se viajaba por tierra a la ciudad de México y de allí a Acapulco, desde donde partía la flota que, tras cruzar el Pacífico, llegaba a las Filipinas. Pese al enorme desembolso que realizaba la Corona, muchas veces no era suficiente para sufragar por completo el viaje, por lo que la Provincia debía pagar el resto.

Además de su elevado costo económico, la travesía estaba plagada de incomodidades de todo tipo, tanto físicas como burocráticas. El obispo de Nueva Segovia fray Diego de Aduarte, que salió de España con un grupo de dominicos hacia Filipinas en 1605, refirió al virrey de México todas las penalidades que había tenido que soportar en su trayecto, describiendo con detalle y claridad las numerosas dificultades que entrañaba el viaje. En primer lugar, destacaba que además de la dificultad que entrañaba ya de por sí el cruzar dos océanos y la Nueva España de parte a parte, los misioneros se veían obligados a pasar “por tantas manos y tantos registros que es cierto intolerable”. Además, los funcionarios reales no facilitaban precisamente las cosas a los misioneros. Ya en la Corte (en esta época situada en Valladolid) había que pagar suplementos para agilizar los trámites, pero dado que las órdenes religiosas no disponían de él, debían dar muchas vueltas para conseguir sus licencias, cosa que, según declaraba el obispo “por las calles de Valladolid y en invierno es cosa muy pesada”.

La segunda parada era Sevilla, donde había que afrontar nuevas dificultades. En la Casa de Contratación era necesario obtener algunos documentos, cosa que se podía llegar a eternizar entre tanta burocracia, lo que podía ocasionar graves dificultades a los misioneros, que se veían en la ciudad sin dinero suficiente para su sustento. Por otro lado, si el nombramiento de los religiosos que debían viajar no se había podido enviar antes a la Corte, había que esperar su aprobación algún tiempo más, lo que creaba una incertidumbre que impedía a los religiosos planificar el viaje y comprar lo necesario para el mismo. De esta forma, cuando llegaban los documentos, apenas había tiempo para comprar el matalotaje antes de que partiera la flota, por lo que debía hacerse apresuradamente y a precios desorbitados. Si estas dificultades no fueran suficientes, había que sumar que el Consejo examinaba el historial familiar de cada uno de los misioneros que debían pasar a las colonias, lo que podía significar un grave problema, pues si alguno de los religiosos no pasaba el examen, quedaba marcado en el seno de su orden. En este sentido, el obispo Aduarte se quejaba de que los funcionarios no se fíaran de los informes de los comisarios religiosos y que aún pusieran dificultades a un viaje que para muchos misioneros no era en absoluto agradable, pues sabían de la dureza de las misiones a las que eran enviados. Una vez superada la etapa de Sevilla, había que hacer frente a las dificultades que se presentaban en Sanlúcar de

Barrameda. Por muy bien que se hicieran las cosas, siempre faltaba algún documento, y el escribano de los registros y el visitador de las naos, que acostumbraba a ser un oficial de la Casa de Contratación, pedían algún tipo de derecho por cada uno de los misioneros. En alta mar se debía pagar un nuevo impuesto, que el obispo consideraba una práctica corrupta, pues declaraba que “verdaderamente que parece que se inventó solo para el interés que de él sacan los oficiales porque de cada pasagero llevan doce reales”.

La cuarta etapa de este calvario era el puerto de San Juan de Ulúa en Nueva España, donde de nuevo los viajeros se encontraban con los oficiales reales. Éstos les daban sustento para diez días de viaje entre el puerto y la ciudad de México, pero el recorrido no se solía completar en menos de veinte días, por lo que la situación se antojaba difícil. Una vez llegaban a México –la quinta etapa–, donde estaba situada la corte del virreinato, se reproducían las dificultades burocráticas sufridas en la Corte peninsular y en Sevilla, pues se trataba de nuevo de temas relacionados con dinero y licencias que la Corona debía entregar a los misioneros. Una vez superado este proceso, se realizaba el viaje a la ciudad de Acapulco, desde donde partían las naves hacia Filipinas. El obispo fray Diego de Aduarte no había llegado aún allí cuando escribía su misiva al virrey de Nueva España, pero adelantaba que esta última etapa era la más dura. Había enviado con antelación a varios religiosos para que se encargaran de preparar todo lo necesario para el viaje, pero llevaban allí más de dos meses y todo eran problemas por parte de los oficiales reales, que ni siquiera les habían garantizado un lugar donde dormir.¹¹

Así pues, como se puede deducir de esta terrible narración del obispo fray Diego de Aduarte, para ir desde España a Filipinas había que soportar una auténtica odisea que duraba unos diez meses si todo marchaba según lo previsto. Habitualmente, el viaje desde Sevilla-Sanlúcar o Cádiz hasta Veracruz duraba una media de setenta y cinco días, unos dos meses y medio. Si no se viajaba en convoy, el trayecto era algo más rápido, pero se corría el riesgo de toparse con corsarios ingleses u holandeses. Por su parte, la travesía del Pacífico entre Acapulco y Manila duraba algo más que el viaje transatlántico, y con mares tranquilos y tiempos favorables podía llegar a completarse en apenas tres meses. En su mayor parte, este viaje era relativamente tranquilo y seguro, pero al acercarse a Filipinas comenzaban las dificultades. Si el galeón salía tarde de América –hacia marzo o abril–, era muy probable que tuviera problemas, al encontrarse los primeros tifones de la temporada. Sin embargo, ni

¹¹ Fray Diego de Aduarte, “Relación verdadera de las dificultades que ay en llevar religiosos a las Philipinas por lo mucho que aprietan las órdenes de su Magestad acerca de esto”, 20 de enero de 1606, en Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, pp. 470-473.

siquiera saliendo pronto –en febrero– se podía asegurar una arribada totalmente tranquila. Así pues, los misioneros pasaban unos cinco meses en alta mar, sumando ambas navegaciones transoceánicas. Para no desperdiciar todo este tiempo, los padres debían dar clases a los escolares en alta mar. Además, siempre que era posible se intentaba seguir el orden normal de una casa religiosa.

A este tiempo de navegación había que sumar otros cinco meses (si no más) esperando en Nueva España la partida anual de la nao de Manila. Durante este periodo, los padres expedicionarios ayudaban en las diversas residencias y misiones de la orden en la provincia de Nueva España, mientras los escolares continuaban sus estudios en México y Puebla. Era bastante frecuente que los estudiantes de teología fueran ordenados antes de completar su tercer año, siempre que tuvieran la edad canónica. Esto se debía a que no siempre era posible encontrar un prelado que pudiera ordenarlos en Filipinas, ya que podían pasar años entre la muerte de un obispo y la llegada de su sucesor.

El viaje de regreso entre Manila y España realizado por los procuradores era algo más largo que el de ida. La duración de la travesía entre Manila y Acapulco se establecía entre cinco y siete meses, aunque en ocasiones podía alargarse incluso más. Los buques debían partir entre junio y septiembre, para aprovechar la temporada del monzón y evitar tormentas y huracanes. Una vez se llegaba a Acapulco, había que desplazarse por tierra hasta la costa este, al puerto de Veracruz, y esperar la salida de la flota de Indias, que se dirigía a La Habana hacia el mes de marzo. Desde aquí partía hacia España, adonde llegaba tras una travesía de unos sesenta y cinco días –poco más de dos meses–. Así pues, el viaje entre Manila y España duraba entre nueve meses y un año, siempre que todas las flotas salieran según lo previsto. Si no ocurría así, la travesía podía llegar a alargarse mucho más, ya que había que permanecer en Nueva España durante unos meses. Por ejemplo, cuando Alonso Sánchez fue enviado como agente de la colonia de vuelta a Europa, embarcó en Manila el 28 de junio de 1586 y llegó a Sanlúcar de Barrameda a mediados de septiembre de 1587. En total, realizó un viaje de casi quince meses de duración.¹²

Teniendo en cuenta la escasez de efectivos y las dificultades de los viajes comentadas, no es de extrañar que la llegada de una expedición misionera fuera un acontecimiento en Manila, donde se organizaba una recepción por todo lo alto. La flota era recibida en la bahía

¹² Para toda esta cuestión de los viajes transoceánicos, vid. William Lytle Schurz, *El galeón de Manila*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1992, pp. 25, 239 y 252; Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina. Vol. 2. América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII*, Barcelona, Crítica, 2003, pp. 55-56; Horacio de la Costa, *The jesuits...*, pp. 231-232; Pedro Pérez Herrero, “Nueva España, Filipinas y el Galeón de Manila (siglos XVI-XVIII)”, en M^a Dolores Elizalde Pérez-Grueso (ed.), *Las relaciones entre España y Filipinas. Siglos XVI-XX*, Madrid-Barcelona, CSIC-Casa Asia, 2002, pp. 49-73.

por un gran número de embarcaciones, y sonaba música y disparos de arcabuz. Los misioneros eran recibidos por el provincial y algunos padres destacados y los colegiales de San José y Manila. A continuación se dirigían a la iglesia de la Compañía a celebrar un oficio, tras lo cual los misioneros se encaminaban al palacio del gobernador y a la catedral. Finalmente, los jesuitas se dirigían al Colegio de Manila, donde eran recibidos por sus hermanos de orden. Tras el duro viaje, los misioneros recién llegados eran enviados habitualmente a las misiones más cercanas a Manila durante unas semanas para que pudieran descansar y reponerse. Así explicaba el padre Diego de Bobadilla el recibimiento que le dispensaron a él y a sus cuarenta y un compañeros en 1643:

“Salieron al recibimiento más de treinta embarcaciones de indios, chinos, colegiales de S. Joseph y del Collegio Real con muchos gallardetes, música de clarines y chirimías, atambores, arcabuces, etc. Salieron también los nuestros, en especial el P. Provincial Francisco de Roa y el P. Visitador de México Juan de Bueras, y los dos Provinciales passados P. Juan de Salazar y Francisco Colín, y desta suerte con grande consuelo y alegría llegamos a desembarcar junto a los muros de Manila. Entramos en la ciudad, llegamos a nuestra iglesia, que estava muy bien adornada y con grande repique de campana cantóse un solene Te Deum Laudamus con excelente música y acabado salimos en orden por la ciudad hasta Palacio a presentarnos al gobernador y darle las gracias por tantas mercedes como nos haze y en especial por aver sido su señoría gran parte de nuestra venida a estas Islas, pidiéndoselo al Rei nuestro señor y al consejo encarecidamente por carta. Ofrecímonos todos humildemente al servicio de su señoría que nos recibió y despidió con notables muestras de amor y benebolencia. De Palacio passamos a ver al Deán desta Iglesia, que por no tener Prelado, es la caveza de lo eclesiástico. Ofrecímonos también a su servicio y él nos recibió mostrando el grande amor y voluntad que siempre a tenido a la Compañía. El aplauso de toda la ciudad fue notable y el alegría que mostrava con nuestra venida. Volvimos a nuestro collegio donde fuimos recibidos y regalados de suerte que no lo sabré encarecer”.¹³

1.2. Las admisiones de la Compañía en Filipinas

Pese a la dificultad y el elevado coste de llevar misioneros a las Indias, tanto Occidentales como Orientales, los jesuitas de Filipinas tardaron mucho en aceptar vocaciones locales. En ningún momento se plantearon seriamente la opción de aceptar nativos, en contraste con los jesuitas portugueses en Japón, que no sólo aceptaban japoneses como hermanos coadjutores, sino incluso como padres. Sin embargo, esta postura estaba en

¹³ Diego de Bobadilla a Muzio Vitelleschi, Manila, 6 de agosto de 1643, ARSI, Philipp. 11, ff. 238r-238v.

consonancia con la política española dominante en América en los siglos XVI y XVII.¹⁴ El fracaso de los primeros intentos de crear un clero nativo en México se consideró prueba suficiente de que los *indios* no estaban preparados para recibir las sagradas órdenes, y varios concilios provinciales desaconsejaron futuros experimentos en este sentido. Se consideraba que su conversión era demasiado reciente como para ligarse mediante votos perpetuos a toda una “vida de perfección evangélica”. En Filipinas, después de Martín Sánchez, que fue recibido como hermano coadjutor en Roma cuando acompañó al padre Alonso Sánchez, no hay constancia de ningún nativo filipino que se convirtiera en jesuita, ni siquiera hermano coadjutor, antes de la expulsión de la Compañía en 1768. De la misma manera que se excluyó a los indios también se hizo con los mestizos. A éstos, más que por su falta de constancia en la fe, se les rechazaba por su supuesta poca virtud. En ambos casos, no era más que una colección de prejuicios, que analizaremos más adelante.¹⁵

Estas exclusiones limitaban las vocaciones locales en Filipinas a dos grupos, ninguno de ellos demasiado numeroso: emigrantes europeos y criollos. Pero incluso los candidatos de estos grupos estaban sujetos a un escrutinio especial y a una regulación restrictiva, aunque en el archipiélago filipino era algo más laxa que en Nueva España o Perú.¹⁶ La principal restricción para los europeos era la prueba de limpieza de sangre. En España era relativamente fácil de obtener, pero no así en Filipinas, tal y como se lo hicieron saber los superiores jesuitas al General en diversas ocasiones. Siendo viceprovincial, el padre Raymundo de Prado escribía a Acquaviva lamentando que “los informes de limpieza son casi imposibles en estas partes”. Así, lo único que se podía hacer era preguntar a conocidos de los candidatos sobre su integridad: “Del H. Pedro de Mendoça y Juan Gerardo y no sé si de otros no se hizo más que preguntar a no sé quiénes que vinieron con ellos y diziendo que nunca avían oydo cosa sino que los tenían por cristianos viejos, y avisándolos a ellos, los recibimos...”.¹⁷ Ante estas dificultades, el padre Prado primero y el padre Diego García después se dirigieron al General pidiendo instrucciones al respecto, por si acaso no fuera suficiente esta manera de informarse de la integridad de los postulantes.¹⁸

Ante estas restricciones, no es de extrañar que la mayoría de los europeos que entraron en la Compañía en las Filipinas como candidatos al sacerdocio fueran alumnos de los colegios

¹⁴ Horacio de la Costa, *The Jesuits...*, p. 233; “The Development of the Native Clergy in the Philippines”, *Theological Studies*, VIII/2, 1947, pp. 219-250.

¹⁵ Vid. *infra*, pp. 435 y ss. y 475 y ss.

¹⁶ Aliocha Maldasvky, *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, Madrid, CSIC, 2012.

¹⁷ Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 26 de junio de 1597, ARSI, Phillip. 9, f. 316v.

¹⁸ Raymundo de Prado a Francisco de Vera, procurador, Manila, 1598, ARSI, Phillip. 9, f. 335v; Diego García a Claudio Acquaviva, Manila, 10 de julio de 1599, ARSI, Phillip. 9, f. 373.

de Manila y San José. Pedro Tello, sobrino del gobernador Francisco Tello y primer escolar de San José, fue admitido al noviciado en 1602 y, aunque fue expulsado, volvió a ingresar en la Compañía años después, ya ordenado. Domingo de Peñalver pasó a Filipinas como seglar, e ingresó en la Compañía en 1605, a la edad de 26 años. Ambos murieron en 1629. Otro individuo destacado fue el hermano Daniel Theoclitos, un cretense que trabajó como capataz en la construcción de la iglesia del Colegio de Manila y que fue admitido en 1590. Se conserva el documento de renuncia de sus bienes a favor de la Compañía.¹⁹

En 1656, según Francisco Colín, 143 jesuitas habían sido recibidos y habían perseverado en la Compañía en Filipinas: tres sacerdotes, veintitrés escolares y 117 hermanos coadjutores.²⁰ Como se puede observar en la tabla, nunca hubo más de diez novicios admitidos en un año en el periodo 1604-1638. Los documentos no permiten reconstruir la secuencia hasta 1650, pero sí nos muestran que en el periodo 1637-1651 se aceptaron veinticuatro novicios (once escolares y trece hermanos).

Año	Escolares	Hermanos	Total
1604	6	4	10
1605	2	2	4
1610	3	6	9
1612	1	7	8
1614	1	6	7
1615	0	4	4
1618	5	2	7
1620	0	6	6
1621	0	5	5
1622	3	5	8
1624	0	5	5
1632	-	-	10
1638	0	2	2

Figura 11. *Admitidos por la Compañía de Jesús en Filipinas (1604-1638)*

Fuente: “Catalogui triennales”, ARSI, Phil. 2-4; “Litterae Annuae”, ARSI, Phil. 5-8; Horacio de la Costa, *The Jesuits in the Philippines (1581-1768)*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1967, p. 238.

En 1606 el provincial Gregorio López trasladó el noviciado desde el Colegio de Manila a Antipolo, tal y como había sido el deseo de su predecesor, el padre Diego García.

¹⁹ Pedro Murillo Velarde, *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús. Segunda Parte, 1616-1716*, Manila, 1749, nn. 111-114; 19 de marzo de 1592, ARSI, Philipp. 11, f. 47.

²⁰ Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo III, pp. 741-743.

Dos años después, el capitán Pedro de Brito y su mujer doña Ana de Herrera fundaron un noviciado para la Compañía en San Pedro Makati, unas cuatro millas al norte de Manila remontando el río Pasig. Además de como noviciado y casa de probación, el lugar podía servir también para llevar a los jesuitas enfermos a recuperarse y descansar, ya que sus condiciones naturales de salubridad y clima eran mucho mejores que en Manila. El noviciado se inauguró en 1622, pero apenas cumplió con esta función durante una década, pues en 1630 los novicios ya habían vuelto a Manila. Fueron dos las principales razones de este regreso: en primer lugar, los novicios no eran suficientes como para formar una comunidad regular; en segundo lugar, para la fundación era más fácil de mantener el noviciado como parte del colegio de Manila que como una casa separada. A partir de entonces, San Pedro Makati se convirtió en una villa, y se utilizaba como casa de retiro, no sólo para jesuitas, sino también para eclesiásticos seculares que querían realizar los ejercicios espirituales de san Ignacio.²¹

En 1604, justo antes de su erección como provincia, la viceprovincia de Filipinas estaba formada por sesenta y siete miembros (treinta y dos padres, cinco escolares, veinte hermanos y diez novicios). Contaba con el Colegio de Manila y el anexo colegio de San José, cinco misiones estables y dos misiones temporales. El número de miembros ascendió, lentamente y con fluctuaciones, a 100 en 1621, 110 en 1630 y 133 en 1643, la cifra más alta en la primera mitad del siglo XVII. El número de colegios y misiones también aumentó, y en 1643 había ya cinco colegios y once residencias. El número de casas permaneció estable hasta mediados del siglo, pero el número de individuos declinó rápidamente: 116 en 1646, 110 en 1649 y 96 en 1651. Aunque se intentaba que las residencias tuvieran un mínimo de seis miembros, según las prescripciones del general Acquaviva, en la mayoría de casos esta cifra no se pudo mantener.²²

2.- La administración de la Provincia de Filipinas en la primera mitad del siglo XVII

Tradicionalmente, se dado una visión general de la Compañía de Jesús como una orden muy centralizada y jerarquizada, de estructura monolítica. Sin embargo, como ha

²¹ *Ibid.*, pp. 126-127 y 783; Gregorio López a Claudio Acquaviva, Manila, 3 de julio de 1608, ARSI, Philipp. 14, ff. 45r-45v. Para el documento de fundación, vid. ARSI, Philipp. 10, ff. 243r-254v.

²² *Catalogui triennales*, ARSI, Philipp. 2-4; *Litterae Annuae*, ARSI, Philipp. 5-8; Horacio de la Costa, *The Jesuits...*, pp. 241-243.

apuntado acertadamente Fabián Fechner, el análisis de la práctica administrativa y de las comunicaciones internas permite constatar que la estructura de la Compañía se basaba en gremios consultivos que participaban en las tomas de decisiones.²³ La administración del Instituto ignaciano fue un tema continuamente discutido entre sus miembros, ya que el crecimiento de la Orden requería nuevas soluciones institucionales, especialmente en las colonias ultramarinas, donde la dificultad de las comunicaciones, debido a las enormes distancias hasta Roma, obligaban a tomar decisiones sobre el terreno, lo que creaba espacios no regulados que se adaptaban mejor a las realidades locales.²⁴

En la época Moderna, la Compañía de Jesús se dividía en áreas de administración llamadas *provincias*, cada una de ellas a cargo de un *superior provincial*.²⁵ Estos provinciales eran nombrados por el *Prepósito General*, que residía en Roma y se ocupaba del gobierno de toda la orden, y al cual estaban directamente subordinados. Al General le ayudaba en su tarea un cuerpo de consejeros llamados *asistentes*. Cada uno de ellos se encargaba de los asuntos de un conjunto de provincias agrupadas por criterios territoriales o lingüísticos, agrupadas en una *asistencia*. Durante la primera mitad del siglo XVII la Compañía de Jesús se dividía en cinco asistencias: Italia, Alemania, Francia, España y Portugal. La asistencia de España estaba formada por las cuatro provincias españolas (Aragón, Castilla, Toledo y Andalucía), Cerdeña, y todas las provincias de las Indias españolas, incluidas las Filipinas.

El General de la Compañía era elegido de forma vitalicia por una *Congregación General*, formada por los asistentes, los provinciales y dos delegados de cada provincia. En los siglos XVII y XVIII, sin embargo, las provincias no europeas estaban exentas de tener que enviar a sus provinciales o delegados, debido a la distancia y el tiempo necesario para llegar a Roma. Sin embargo, si un procurador de una de estas provincias se encontraba en la Ciudad Eterna con ocasión de una congregación general, se le admitía como delegado. Fue así como el padre Miguel Solana pudo participar en la IX Congregación General de 1649, en la cual fue elegido como General de la Compañía el padre Francesco Piccolomini (1649-1651).

²³ Fabián Fechner, “Las tierras incógnitas de la administración jesuita: toma de decisiones, gremios consultivos y evolución de normas”, *Histórica*, XXXVIII.2, 2014, pp. 11-42.

²⁴ Fabián Fechner, “Un discurso complementario sobre la posición jurídica de la población indígena colonial. Las congregaciones provinciales en la provincia jesuítica del Paraguay (1608-1762), en Anne Ebert y Romy Köhler (eds.), *La agencia de lo indígena en la larga era de globalización. Microperspectivas de su constitución y representación desde la época colonial temprana hasta el presente*, Berlín, Gebr. Mann Verlag, 2015, pp. 99-118.

²⁵ Para todo este apartado relacionado con la organización interna de la Compañía, vid. Horacio de la Costa, *The Jesuits...*, pp. 252-254. Además de su conocimiento personal de este funcionamiento, como miembro destacado de la orden que fue, el padre De la Costa hace referencia también a las partes VIII y IX de las Constituciones y a los decretos de las congregaciones generales en *Institutum Societatis Iesu*, vol. II; vid. *Ibid.*, p. 656, nota 1.

en 1646 Inocencio X ordenó que se celebraran cada nueve años, directiva que fue revocada en 1746 por Benedicto XIV.

Por su parte, la *congregación de procuradores* estaba compuesta, como su propio nombre indica, por los procuradores enviados a Roma a intervalos regulares para informar al General de los asuntos de sus respectivas provincias, y para deliberar junto a él y sus asistentes si se debía convocar o no una congregación general. En el siglo XVII, los procuradores de las provincias europeas acudían a Roma cada tres años, y los de las provincias ultramarinas cada seis.

Los dos delegados de cada provincia que acompañaban al provincial a la congregación general y el procurador enviado por la provincia a la congregación de procuradores eran escogidos en una *congregación provincial*. Su composición varió con el tiempo. El tercer general de la Compañía, Francisco de Borja (1565-1572), sistematizó las reglas dispersas de las congregaciones provinciales en una sola, la *Formula Congregationis Provincialis*, publicada en 1567 y ratificada por la tercer congregación general en 1573. Según este texto, el provincial convocaba y presidía la congregación provincial, en la cual podían (y debían) participar él mismo, los superiores locales y los padres profesos de cuatro votos que estuvieran en disposición de acudir. Sin embargo, a medida que las provincias aumentaron de tamaño, se limitó el número de asistentes a las congregaciones. En la quinta congregación general de 1593, uno de los temas más debatidos fue el excesivo incremento de miembros participantes en las congregaciones, por lo que se determinó un máximo de cuarenta congregantes.

En la figura 13 se puede observar el funcionamiento de una congregación provincial y la documentación que producía, con el ejemplo del Paraguay, aplicable al resto de provincias ultramarinas.²⁶ A diferencia de la congregación general, la provincial no tenía poderes legislativos. Sin embargo, deliberaba sobre el estado temporal y espiritual de la provincia, e instruía al procurador o a los delegados de acuerdo a sus conclusiones. Además, el procurador llevaba consigo una serie de *postulata* o peticiones para presentar al General (o a la congregación general) en representación de la provincia. Si alguna cuestión no era aprobada por la congregación, los postulantes descontentos podían redactar un memorial particular para que fuera entregado al General. Tras analizar los memoriales, éste expresaba sus decisiones en forma de respuestas a los postulados. De esta manera, la congregación provincial

²⁶ Esta documentación se encuentra en el ARSI, sección *Congregationum Provincialum*. Las referidas a la provincia de Filipinas (siglos XVII y XVIII), corresponden a los volúmenes 49, 50, 53, 56, 58, 61, 63, 67, 71, 74, 75, 76, 78, 79, 81, 86, 87, 88, 89, 90 y 92.

governaba la provincia en un proceso de diálogo con el Preósito General. Además, era un medio para controlar al provincial y tranquilizar las oposiciones internas dentro de la misma provincia.²⁷

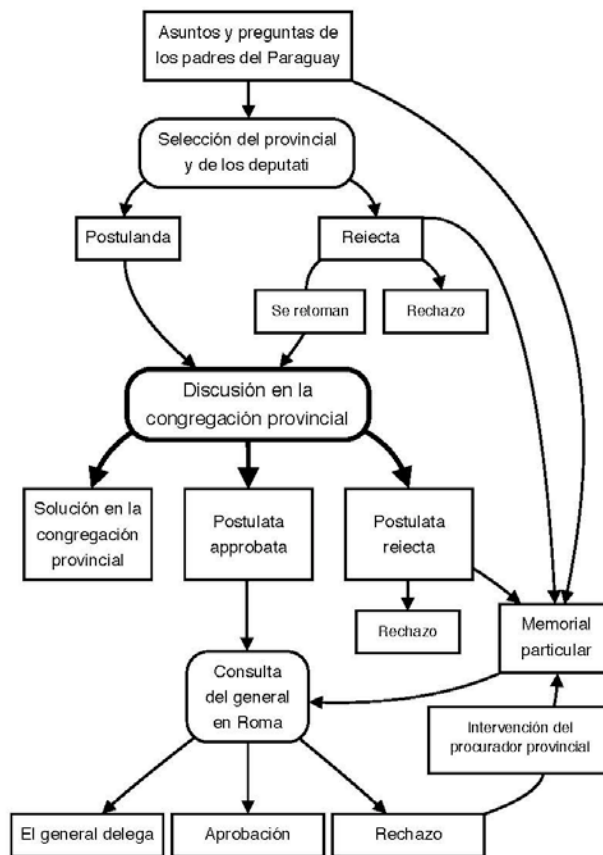


Figura 13. Esquema de la toma de decisiones en las congregaciones provinciales

Fuente: Fabián Fechner, “Las tierras incógnitas de la administración jesuita: toma de decisiones, gremios consultivos y evolución de normas”, *Histórica*, XXXVIII/2, 2014, p. 26.

El provincial era designado por el General, igual que sus consultores (normalmente cuatro), que actúan como consejeros, de la misma manera que los asistentes con el General. Éste también nombra a los principales superiores locales, es decir los de los colegios y residencias más importantes de cada provincia. Estos nombramientos se hacen en base a informes confidenciales sobre la capacidad de los miembros elegibles de la provincia. En el siglo XVII, los provinciales y los superiores locales de las provincias europeas ejercían su oficio durante tres años, y en Ultramar durante seis o más (al menos los provinciales), hasta que a mediados de siglo algunas congregaciones provinciales de México y Filipinas pidieron adoptar el modelo europeo. Debido a la lentitud de las comunicaciones, esto generó algunas dificultades.

²⁷ Fabián Fechner, “Las tierras incógnitas...”, p. 28.

A intervalos irregulares, cuando el General lo consideraba necesario, enviaba a un representante personal a una provincia, o designaba a un padre allí presente, para llevar a cabo una visita, es decir, una inspección detallada de los diferentes establecimientos. El visitador en cuestión recibía amplios poderes, entre ellos el de llevar a cabo nombramientos y dictar ordenanzas, cosas normalmente reservadas al General. Durante sus primeros cincuenta años de existencia, la provincia de Filipinas fue administrada por doce provinciales y un visitador. Durante este mismo periodo, tenemos constancia de la celebración de siete congregaciones provinciales y de los procuradores elegidos en ellas.²⁸ Las misiones y las viceprovincias dependientes no podían celebrar congregaciones provinciales y enviar procuradores habitualmente, aunque en ocasiones especiales sí que estaba contemplado. Tal fue el caso de Filipinas en 1602, cuando se envió al padre Pedro Chirino como procurador a Roma para conseguir el ascenso de la viceprovincia dependiente de México al estatus de provincia, entre otras cuestiones. En esta ocasión, Acquaviva respondió con una guía de actuación para la nueva provincia. A partir de este momento, debemos analizar la política interna de la Compañía en Filipinas desde una nueva óptica, diferenciada del periodo anterior (1581-1604).

Ya se ha descrito la adaptación gradual de la política misionera propugnada por Claudio Acquaviva a las condiciones especiales de las Filipinas. Al principio, el General no permitió a los jesuitas aceptar misiones permanentes, instándoles a que se centraran exclusivamente en misiones temporales desde una base central, como el Colegio de Manila. Cuando se demostró que este sistema era impracticable, Acquaviva dio permiso para aceptar misiones durante dos o tres años y, posteriormente, sin limitaciones de tiempo. Sin embargo, insistía en tomar precauciones para que no se convirtieran en cargas permanentes que ataran a la Compañía a la administración de parroquias. Solamente había que mantener las misiones hasta que las poblaciones estuvieran convertidas y organizadas en comunidades cristianas. Una vez conseguido esto la misión debería ser entregada al clero secular y la residencia trasladada a otro lugar donde la Compañía podría volver a dedicarse al trabajo que le era propio, el de llevar el Evangelio a los paganos.

Cuando el padre Pedro Chirino fue enviado a Roma, se le instruyó para que expusiera al General que las condiciones de Filipinas obligaban a mantener las misiones durante más tiempo del que él consideraba. Tres eran las razones principales. En primer lugar, se consideraba que si la Compañía dejaba las misiones que tenía, no podía ir más que a territorio

²⁸ Vid. *Anexo, B.- Superiores de la Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768)*, p. 605 y *Anexo C.- Congregaciones Provinciales de Filipinas (1609-1768) y los procuradores elegidos*, p. 606.

sin conquistar. Esto se debía a la segunda razón aducida, y era que todo el campo misional estaba repartido desde 1595 entre las diferentes órdenes presentes en el archipiélago, cuyos misioneros no podían predicar en zonas ajenas. Además, no se podía acudir a parroquias dependientes del clero episcopal, ya que había poca gente en ellas y el trabajo no sería suficiente para los clérigos seculares y los de la Compañía. Finalmente, se consideraba que si se dejaban las misiones que habían administrado hasta entonces, sería necesario que los misioneros aprendieran nuevas lenguas para trasladarse a otros lugares, cosa que resultaba muy difícil. Por otro lado, se consideraba que para poder llevar a cabo una buena evangelización los nativos debían tener confianza en el ministro, cosa que no podría alcanzarse si la Compañía no permanecía durante mucho tiempo en una misma misión e iba saltando de unas a otras. Ante estas circunstancias, la viceprovincia de Filipinas pedía al General que se suspendiera la orden que había dado de entregar las misiones una vez establecidas firmemente, “hasta que como se a dicho dé nuestro señor otro modo y asiento en las cosas”.²⁹

2.1. Las congregaciones provinciales de la primera mitad del siglo XVII

En la primera mitad del siglo XVII se celebraron en la Provincia de Filipinas siete congregaciones provinciales. El 21 de octubre de 1609 se celebró la primera.³⁰ A ella asistieron el provincial Gregorio López y dieciocho padres. Después de elegir a Alonso de Humanes como procurador, los padres procedieron a examinar el trabajo misionero de la provincia a la luz de las instrucciones de Acquaviva de 1604.³¹ Se habían llevado a cabo serios esfuerzos para organizar la población dispersa de las Bisayas en comunidades más grandes y estables, pero se habían encontrado un obstáculo formidable que volvió esta política ineficiente. Los *moros* habían irrumpido en una serie de expediciones piráticas en los asentamientos costeros de las Bisayas, arrasándolos después de esclavizar a sus pobladores. El gobierno colonial no había podido ofrecer una defensa efectiva, por lo que era casi imposible para los misioneros evitar que sus feligreses abandonaran sus nuevas poblaciones para volver a su antiguo modo de vida en el interior de las islas, donde quedaban fuera del alcance de los piratas.

²⁹ ARSI, *Congregationum Provincialum* 50, ff. 204v-205.

³⁰ ARSI, *Congregationum Provincialum* 53, ff. 115-139.

³¹ Las instrucciones de Claudio Acquaviva se encuentran en “Instrucción y dirección para el P. viceprovincial de las Philipinas y P. Pedro Chirinos procurador de aquella viceprovincia” y “Lo que se ordenó para las residencias de la Provincia del Brasil se a de guardar en la viceprovincia de Philippinas”, ARSI, Philipp. 1, ff. 14r-16v.

La congregación presentó tres peticiones importantes al general. La primera era que, ya que el trabajo misionero entre los nativos era sin duda el principal ministerio de la provincia, su importancia suprema debía ser resaltada por una regulación a tal efecto: que nadie recibiera su grado definitivo en la Compañía o ningún cargo administrativo, ni se le permitiera enseñar, hasta que no aprendiera una lengua nativa y adquiriera fluidez en su uso. Para asegurarse de ello, sería una prueba obligatoria del tercer año de probación. El estudio no se debía basar sólo en atender a clase, sino que había que realizar trabajo de campo acompañando y asistiendo a un misionero veterano. La segunda petición era que, en vista de la multitud de filipinos a los que aún había que predicar, se permitiera a la provincia abrir más residencias. Por último, se pedía que la provincia pudiera fundar un colegio en España, preferiblemente en Alcalá, para ser utilizado exclusivamente para la formación de jóvenes jesuitas destinados a las Filipinas. Estas peticiones fueron entregadas en Roma por el procurador Alonso de Humanes en 1612. De todas ellas, el General rechazó el permiso para abrir más residencias e instó a concentrar esfuerzos. La fundación del colegio en Alcalá se desestimó por las dificultades administrativas que conllevaba, pero a cambio Acquaviva sugirió que enviara dinero de vez en cuando a las provincias que contribuyeran mandando misioneros a Filipinas, a modo de compensación.

Mientras tanto, cada vez era más evidente que había serios reveses en la reorganización de las misiones de Bisayas que el visitador Diego García había llevado a cabo siguiendo órdenes del General. Esta reorganización consistió en abandonar las misiones de los pequeños puestos fundados por Prat y concentrarlas en unas pocas residencias centrales. Se esperaba que de esta manera se podría mantener la vida religiosa en común, con sus ventajas y sus salvaguardas, mientras se continuaba el trabajo misional mediante misiones itinerantes. Sin embargo, experiencias subsiguientes demostraron que estos circuitos misionales, durante los cuales los misioneros sólo podían estar una semana o dos en cada población, eran menos efectivos que la influencia continua que los padres podían ejercer cuando vivían cerca de sus feligreses en las pequeñas estaciones misionales. El sistema era poco beneficioso no sólo para los nativos, sino también para los misioneros. El plan original era que debían ir a las misiones en parejas (dos padres o un padre y un hermano), pero esto no era siempre posible. Si alguien de la comunidad enfermaba, su compañero debía ir solo. De todas maneras, había demasiadas poblaciones como para cubrirlas todas. Otra dificultad era que los misioneros siempre estaban en camino. Apenas llegaban a un pueblo, ya tenían que hacer los preparativos para marcharse al siguiente. El padre Adriano de las Cortes, que expuso estas dificultades al General, proponía volver al antiguo sistema de pequeños puestos con dos o tres misioneros, pero con

ciertas modificaciones. De las dos o tres residencias de cada isla, debería mantenerse solamente una, y debería ser el superior de la residencia el que viajara, yendo de un puesto a otro, pasando algún tiempo en cada uno de ellos para supervisar el trabajo de los residentes. En cuanto a la vida religiosa en común, sería suficiente retirarse dos veces al año a la residencia central, cuando hicieran el retiro anual y cuando el provincial hiciera la visita.³²

Estas propuestas se presentaron en la congregación provincial de 1615, que decidió no reducir de nuevo el número de residencias. Sin embargo, se aprobó la esencia de la propuesta, que era la reactivación de las antiguas misiones, aunque no como entidades independientes, sino subordinadas a las residencias. A tal efecto se redactaron unos *postulata*, que debían ser entregados al General Acquaviva por el procurador Francisco de Otazo.³³ Pero aquél murió el mismo año de 1615, y le sucedió el padre Muzio Vitelleschi. El procurador Otazo presentó las peticiones de la provincia de Filipinas al nuevo General, quien contestó que daría instrucciones tras estudiar bien el caso. Dichas instrucciones no habían llegado aún en 1621, cuando se reunió una nueva congregación provincial, por lo que se encargó al procurador Francisco Gutiérrez que recordara a Vitelleschi la cuestión. Le presentó un informe en 1624 donde resaltaba la necesidad de aclarar algunos puntos respecto al método de cristianizar a los nativos, ya que en la zona de tagalos se había desarrollado un método propio, distinto al de Bisayas, y ya estaban surgiendo divisiones sobre cuál de los dos métodos era mejor. Así, era deseable que el General decidiese sobre uno de los dos, para intentar uniformizar la provincia. De nuevo, la respuesta de Vitelleschi fue evasiva: “En este punto consideraré y consultaré lo que se debe hazer y avisare al P. Provincial la resolución que tomare”.³⁴

Como se puede observar por su respuesta, el General era consciente que no tenía información suficiente para tomar una decisión inmediatamente, por lo que escribió a Filipinas ordenando que esta controversia se tratara en profundidad en la siguiente congregación provincial, y que las diferentes opiniones se enviaran a Roma con el siguiente procurador. Cinco años después, en 1629, se informó al general que el padre Francisco de Encinas, el procurador elegido en la congregación de 1627, había sido hecho prisionero por los holandeses a bordo de uno de los galeones capturados en la bahía de Matanzas por Piet Heyn. Vitelleschi mandó llamar entonces al padre Francisco Gutiérrez, que seguía en Europa, para que le escribiera un informe en sustitución del que debería haber llevado el padre

³² Adriano de las Cortes a Claudio Acquaviva, Tinagon, 16 de mayo de 1612, ARSI, Philipp. 11, ff. 19r-22v.

³³ No se conserva la documentación referente a esta congregación provincial.

³⁴ La petición de la congregación y la respuesta del General en ARSI, *Congregationum Provincialum* 58, ff. 220v y 202v.

Encinas.³⁵ Mientras tanto, las noticias de su captura llegaron a Manila, por lo que se envió al procurador suplente, el padre Juan López, con una copia de los documentos que llevaba aquél, y llegó a Roma en 1630. Encinas, liberado por los holandeses, se le unió allí casi al mismo tiempo. Por entonces, la situación ya no era la misma que en 1621. La mayoría, si no todas las residencias de Bisayas, no habían esperado la decisión del General Vitelleschi y habían modificado su organización de acuerdo con la petición de 1615. Así, en la práctica se había alcanzado cierta uniformidad. En la mayoría de misiones, tanto de tagalos como de bisayas, los misioneros residían en sus puestos misioneros respectivos, aunque se reunían en la casa central para retiros y conferencias y estaban sujetos al superior de la residencia.

Sin embargo, esta situación planteaba la cuestión de cómo afectaba esta manera de organizarse a la relación entre el superior y sus súbditos. Aunque aún constituían una comunidad, vivían en casas diferentes, por lo que se dudaba si cada una debía mantenerse económicamente por su cuenta o si todos debían mantenerse de un fondo común. Por otro lado, los padres de Filipinas se preguntaban si el superior tenía potestad para cambiar de puesto a los misioneros a su voluntad o debía hacerlo con el consentimiento del provincial. Estas dos cuestiones se debatieron en la congregación provincial de 1627. En cuanto a la primera, la opinión mayoritaria era que las cuestiones materiales debían gestionarse desde cada una de las residencias centrales por parte de cada superior. En cuanto a la segunda problemática, se consideraba que los superiores debían tener potestad para cambiar a los misioneros de puesto sin tener que consultar previamente al provincial, ya que ellos eran quienes mejor conocían a los operarios sobre el terreno y quienes los podrían asignar a los puestos en los que mejor encajaran.

En esta congregación se trataron otras dos cuestiones de importancia. Una de ellas era si se podría dar al superintendente de las misiones de Bisayas el título de viceprovincial de ese territorio en ausencia del provincial, de la misma manera que, cuando el provincial realizaba la visita a las Bisayas, el rector del Colegio de Manila se convertía en viceprovincial de Luzón. Esto podía remediar en parte los retrasos en la toma de decisiones debido a la dificultad de las comunicaciones. El General aprobó esta medida. La otra cuestión fue que el provincial pudiera nombrar un jesuita como Protector de indios. Su función sería la que anteriormente tenía el superintendente de Bisayas: defender los derechos de los nativos y representar sus necesidades y agravios ante el gobierno colonial, con la diferencia que realizaría estas

³⁵ Francisco de Encinas, Rotterdam, 29 de enero de 1629, ARSI, Philipp. 11, ff. 142r-143v; Francisco Gutiérrez, "Tratado acerca del modo de doctrinar los indios de Filippinas", 28 de agosto de 1629, ARSI, Philipp. 11, ff. 134r-135v.

funciones no sólo para los bisayas, sino para todos los indígenas que estaban bajo la administración espiritual de la Compañía. Vitelleschi denegó esta posibilidad, aunque en 1635 acabó admitiendo dos protectores, uno para los tagalos y otro para los bisayas. El procurador Francisco de Encinas volvió a las Filipinas con estas respuestas y con una expedición de veinte nuevos misioneros en 1631. Juan López, su sustituto, se quedó en Europa para reclutar más voluntarios y resolver algunos asuntos financieros.³⁶

Las dos congregaciones provinciales que se celebraron desde entonces hasta la mitad del siglo (1637 y 1643) tuvieron como resultado más destacado la llegada de dos importantes contingentes de misioneros a cargo de los procuradores Diego de Bobadilla y Miguel Solana, a los que ya nos hemos referido anteriormente.

3.- La labor de la Compañía en la primera mitad del siglo XVII

3.1. Las Bisayas

Durante la primera mitad del siglo XVII, las misiones jesuitas de las Bisayas pudieron desarrollarse y mantenerse superando grandes dificultades. La incapacidad de las autoridades coloniales para lidiar de manera efectiva con los ataques de los musulmanes del sur causaban una gran inestabilidad en la zona. Las incursiones anuales en busca de esclavos tenían a los misioneros en vilo, pues eran incapaces de concentrar a los indígenas en pueblos cercanos a la costa, debido al peligro que ello representaba. Por ello, los bisayas preferían mantener su hábitat disperso, que les permitía protegerse mejor y evitar ser capturados. Sin embargo, no siempre era posible evitar a los asaltantes, y algunos misioneros fueron capturados o asesinados: por ejemplo, en 1603 el padre Melchor Hurtado fue hecho prisionero en Dulag y llevado a Mindanao, donde permaneció prisionero durante casi un año.³⁷

En octubre de 1601 el viceprovincial Diego García inició la primera visita a las islas Bisayas. Por aquel entonces, la Compañía contaba con la residencia de Cebú, en la isla homónima, las residencias de Dulag y Alangalang en la isla de Leyte, la de Tinagon en Samar, y la de la isla de Bohol. Uno de los principales intereses del viceprovincial fue el seminario de la misión de Dulag, donde debían acudir los hijos de los principales de la zona. Pese a que no se podía mantener un establecimiento de este tipo en todas las misiones, al menos había

³⁶ ARSI, *Congregationum Provincialum* 61, ff. 134r-150v.

³⁷ *Copia de una del P. Melchor Hurtado escrita al P. Gregorio López Viceprovincial de Filipinas, dándole cuenta de su cautiverio*, octubre de 1604, ARSI, Phillip. 10, ff. 159-176.

escuelas para niños y niñas en las residencias y en las principales misiones. Para 1610, cada una de las tres islas de Bisayas que estaban completamente bajo el cuidado espiritual de la Compañía (Samar, Leyte y Bohol) tenía su propio seminario o internado.

A medida que fueron llegando más misioneros desde Europa y Nueva España, los superiores locales pudieron ampliar el alcance de sus misiones. La costa este de Samar, donde había estado la misión de Catubig, fue visitada en 1601 por el padre Juan de Sanlúcar y en 1603 por el padre Juan de Torres. En ese mismo año, los jesuitas de Leyte comenzaron a avanzar hacia el sur, y llevaron a cabo misiones en Abuyog, Cabalian, Sogod y en la vecina isla de Panahon. También se llevó a cabo una misión en la isla de Panamao, al norte de Leyte, mientras se construía allí un galeón (1601). Desde Bohol, los misioneros realizaron también alguna misión temporal en las islas vecinas de Panglao y Siquijor.³⁸

La residencia principal de la Compañía en las Bisayas era el Colegio de Cebú. Cuando los holandeses ocuparon Amboina en las Molucas en 1605, expulsaron a los jesuitas portugueses que residían allí. Los padres Lorenzo Massonio y Andrés Pereira se exiliaron a Cebú, acompañados por algunos de sus feligreses, que fueron atendidos en el hospital del que se habían hecho cargo los jesuitas poco antes, a petición del obispo Pedro de Agurto. Además de este ministerio y los típicos de la Compañía, los jesuitas de Cebú daban los ejercicios espirituales a los laicos. Se ofrecían retiros en las residencias de la Compañía; pero a diferencia de lo que ocurría en el Colegio de Manila, donde sólo podían hacerlos españoles, en Cebú lo podían hacer también grupos de chinos y japoneses. Aunque los jesuitas ya no se encargaban de la parroquia china, sus habitantes seguían recurriendo a ellos no sólo para retiros temporales, sino para cuestiones religiosas durante todo el año, por lo que siempre había un padre en disposición de atender a los chinos en su propio idioma.³⁹

También desde Cebú se llevaron a cabo varias misiones temporales a islas vecinas, a petición de sus respectivos encomenderos o párrocos. Algunas de estas misiones acabaron por convertirse en residencias permanentes. En 1605, el cura párroco de Arévalo, don Miguel Garcetas, pidió asistencia a la Compañía, debido a su avanzada edad. El padre Francisco González fue enviado desde Cebú. Al poco tiempo sus habitantes pidieron que se estableciera una comunidad de jesuitas, cosa que ocurrió en 1608.⁴⁰

³⁸ Pedro Chirino, *Relación de las Islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los padres de la Compañía de Jesús*, Manila, Imprenta de Esteban Balbás, 1890, pp. 175-177; Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, pp. 326-328 y 383-394

³⁹ *Anua de 1610*, ARSI, Philipp. 5, ff. 271-289.

⁴⁰ Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo III, pp. 130-131 y 133-134; Francisco González a Claudio Acquaviva, desde Cebú, 29 de abril de 1608, ARSI, Philipp. 10, ff. 237r-238v.

El puerto de Iloilo, cercano a Arévalo, se convirtió en la base de operaciones de la flota encargada de la defensa de las Bisayas occidentales. Después de la conquista de Ternate por el gobernador Acuña en 1606, también se convirtió en el puerto desde donde partía el convoy de ayuda anual. Los jesuitas de Arévalo se hicieron cargo de las necesidades espirituales del personal encargado de ambas escuadras, y a menudo los acompañaron en sus misiones como capellanes. Este trabajo, realizado de forma voluntaria, fue impuesto oficialmente en 1628 por el gobernador Juan Niño de Tabora.⁴¹

La misión intermitente de Butuan, en el norte de Mindanao, fue restaurada a petición del gobierno en 1611. El padre Francisco Vicente fue enviado desde Cebú. Casi una década antes, el padre Valerio de Ledesma les había enseñado a sus habitantes los rudimentos del cristianismo, y no los habían olvidado. Los padres Vicente y Juan López evangelizaron a los manobos, pero la misión no se estableció de forma permanente, y se clausuró poco después de 1614.⁴²

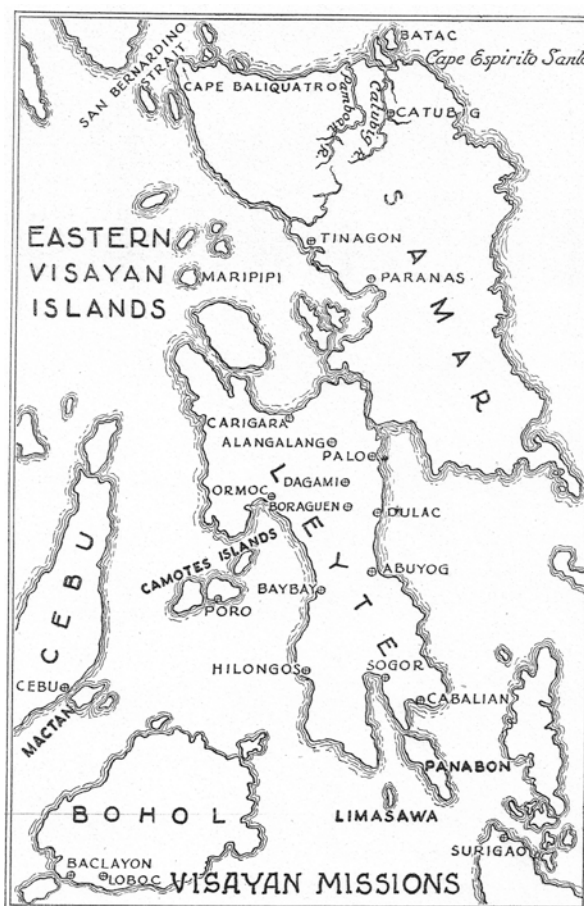


Figura 14. Las misiones bisayas de la Compañía de Jesús

Fuente: William C. Repetti, *History of the Society of Jesus in the Philippine Islands, Vol. I, The Philippine Mission (1581-1595)*, Manila, For Private Circulation, Manila, 1938.

⁴¹ Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo p. 131; Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, n. 107.

⁴² Francisco Vicente a Claudio Acquaviva, desde Butuan, 27 de mayo de 1612, ARSI, Philipp. 11, f. 25; *Anuas de 1611, 1612 y 1614*, en Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo III, pp. 329-333.

Las dos últimas misiones acometidas desde Cebú en este periodo fueron las de Dapitan, en el norte de Mindanao, e Ilog, en la isla de Negros. Los inicios de la misión de Dapitan se remontan a los dos meses que pasó el padre Pascual de Acuña cuando era capellán de la expedición de Juan Juárez Gallinato en 1602. Después fue misionada varias veces por los capellanes de otras escuadras de patrulla, ya que éstas paraban regularmente allí. Quien tuvo un especial interés en Dapitan fue el padre Pedro Gutiérrez, por lo que cuando en 1631 el gobernador Juan Niño de Tabora pidió una residencia permanente allí el padre Gutiérrez fue enviado para fundarla y ser su primer superior.⁴³ Ilog, por su parte, fue fundada en 1628.

3.2. La zona de Luzón y de tagalos

A diferencia de lo que ocurría en Bisayas, la situación de los establecimientos de Manila y de la región tagala fue mucho más apacible, y gozó de un progreso relativamente tranquilo y sin incidentes. A principios de la década de 1610 aún no se había recibido respuesta a la petición llevada por Pedro Chirino al rey para que el Colegio de Manila pudiera otorgar grados en teología y artes, de acuerdo con los privilegios papales de los que gozaba la Compañía. En 1612, el arzobispo Diego Vázquez de Mercado intercedió a favor de los jesuitas, certificando que los cursos impartidos en el Colegio cumplían perfectamente con los requerimientos necesarios, y añadiendo que la concesión de grados comportaría un gran ahorro de tiempo y dinero, ya que los estudiantes no tendrían que obtener sus grados lejos de Filipinas. Esta recomendación fue secundada por el cabildo de la ciudad en 1616.⁴⁴ La respuesta no llegó hasta 1621, cuando un breve del Papa Gregorio XV autorizó al arzobispo de Manila a conceder grados a los candidatos presentados por el rector del Colegio de Manila. Esta decisión fue respaldada por el rey en 1623; se recibió en Manila ese mismo año, y la Compañía organizó una procesión por la ciudad para celebrarlo la víspera del día de san Ignacio. En ella participaron, además de los estudiantes, los miembros más selectos de la sociedad manileña, incluidos ambos cabildos:

“El Año de 1623 llegó la Bula de Gregorio XV, y la Real Cédula de Phelipe IV, para que en nuestro Colegio de Manila se pudiesen dar Grados en Philosophía y Theología. Para mostrar el regocijo y publicar la gracia, se dispuso un paseo lucidísimo la víspera de N. P. S. Ignacio: iban delante los tymbales y trompetas de la Ciudad con gualdrapas de seda, luego los estudiantes Manteístas de tres en tres, bien vestidos ellos, y bien adornados los cavallos, seguíanse los Colegiales de nuestro

⁴³ Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, nn. 136-137.

⁴⁴ Manila, 24 de junio de 1612, AGI, Fil. 74; Manila, 25 de junio de 1616, en Colín-Pastells, *Labor Evangélica*, Tomo III, p. 564.

Real Colegio cada uno en medio de dos padrinos de lo más noble de la Ciudad, y pages con hermosas libreas: llevaban las vecas y bonetes quajados de riquísimas joyas, de oro, diamantes, perlas y pedrería, que en varios excedían el valor de diez mil pesos: los caballos iban primorosamente enajezados; acompañábanles los principales vecinos con riquísimas galas, seguía la Ciudad en cuerpo de Cabildo, y después el Cabildo Eclesiástico con mucha Clerecía. A todos presidía, por estar el Deán indispuerto, el Chantre de la Cathedral, D. Miguel Garzetas, que llevaba en un estandarte de seda blanco la Bula de su Santidad; pasearon las principales calles de la Ciudad, acompañados de infinito Pueblo, hasta llegar al Palacio del Ilustrísimo Señor Arzobispo, D. Fr. Miguel García Serrano, donde se leyeron la Bula Pontificia, y la Cédula Real, ambas dirigidas a este metropolitano, y leydas, dixo, que las obedecía y ejecutaría. Y se bolvieron a nuestro Colegio con gran aplauso y regocijo de todo el vecindario”.⁴⁵

3.2.1. *Los colegios de Manila y San José*

El número de estudiantes internos en el Colegio de San José se mantuvo bajo durante los primeros años del siglo, tanto que Valerio de Ledesma, sucesor de Gregorio López como provincial, se planteó seriamente clausurar el colegio, o pedir al gobierno y a la archidiócesis que se hicieran cargo de él. Sin embargo, en 1616, poco después de convertirse en General, Muzio Vitelleschi escribió al provincial de Filipinas animándole a que los jesuitas filipinos no abandonaran la tarea educativa, ya que pese a las dificultades financieras para mantener el colegio, consideraba que los frutos que se obtenían eran innegables, especialmente en lo que se refería a la educación de la juventud. El General consideraba que si la Compañía desistía de su tarea, “puédese temer gran caída en las costumbres”. Además, de San José salían “buenos sugetos para bien dessa República y para las religiones, principalmente para la Compañía”. Por estas y otras razones, se consideraba desde Roma que había que seguir con el servicio educativo que se estaba ofreciendo en Manila.⁴⁶ Finalmente, no se llegó a tomar la drástica decisión de abandonar la administración del colegio, y en 1624 el General Vitelleschi separó administrativamente los colegios de Manila y de San José, dándole a éste su propio rector.⁴⁷

La comunidad del colegio de Manila fue creciendo lentamente durante los años previos a 1620, cuando alcanzó los treinta y seis miembros, y desde entonces se mantuvo en torno a los cuarenta, excepto cuando llegaban expediciones desde Europa, momentos en los

⁴⁵ Colín-Pastells, *Labor Evangélica*, Tomo II, pp. 255 y 261; Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, nn. 54-55.

⁴⁶ Muzio Vitelleschi a Valerio de Ledesma, Roma, 5 de marzo de 1616, ARSI, Philipp. 1, ff. 80v-81r.

⁴⁷ ARSI, *Congregationum Provincialium* 56, f. 233r.

cuales los nuevos misioneros permanecían en el colegio hasta que eran asignados a alguna misión. La proporción de padres y hermanos coadjutores era más o menos de tres a dos, unos quince padres por diez hermanos, y el resto escolares. Antes de 1622 y después de 1630 – intervalo en el que el noviciado se trasladó a San Pedro Makati– una de las alas de la residencia la ocupaban los novicios y los padres en tercer año de probación. Cuatro o cinco padres estaban asignados a tiempo completo a los ministerios de la iglesia del colegio, a los que ya se ha hecho referencia. Sin embargo, hubo algunas variaciones interesantes en este periodo, como el rápido crecimiento en el número y la variedad de gente que se acercaba al confesionario de la Compañía. Con el desarrollo de Manila como centro comercial y el consiguiente aumento de la riqueza de sus habitantes, hombres y mujeres de todo el sudeste asiático y de muchas otras procedencias fluyeron hacia la ciudad, tal y como escribía el padre Andrés Caro: “[...] a esta ciudad acude gente casi del universo, Chinos sine número, Japones, de la India Oriental, de Malaca, de Java, muchísimos portugueses, Franceses, Olandeses, Flamengos, de muchas ciudades de Italia, de Grecia, de Sicilia, fuera de las diversas lenguas de Indios e Islas y reynos, fuera de los españoles y españolas que muy a menudo se confiessan, que son muchos...”⁴⁸

En 1626 se iniciaron las obras de la nueva iglesia del Colegio de Manila. Las antiguas iglesia y residencia construidas por Antonio Sedeño se tenían que reformar o reconstruir, ya que estaban dañadas por el paso de los años y los sucesivos terremotos. La nueva iglesia, consagrada a san Ignacio y construida bajo la dirección del padre Juan Antonio Campion en estilo barroco, tenía forma de cruz, con tres naves, una cúpula central octogonal rematada por una linterna y una piña, y dos torres en la fachada. En el siglo XVIII fue descrita con sumo detalle por el padre Pedro Murillo Velarde en su *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús*.⁴⁹ Esta nueva iglesia se construyó en el lugar de la antigua, que seguía en pie, por lo que tuvo que hacerse por secciones. En 1628 se produjo un nuevo terremoto que derruyó una parte considerable de los muros y el tejado antiguos. La iglesia fue terminada en 1632, y el colegio algún tiempo después, gracias a las aportaciones económicas de la Corona y de los habitantes de Manila.⁵⁰ El colegio se convirtió en el edificio

⁴⁸ Andrés Caro a Fabio de Fabiis, Manila, 6 de julio de 1611, ARSI, Philipp. 11, f. 7r.

⁴⁹ Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, nn. 484-488. La descripción del padre Murillo Velarde es detalladísima y, debido a su extensión, la hemos reproducido en el *Anexo* y no la hemos introducido en el texto principal, para no cortar la lectura. Vid. *Anexo E.– El Colegio de Manila en el siglo XVIII, según el padre Pedro Murillo Velarde*, pp. 610-614.

⁵⁰ *Anua de 1630*, ARSI, Philipp. 6, ff. 581r-581v; Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo III, p. 754; Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, n. 92. El 3 de agosto de 1637, el rector Francisco Colín informaba a Felipe IV que el edificio del colegio estaba ya totalmente construido, a excepción de la enfermería, en Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo III, pp. 757-758.

civil más alto de la ciudad, ya que contaba con el piso bajo y tres pisos más que cerraban un patio interior, tal y como se describía en la Anua de 1630, aunque para entonces aún no estaba finalizado:

“[...] se cebaron cimientos bastantemente firmes, sobre que corren primeramente las oficinas de cassa, despensas, almacenes de Procuradores y para su vivienda el entresuelo o primer alto, sobre el qual suben otros dos principales, cuios blasones en iguales hileras de vara y media de ancho y tres braças de largo a cada aposento gozan de frente la frescura del sur, y de través las vistas y viraçones del mar, mirando a la banda del Norte se estiende la açotea tan espaciosa como el quarto y por la misma medida el corredor principal de más de tres braças de ancho, por cuiio bajaba el claustro con la misma proporción geométrica, a quien perficiona un orden de arcos rasgados que desde el fin del prosiguen con notable ygualdad hasta travar con otro de tamaña grandeça a la banda de la Iglesia que mira al interior de nuestro Patio, formando los dos andenes una esquadra hermosa de pilares sobre que antes del vuelo de los dos Arcos que sustentan, sube de medio relieve en cada qual una proporcionada columna que sustenta la cornisa y friso del segundo suelo, y encima el otro segundo orden de Arcos y Ventanales, sólo desyqual al primero en ser algo más vajos y tener por remate sobre la segunda cornisa, las pirámides y estribos de la reja de la açotea, pero todos de a una faz uniformes en las labores, distanciado de los pilares, relevando del buelo, clavos, centones y almohadados, mas todo en artifiçio, aunque de grande curiosidad, inferior al ingenio y traça de una escalera de madera, la qual en espacio bien estrecho, de tres brazas y media, en quadro, tiene sesenta y tres escalones, entrando en ellos once mesas y descansos que haçe muy capaçes y toda ella aunque muy firme está casi en el ayre sin estrivo alguno, mas del de la trabaçón y encaxes por la qual descansadamente pudiera subir un cavallo hasta lo más alto, y aunque capaz de vara y media de largo cada escalón y tres quartas en ancho, con todo eso no es la principal de casa, que aquesa está traçada en el segundo quarto”.⁵¹

Además de los dos colegios de Manila, la Compañía trabajaba en el barrio japonés de la ciudad, situado en el distrito de Dilao, una parroquia franciscana. Sin embargo, muchos de los japoneses cristianos que habían conocido a los jesuitas en su tierra natal frecuentaban la iglesia del Colegio, por lo que había una estrecha vinculación entre los jesuitas y la comunidad cristiana japonesa. Gracias a esto, el padre Pedro de Montes, rector del Colegio de Manila, pudo abortar un conato de rebelión entre los japoneses en 1616. Al año siguiente, sin embargo, se produjo un alzamiento tras el cual el distrito de Dilao fue arrasado, y sus 1.500

⁵¹ *Anua de 1630*, ARSI, Philipp. 6, ff. 582r-583r.

habitantes fueron dispersados.⁵² Pese a este incidente, los japoneses cristianos siguieron manteniendo buenas relaciones con los jesuitas, y estos lazos se estrecharon aún más con la llegada de un grupo de exiliados de Japón. En 1614 las persecuciones de Ieyasu Tokugawa se recrudecieron, y el provincial Valerio de Ledesma ofreció a los jesuitas japoneses y sus fieles refugio en Filipinas. En diciembre del mismo año llegó un grupo formado por siete jesuitas europeos (otro murió en la navegación), quince jesuitas japoneses, quince catequistas, una comunidad de mujeres religiosas llamadas las beatas de Meaco (la madre superiora y catorce hermanas) y las dos casas nobles de don Justo Tacayama y don Juan Nayto. Los jesuitas fueron distribuidos entre el colegio de Manila y la residencia de San Miguel, cerca de la cual se acomodó a las beatas y a los laicos. Los jesuitas japoneses, por su parte, se dedicaron al cuidado espiritual de sus compatriotas en la ciudad de Manila y sus alrededores. Uno de los jesuitas europeos, el padre Francisco Calderón, fue encargado para realizar una visita de la provincia, pero murió sin completarla el 4 de diciembre de 1618.⁵³

En este periodo, la Compañía tuvo diferentes ocasiones para realizar grandes celebraciones en la ciudad de Manila. En junio de 1611 se recibió el breve de beatificación de Ignacio de Loyola del 3 de diciembre de 1609, por lo que se celebró una fiesta por todo lo alto.⁵⁴ Una ocasión similar de celebración se dio en 1619, cuando se conoció en Manila la aprobación de la Santa Sede para la celebración de la Inmaculada Concepción. Dos años después, los estudiantes del Colegio de Santo Tomás ayudaron al colegio de Manila a celebrar la beatificación de Francisco Javier. Esta serie de celebraciones alcanzó su clímax en junio de 1623, cuando llegaron las noticias de la canonización de Ignacio y Francisco y la beatificación de Luis Gonzaga.⁵⁵ El obispo fray Miguel García Serrano, junto a su cabildo, dirigió el primer *Te Deum*, al que acudieron también el gobernador don Alonso Fajardo y la Real Audiencia, además de una nutrida representación de la vecindad de Manila. También se disparó la artillería de las murallas, hubo repiques de campanas y, en palabras del cronista Pedro Murillo Velarde, “demostraciones de público regocijo”. A continuación se engalanó la

⁵² Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo I, pp. 210-211 y Tomo III, pp. 24-25.

⁵³ *Anua de 1614*, en Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo III, pp. 397-399; Colín-Pastells, *Labor Evangélica*, Tomo III, pp. 373-562; Valerio de Ledesma a Claudio Acquaviva, Manila, 25 de julio de 1615, ARSI, Phillip. 11, ff. 81r-81v.

⁵⁴ *Anua de 1611*, en Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo III, 268-272; el padre Angelo Armano, por su parte, escribía: “Sólo digo en esta que me admiro de la moción grande y devoción que N. S. ha puesto en los corazones destes pueblos para con nuestro B. P. de cuyas fiestas participaron en esta Ciudad de Manila más de ochenta naciones diferentes entre sí en lengua, color, provincias y costumbres, pero todos christianos”, Angelo Armano a Claudio Acquaviva, Manila, 20 de agosto de 1611, ARSI, Phillip. 11, f. 14r.

⁵⁵ Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, nn. 22, 31 y 46-51.

iglesia de la Compañía, “con un altar primoroso, bellísimas colgaduras, muchas alajas de plata, muchos quadros de buen pincel, y varias estatuas de bulto, que con la reflexión multiplicaban las luces, que hacían vistósísimo, alegre, y Magestuoso el Templo”. En el mencionado altar se colocaron las estatuas de los dos santos y el beato, que se decoraron profusamente con todo tipo de pedrería, de tal manera que “los brillos, y variedad de colores hacían un delicioso vistósísimo aspecto”. Las fiestas siguieron su curso, y el día 4 de noviembre se celebró una procesión. Salió desde la iglesia de la Compañía en dirección a la catedral. Al frente iban cuatro carros triunfales ricamente adornados, que avanzaban al son de la música, acompañados por varios niños. Los miembros de la comunidad jesuita iban vestidos con sobrepelliz, y los colegiales del Real Colegio de San José alumbraban con hachas al beato Luis Gonzaga. El general Antonio de Leoz llevaba el estandarte de san Francisco Javier, al parecer debido a algún parentesco que le ligaba con él. El gobernador sacó hasta la puerta de la iglesia el estandarte de san Ignacio, y luego lo entregó al alguacil mayor de la Real Audiencia. Por su parte, los regidores portaban el palio que cubría la estatua del fundador de la Compañía. Presidiendo la procesión en el papel de preste iba el provincial Alonso de Humanes, seguido por el cabildo de la ciudad y la Real Audiencia con el presidente a la cabeza, tras los cuales iban el Gobernador y el Capitán General de las islas Filipinas. También iban numerosos músicos, que acompañaban danzas de todas las naciones (chinos, tagalos y españoles). Cuando salió la figura de san Ignacio de la iglesia, la artillería lo saludó con una salva. Cuando la procesión llegó al convento de los agustinos, éstos se unieron a la procesión, igual que los franciscanos. Al llegar a la catedral, la procesión fue recibida por las órdenes que faltaban, dominicos y agustinos recoletos, además del arzobispo y el obispo de Nueva Segovia. Éste ofició vísperas de manera solemne. Una vez anocheció hubo fuegos artificiales de diverso tipo, entre los que destacaron la representación de una batalla naval entre seis navíos y seis galeras, o algunos con formas de animales.

Las fiestas continuaron durante nueve días más, cada día lideradas por una de las demás órdenes religiosas (dominicos, franciscanos, agustinos y recoletos), por la congregación de la Virgen, por el arzobispo y por los tagalos, en ese orden. Las procesiones salían de la iglesia o convento de la orden en cuestión y se dirigían a la iglesia de la Compañía, acompañadas del resto de religiosos y de las autoridades civiles y eclesiásticas, con la pompa pertinente (carros triunfales, danzas, músicas, adornos). A continuación, el obispo de Nueva Segovia o el provincial decían misa, y por la tarde se llevaba a cabo alguna representación teatral en honor de los recién santificados. En resumen, fueron días de gloria para la Compañía, que aprovechó este momento para mostrar su prestigio. Tal y como lo expresó el

cronista Pedro Murillo Velarde, “todos los días asistieron el Arzobispo, la Real Audiencia, Cabildo, y Gobernador, el Vecindario, y el numerosos concurso de Indios, y otras muchas naciones, que ay en esta Ciudad: todas las noches hubo fuegos en nuestro Colegio, y en la Comunidad, que hazía la fiesta, muchas luminarias, y regocijos, y la Ciudad hizo demostración de su cariño a los Santos, con una corrida de toros”.

3.2.2. *Las misiones en la zona de tagalos*

Además del trabajo realizado en Manila, la Compañía se dedicaba a administrar unas cuantas misiones en la zona de tagalos, a las que nos referiremos ahora brevemente. La misión de Antipolo consistía en el pueblo homónimo, donde estaba situada la residencia jesuita, y dos pueblos subordinados, Taytay y Santiago. En 1627 se consiguió que los aetas se establecieran en un nuevo pueblo, San Ignacio. Sin embargo, cada cierto tiempo sentían la necesidad de volver a la práctica de la caza itinerante. Para evitar esto, los jesuitas pidieron a cada una de las familias cristianas de Santiago que “adoptaran” a una familia de aetas para ayudarles en la transición al sedentarismo. Los habitantes de Antipolo, por su parte, sufrieron mucho debido a la guerra continuada con los holandeses, pero aun así contribuyeron a que su iglesia estuviera finalizada en 1633 –apenas un año después de la de Manila–, y en breve se convirtió en el santuario de una imagen de la Virgen que el gobernador Niño de Tabora había llevado desde México en 1626, y que acabaría siendo nombrada patrona tutelar de los viajes por el Pacífico: Nuestra Señora de la Paz y del Buen Viaje. La gente de Taytay, por su parte, sobrellevó mejor las exigencias de la guerra debido a la abundancia de sus cosechas de arroz.⁵⁶

La misión de Silang tenía también dos poblaciones subordinadas, Indang y Maragondong. La propia Silang era un populoso cruce de caminos, donde convergían varias rutas de las provincias de Batangas y Cavite hacia Manila. Su desarrollo fue el típico de las misiones tagalas, con un avance tranquilo y sostenido de la evangelización, y sin grandes sobresaltos.

La parroquia de San Miguel era, seguramente, la antigua Laguío, donde los jesuitas mantenían la capilla de su primera residencia en Manila como una visita del Colegio. La capilla fue destruida durante el alzamiento chino de 1603, junto con la mayoría del distrito. Sin embargo, tanto el arzobispo fray Miguel de Benavides como el gobernador Pedro Bravo de Acuña insistieron en que los padres de Manila mantuvieran su administración espiritual,

⁵⁶ *Anuas de 1610, 1616, 1626, 1627, 1632, 1633*, ARSI, Philipp. 6 y 7; Horacio de la Costa, *The Jesuits...*, pp. 368-369.

por lo que se construyó una nueva iglesia de piedra. En 1611 el arzobispo Diego Vázquez de Mercado constituyó San Miguel en parroquia y confirmó su asignación a la Compañía, que se vio obligada a construir una residencia junto a la iglesia y a destinar un padre residente. En 1615, cuando llegaron los exiliados del Japón, se alojaron allí, y la casa se convirtió en un centro para los japoneses cristianos de la ciudad. Con el tiempo se intentó crear un seminario para éstos, similar al de los ingleses de Madrid, pero el proyecto fracasó debido a la falta de estudiantes, pues por entonces la política de aislamiento Tokugawa estaba resultando ya muy efectiva. La fundación se utilizó entonces para cuidar a los japoneses de Filipinas y para financiar los esfuerzos de los miembros de la dispersa misión jesuita de Japón por volver al país. Al parecer, nunca se llegó a plantear la idea de formar curas japoneses para el servicio de sus compatriotas fuera de Japón, aunque había grandes comunidades tanto en Manila como en Macao. Con el tiempo, la casa de San Miguel se convirtió en la residencia del provincial y su personal.⁵⁷

El establecimiento jesuita de Cavite comenzó con la misión popular que los padres de Manila realizaron durante la Cuaresma de 1613 y 1614. El provincial Valerio de Ledesma tuvo ciertos reparos para establecer una residencia permanente, debido a las advertencias de Acquaviva sobre la expansión excesiva, aunque finalmente la Compañía se acabó instalando allí. En la década de 1620, el arzobispo fray Miguel García Serrano había asignado a los jesuitas la administración de una de las tres parroquias de Cavite, que los españoles llamaban Cavite el Viejo, y que correspondía al antiguo asentamiento nativo de Kawit. Era el principal lugar de residencia de los marineros cuando estaban en tierra, con todo lo que esto comportaba. En el siglo XVIII, el padre Murillo Velarde lo describía como un ministerio difícil de administrar, “por la dispersión de la gente, y mucho más por la corrupción de las costumbres, pues careciendo de la presencia del Pastor, y estando tan cerca los Lobos de las Naciones, que venían de todas partes al comercio, más que rebaño de ovejas se podía llamar manada de Cabras, siendo este pueblo como el público lupanar de aquel Puerto”.⁵⁸ En diciembre de 1632 finalizó la construcción de la iglesia de Nuestra Señora de Loreto en el puerto de Cavite, financiada por Julio Lombardo y Francisco Bautista, dos trabajadores navales que posteriormente se convirtieron en hermanos coadjutores, y en 1637 se firmó el

⁵⁷ *Anua de 1611*, en Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo III, pp. 276-277; *Anua de 1620*, ARSI, Philipp. 6, ff. 260r-260v; Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, pp. 258-260.

⁵⁸ Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo III, ff. 339-340; Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, n. 63.

documento de fundación de un colegio, tal y como había recomendado la Congregación Provincial de 1627.⁵⁹

Hasta 1619, los arrendatarios chinos de las tierras de la Compañía en los distritos de Santa Cruz y Mayhaligi formaban parte de la parroquia de Quiapo. En junio de ese mismo año, el párroco secular, don Gregorio Catena de Mesa, firmó un documento concediendo la administración espiritual de estos arrendatarios a los jesuitas, de acuerdo con los deseos del obispo de Cebú fray Pedro de Arce, administrador de la archidiócesis. Un año después, el 20 de octubre de 1620, el nuevo arzobispo de Manila, fray Miguel García Serrano, confirmó esta disposición. Uno de los primeros misioneros asignados al puesto fue el padre Pedro Parrado.⁶⁰



Figura 15. Misiones jesuitas en la zona de tagalos

Fuente: Horacio de la Costa, *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1967, p. 108.

⁵⁹ ARSI, *Congregationum Provincialum* 61, f. 135v.

⁶⁰ Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo III, pp. 782-783; Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, n. 70.

Además de la administración permanente de estas misiones, en esta época la Compañía llevó a cabo algunas misiones temporales. A petición del obispo de Nueva Cáceres fray Diego de Guevara, el padre Juan de Torres y el hermano Francisco Martín fueron enviados a la península de Bondoc entre 1620 y 1626.⁶¹ Otra misión temporal, que como la de Cavite acabó por convertirse en permanente, fue encargada a los jesuitas en 1621: la de la isla de Marinduque. Ésta pertenecía a la archidiócesis de Manila, y cuando el párroco murió, el arzobispo fray Miguel García Serrano pidió a la Compañía que se hiciera cargo de ella hasta poder encontrar un reemplazo. Sin embargo, esto no llegó a ocurrir, por lo que los jesuitas se quedaron definitivamente y fundaron tres pueblos: Boac, Santa Cruz y Gasang, con una visita adherida a este último. Entre los misioneros más destacados de Marinduque se encuentra el padre Juan de las Misas, que murió a manos de los camucones. Otro misionero destacado fue Domingo de Peñalver, que misionó también durante dos meses en 1626 en la vecina isla de Mindoro.⁶² Ésta, igual que Marinduque, pertenecía a la archidiócesis de Manila. Su población principal era Naujan, cuyo pastor secular invitó al padre Peñalver. El éxito de su misión llevó al clero secular a pedir a la Compañía que se hiciera cargo de la evangelización de las poblaciones de mangianos del interior, mientras ellos se hacían cargo de las poblaciones costeras de tagalos. El acuerdo se hizo efectivo en 1631. El provincial Juan de Bueras constituyó Marinduque y Mindoro en una sola misión, con tres padres en la residencia de Naujan y dos en Marinduque.⁶³ Los padres de Mindoro, después de un reconocimiento preliminar del territorio, estimaron que había unos 6.000 mangianos en total. Al principio, éstos eran reacios a la conversión, ya que tenían la creencia de que los niños que eran bautizados se convertían en esclavos de los cristianos: “Hasta agora no se avían bautizado, mas ya lo van haciendo, dando licencia a sus hijos para que se bautizen, y ellos dizen que están a la mira a ver si quedan echos esclavos sus hijos por ser cristianos, pero viendo que antes por esso hemos de procurar sean aliviados, confío en Nuestro Señor se han de ir bautizando los viejos”. Con el tiempo, estos temores fueron remitiendo, y en 1636 ya se habían organizado siete reducciones.⁶⁴

* * *

⁶¹ *Anua de 1620*, en Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo III, pp. 149-150; Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, n. 71.

⁶² *Anua de 1622*, ARSI, Philipp. 6, f. 335r; Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, nn. 44, 57 y 71.

⁶³ Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, nn. 135 y 163; *Anua de 1631*, ARSI, Philipp. 7, ff. 61r-61v.

⁶⁴ *Anua de 1633*, ARSI, Philipp. 7, ff. 104-105; *Catálogo de 1636*, ARSI, Philipp. 2, 201v.

Como hemos podido apreciar a lo largo de este capítulo, la primera mitad del siglo XVII fue una época intensa para la Compañía de Jesús en Filipinas. En 1605, más de veinte años después de la fundación de la misión, Filipinas se convertía en Provincia independiente, con el padre Gregorio López como primer provincial. Sin embargo, esto no significó que las cosas fueran más fáciles a partir de entonces. Los jesuitas del archipiélago tuvieron que enfrentarse a algunos de los problemas que ya habían sufrido en los años precedentes. La escasez de efectivos fue uno de los principales, y lo seguiría siendo a lo largo de todo el siglo, e incluso en el siglo XVIII. Las admisiones en el propio territorio fueron muy escasas, por lo que siempre se dependió de la llegada de misioneros desde Europa. La gran mayoría de ellos provenían de las provincias españolas, aunque desde el principio hubo voluntarios de otros lugares, y a partir de la década de 1640 se empezó a mirar al resto de Europa. Esto se debió a dos causas principales. Por un lado, las provincias españolas no sólo abastecían de misioneros a las Filipinas, sino a toda América, por lo que debían realizar un esfuerzo sostenido muy importante. Por otro lado, la crisis económica de la Monarquía Hispánica y la guerra de Cataluña mermaron significativamente el potencial de las provincias españolas, que incluso debieron limitar el número de candidatos que podían admitir y mantener. A esta dificultad de reclutar misioneros para una misión remota como Filipinas había que sumar el coste material y temporal de llegar hasta allí. El viaje transoceánico era toda una odisea, cargada de dificultades de todo tipo. Los encargados de reclutar a los misioneros europeos fueron los procuradores, elegidos en las congregaciones provinciales. En éstas, además de con la cuestión de la escasez de efectivos, hubo que lidiar con problemas internos de organización, que se fueron resolviendo sobre la marcha: los procuradores entregaban al General memoriales con las quejas y peticiones de la Provincia, a los que aquél contestaba con las directrices que debían seguir. De esta manera, la organización interna de Filipinas se fue configurando poco a poco, en un proceso continuo de dialéctica entre Roma y Manila.

Pero estos problemas, por importantes que fueran, quedaron minimizados por lo que los jesuitas tuvieron que padecer en las Bisayas. Allí, las misiones no pudieron avanzar todo lo esperado en este periodo. Los ataques continuos de los esclavistas musulmanes de Mindanao, en el sur del archipiélago, condicionaron el establecimiento de los misioneros. Tradicionalmente, los indígenas bisayas tenían un hábitat disperso, pero los miembros de la Compañía de Jesús intentaron reducirlos a pueblos costeros de mayor tamaño. Sin embargo, esto sólo favoreció a los esclavistas, que tuvieron más a mano a sus potenciales víctimas. Sin embargo, pese a estas limitaciones los jesuitas pudieron establecer algunas misiones y trabajar en la evangelización, aunque a un ritmo mucho más lento que en Luzón. Allí, en los

alrededores de Manila, la situación fue mucho más fácil. Sin grandes sobresaltos, el proceso de cristianización pudo avanzar mucho más rápido. Por otro lado, los jesuitas lograron consolidar su prestigio en la capital con la consolidación de los estudios superiores en colegios de Manila y San José, que convirtieron a la Compañía en un referente para la sociedad manileña, tanto entre los españoles como entre los indígenas tagalos.

Así pues, al finalizar la primera mitad del siglo XVII la Compañía de Jesús se encontraba plenamente consolidada en la colonia filipina, con una situación de equilibrio entre la estabilidad y la amenaza continua. Lo que restaba de siglo plantearía sus propias problemáticas y, al mismo tiempo, vería algunos éxitos destacados de los jesuitas.

Calma y tormenta (1655-1700)

En este capítulo pretendemos recorrer la segunda mitad del siglo XVII. Tras la consolidación que habían supuesto los primeros cincuenta años de la Provincia, en esta época se continuó con la labor ya iniciada. La organización de la Provincia estaba firmemente asentada, por lo que su administración fue bastante más rutinaria que en los años precedentes. Las misiones, por su parte, gozaron de cierta estabilidad, y no hubo que hacer frente a dificultades tan grandes como las padecidas los años anteriores. En este contexto de cierta tranquilidad, la Compañía pudo acometer una nueva empresa misionera de gran envergadura: la evangelización de las islas Marianas. Este archipiélago, situado al este de las Filipinas, había servido desde el principio de la colonización como lugar de avituallamiento para los navíos que realizaban la travesía del Pacífico. Sin embargo, nadie se había planteado seriamente su colonización y evangelización. Fue el empeño personal del padre Diego Luis de Sanvitores lo que llevó a que la Compañía iniciara este proyecto en 1668, que durante los primeros años tuvo algunos reveses importantes, entre ellos la muerte del propio fundador a manos de los indígenas marianos.

Sin embargo, la cuestión más destacada de esta época fue el enfrentamiento que la Compañía tuvo con las autoridades civiles y eclesiásticas en las dos décadas finales del siglo. Un episodio destacado fue la disputa abierta con el arzobispo fray Felipe Pardo, a raíz del secular enfrentamiento entre los jesuitas y los dominicos por la precedencia de los colegios de San José y de Santo Tomás, y posteriormente por la pugna entre el arzobispo y la Audiencia. Sin embargo, la cuestión más importante fue la de la visita episcopal, ya que los arzobispos pretendieron que las órdenes religiosas se sometieran a visitas pastorales, lo que generó un intenso debate sobre si había que aceptar o no esta medida, o por el contrario abandonar las parroquias y dedicarse únicamente a las misiones, como había sido intención de los jesuitas desde finales del siglo XVI.

1.- Organización y administración de la Provincia de Filipinas en la segunda mitad del siglo XVII

En 1655 se cumplieron cincuenta años de la existencia de la provincia de Filipinas, y al año siguiente setenta y cinco desde que los pioneros liderados por el padre Antonio Sedeño establecieron la primera casa de la Compañía de Jesús en el arrabal manileño de Laguío. Dos documentos singulares nos ofrecen una instantánea del estado de la provincia en esos años: un informe de 1655 del provincial Miguel Solana y un anexo en la *Labor Evangélica* del padre Francisco Colín referido a 1656.¹ La provincia tenía entonces cinco colegios, un noviciado, un seminario de colegiales seculares y nueve residencias con sus misiones: en total, dieciséis establecimientos. El principal colegio era el de Manila, y contaba con una escuela primaria, una escuela de gramática y estudios superiores de artes y teología. El segundo era el Colegio-Seminario de San José, con su propio rector y su propia fundación. Los otros tres colegios – Cebú, Cavite y Arévalo–, lo eran sólo en el sentido de que contaban con fundación y con escuela primaria. En 1659 la residencia de Zamboanga, pese a no tener fundación, empezó a considerarse como colegio, al parecer porque había adquirido unos terrenos de los que obtenía unos ingresos regulares. En San Pedro Makati se había fundado un noviciado y una casa de probación, aunque al poco tiempo los novicios habían vuelto a Manila, y San Pedro había quedado como villa y casa de retiros espirituales.

Había tres residencias en la archidiócesis de Manila: Antipolo, Silang y Boac (en la isla de Marinduque). En la diócesis de Cebú eran siete: Loboc (Bohol), Carigara y Dagami (Leyte), Catbalogan y Palapag (Samar), Dapitan y Zamboanga (Mindanao). Cada una de estas residencias se encargaba de la administración espiritual de varios pueblos, de los cuales dependían otras poblaciones menores llamadas *visitas*. En 1656 había unas noventa poblaciones bajo la administración de la Compañía, con casi 20.000 familias y una población aproximada de 90.000 personas. Además, había capellanes jesuitas en los presidios de Iloilo, Iligan y Zamboanga, y un pequeño grupo de misioneros había sido enviado para ocupar el lugar de los jesuitas portugueses en las islas Molucas.

¹ Miguel Solana, “Lista dada al Gobierno de los Ministros que tiene la Provincia de la Compañía de Jesús de Philipinas y pueblos que administran”, Manila, 30 de junio de 1655, ARSI, Philipp. 11, ff. 291r-292v (*Anexo D.– Estado de la Provincia de Filipinas a 30 de junio de 1655, según el provincial Miguel Solana*, pp. 607-609). “Razón del número de Religiosos, Colegios, Casas y Residencias de la Provincia de la Compañía de Jesús, y de las Iglesias, Partidos y Doctrinas de Indios que administra en las Islas Filipinas en este presente año de M.DC.LVI.”, Francisco Colín, *Labor Evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús. Fundación y progresos de su provincia en las Islas Filipinas. [...] Nueva Edición ilustrada con copia de notas y documentos para la crítica de la Historia General de la Soberanía de España en Filipinas por el P. Pablo Pastells, S.I.*, 3 vols., Barcelona, Heinrich y Compañía, 1900-1902, Tomo III, pp. 671-827. En adelante, esta obra será citada simplemente como Colín-Pastells, *Labor Evangélica*...

Establecimiento	Pueblos a cargo	Nº de familias	Población	Nº de religiosos
<i>Archidiócesis de Manila</i>				
Colegio de Manila	--	--	--	30
Colegio-Seminario de San José	--	--	--	5
Doctrina de Santa Cruz	1	600	2.400	1-2
Doctrina de San Miguel	1	140	560	1
Colegio de Cavite	2	130	520	4
Casa de San Pedro	1	60	240	2
Residencia de Antipolo	6	500	2.000	3
Residencia de Silang	3	1.000	4.000	3
Residencia de Boac (Marinduque)	¿?	450	1.800	2
<i>Diócesis de Cebú</i>				
Colegio de Cebú	--	--	--	4
Doctrina de Mandaue	1	40	160	-
Residencia de Loboc (Bohol)	6	1.200	4.800	¿?
Residencia de Carigara (Leyte)	10	2.000	8.000	6
Residencia de Dagami (Leyte)	10	2.000	8.000	6
Residencia de Catbalogan (Samar)	6	1.400	5.600	5
Residencia de Palapag (Samar)	8	1.600	6.400	¿?
Colegio de Arévalo-Otón (Panay) y doctrina de Ilog (isla de Negros)	2	1.000	4.000	6
Residencia de Zamboanga (Mindanao)	19	4.251	17.004	6
Residencia de Dapitan (Mindanao)	11	2.750	11.000	5
<i>Otros establecimientos</i>				
Misión de Borneo	--	--	--	--
Colegio de Ternate y sus misiones	--	--	15.000	3
Total	87	19.121	91.484	93

Figura 16. *El estado de la Provincia de Filipinas en 1663*
Fuente: Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo III, pp. 671-827.

Además de estos dos interesantes documentos, se conservan tres tablas donde aparecen los nombres de las poblaciones bajo la administración de la Compañía y sus habitantes para los años 1659, 1675 y 1696.² Las cifras para cada población se dividen según

² ARSI, Philipp. 2, ff. 314r-317v y 412r-415v; Philipp. 14, ff. 106r-109v. Estos documentos no son inusuales, ya que la Compañía de Jesús puso siempre mucho cuidado en la cuantificación de los fieles que tenía a cargo, tal y como se demuestra en la abundancia de este tipo de documentos en el ARSI.

el tipo de población en siete clases: *uxorati, soluti, ephebi, virgines, pueri, puellae, mancipia* (casados, adultos solteros, hombres solteros entre la pubertad y la mayoría de edad, mujeres del mismo rango, niños, niñas y esclavos). A diferencia del apéndice de Francisco Colín de 1656, estas tablas sólo cuentan la población cristiana, lo que explica las grandes diferencias entre las cifras que ofrece cada una de las fuentes. En 1659 los catálogos contabilizan sólo 52.265 individuos frente a los más de 90.000 que señala Colín. En 1675, sin embargo, la población cristiana era de 70.561, pese a la pérdida de Zamboanga en 1663; y en 1696 llegó a los 97.000 individuos. Debido al desalojo del presidio el número de poblaciones se redujo a 78 en 1675, pero en 1696 había vuelto a ascender a 81 debido a la expansión de la misión de la isla de Negros. Un detalle interesante es la fluctuación en el número de esclavos: 3.135 en 1659, 170 en 1675, y 2.857 en 1696. La explicación a este fenómeno puede ser la que ofrece Horacio de la Costa, quien considera que cuando el gobierno colonial se recuperó lo suficiente para contraatacar a los *moros*, los prisioneros de guerra debieron de ser vendidos como esclavos, como permitían las leyes.³

1.1. Congregaciones provinciales durante la segunda mitad del siglo XVII

Durante la segunda mitad del siglo XVII, la Provincia de Filipinas fue dirigida por diecisiete provinciales en veinte periodos de provincialato (dos de ellos ejercieron en un par de ocasiones, y otro hasta en tres periodos distintos). Ya se ha hecho referencia anteriormente a las congregaciones provinciales de la primera mitad del siglo XVII, la séptima de las cuales se celebró en 1651. Durante el resto del siglo XVII se convocaron ocho congregaciones más, aunque no se conserva la documentación de todas ellas: de la XIV congregación sólo sabemos que se celebró entre 1687 y 1696, posiblemente en 1691.⁴

El padre Diego Patiño, elegido procurador por la VII Congregación Provincial de 1651, no partió hasta 1654, y en este intervalo ejerció como provincial. Murió en Tenerife en 1657, antes de llegar a Roma. Su lugar lo ocupó Miguel Solana, que también fue enviado como procurador general de la colonia, igual que el padre Alonso Sánchez a finales del siglo XVI. La VIII Congregación Provincial, celebrada en 1659 eligió al padre Antonio Abarca como su representante, pero no llegó a partir, y en su lugar fue enviado el padre Luis Pimentel. En 1665 el elegido fue el padre Andrés de Ledesma. Juan de Landa, procurador de la X

³ Horacio de la Costa, *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1967, p. 435: "I can offer no explanation for this, except that when the colonial government recovered sufficiently to strike back at the Moros, war prisoners were undoubtedly sold into slavery, as the laws permitted".

⁴ Vid. *Anexo C.- Congregaciones Provinciales de Filipinas (1609-1768) y los procuradores elegidos*, p. 606.

Congregación de 1671, murió de camino a Roma, y al parecer nadie ocupó su lugar. Pedro de Espinar, elegido en 1675, fue acompañado por su sustituto, Francisco Salgado, que fue quien posteriormente regresó a Manila con la expedición misionera de 1679, mientras el propio Espinar permaneció en Madrid como procurador residente para todas las provincias de la Compañía en Indias. Jerónimo Ortega (1681) no pudo abandonar Filipinas por su implicación en un caso judicial, y le sustituyó Luis de Morales. Poco después de partir el procurador Antonio Jaramillo, elegido en 1687, llegó su nombramiento como provincial. Debió ser informado de ello en México, pero decidió continuar el viaje. En su lugar, se hizo cargo de la provincia José Sánchez. De la X Congregación provincial, celebrada entre 1687 y 1696, no se conserva documentación. El último procurador del siglo XVII fue el padre Juan de Irigoyen, muerto de camino a Roma en 1699, tres años después de haber sido elegido en la XV Congregación.⁵

1.2. Una Compañía universal. Misioneros no hispánicos en Filipinas

Ya nos hemos referido anteriormente al hecho de que, debido a la creciente imposibilidad de las provincias españolas de proveer de los misioneros necesarios a las Filipinas, los procuradores buscaron voluntarios en otras provincias europeas de la Compañía.⁶ Por ejemplo, en la expedición de 1643 liderada por Diego de Bobadilla había veinte no españoles. Poco antes de 1651 esta práctica fue prohibida por la Corona, que ordenó a las órdenes religiosas que limitaran su reclutamiento para las Indias a España, ya que existía cierto recelo a la posible transmisión de ideas protestantes por parte de misioneros llegados de las fronteras católicas de Europa. La congregación provincial de 1651 pidió al General que negociara la revocación de esta prohibición, pero debió fracasar, ya que en 1654 la prohibición se reafirmó. Debido a esto, los procuradores de Filipinas tenían serias dificultades para completar los cupos asignados de misioneros que podían llevar a expensas de la Corona. En 1652, el padre Miguel Solana, desesperado por la negativa de los provinciales españoles a dejar marchar a sus hombres, pidió al General que eximiera a los voluntarios de la obediencia a sus provinciales y los pusiera bajo su jurisdicción, pero el padre Goswin Nickel (1652-1664) rechazó esta medida extrema.⁷ Sin embargo, tanto Nickel como su sucesor, Gian Paolo Oliva

⁵ ARSI, *Congregationum Provincialum* 74 (ff. 120-131), 75 (ff. 195-227), 76 (ff. 130-140), 78 (ff. 101-109), 79 (ff. 164-184) y 81 (ff. 109-114); Horacio de la Costa, *The Jesuits...*, pp. 435-436.

⁶ El tema de la presencia de jesuitas no hispánicos en los territorios ultramarinos de la Monarquía Hispánica ha sido tratado en Karl Kohut y María Cristina Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Frankfurt-Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 2007.

⁷ ARSI, *Congregationum Provincialum* 73, ff. 131r, 196v, 208v y 211r.

(1664-1681), continuaron presionando a la Corona para que permitiera a jesuitas de otros países pasar a las colonias españolas de Ultramar. Gracias a estas gestiones, en 1664 Felipe IV aceptó que una cuarta parte de los jesuitas de cada expedición misionera a las Indias pudiera ser reclutado fuera de España. Esta decisión volvía a abrir las misiones americanas y filipinas a las provincias de Austria, Bohemia, Alemania y Bélgica. En 1675 Mariana de Austria, regente de Carlos II, amplió el permiso hasta un tercio de las expediciones.⁸

Igual que había ocurrido en los años precedentes, los jesuitas no españoles que llegaron a Filipinas adoptaron nombres castellanos. El superior austriaco de la expedición de 1681, Karl von Boranga, informaba a un compañero suyo en Europa de algunos de estos cambios entre sus compañeros. Él mismo sería conocido como Juan Bautista Pérez de Calatayud; Andreas Mancker se convirtió en Alonso de Castro de Viena, Johannes Tilpe en Luis Turcotti de Niza, Augustin Strobach en Carlos Javier Calvanese y Theophilus de Angelis en Juan de Loyola de Azpeitia.⁹ Al principio, los misioneros extranjeros tenían alguna dificultad con sus compañeros debido a la barrera del idioma, pero una vez aprendían suficiente castellano este obstáculo desaparecía, y los jesuitas europeos no tardaban en ganarse el respeto y la estima de sus hermanos de orden. En general, los más apreciados fueron los hermanos coadjutores alemanes y austriacos, especialmente por sus habilidades como farmacéuticos. Uno de ellos fue el hermano Georg Kamel, encargado de la enfermería del Colegio de Manila y respetado naturalista, que dio nombre a las camelias.¹⁰

En esta segunda mitad del siglo XVII, el aprovisionamiento y transporte de todos los misioneros desde España a las Indias continuó siendo financiado por la Corona, a pesar de sus graves problemas económicos. Un panfleto anónimo de 1687 calculaba que para la provincia de Filipinas (incluida la misión de Marianas), contando el transporte y la manutención de los misioneros, la Corona gastaba 42.500 pesos al año.¹¹ La duración, las incomodidades y los peligros del viaje entre Sevilla o Cádiz y Manila continuaron más o menos como a principios de siglo. Sin embargo, pese a todas estas dificultades para llevar misioneros desde Europa, no se produjo un aumento apreciable en el número de candidatos admitidos en Filipinas durante este periodo. Entre 1659 y 1696 se admitieron cuarenta y dos candidatos –veintidós hermanos y diecisiete escolares, más dos expulsados sin identificar–, y veintinueve pronunciaron los primeros votos una vez finalizado el noviciado. Tampoco hay constancia de que se admitieran

⁸ Horacio de la Costa, *The Jesuits...*, pp. 665.

⁹ Karl von Boranga a David Loys, Acapulco, 27 de marzo de 1681, AHSIC, Fil. 0014.2 (E-I-a-18).

¹⁰ Leo A. Cullum, “Georg Joseph Kamel: Philippine Botanist, Physician, Pharmacist”, *Philippine Studies*, 4/2, 1956, pp. 319-339.

¹¹ “Epitome rei nummariae quam catholici Hispaniarum reges dicatam havent in viros religiosos e Societate Iesu transportandos in Indiam ibique alendos”, ARSI, Philipp. 12, ff. 100-105. Es un documento impreso.

indígenas filipinos durante la segunda mitad del siglo XVII. Sin embargo, en 1689 sí que se recibió a un mestizo chino-filipino, Julián Cruz. En cuanto a los criollos, las reservas existentes previamente sobre su disposición para la vida religiosa desaparecieron por completo, y en 1669 el procurador Andrés de Ledesma pidió al General que instara al provincial de México a ser más generoso al compartir con Filipinas a los criollos novohispanos, ya que los que habían trabajado en el archipiélago lo habían hecho de manera ejemplar.¹²

2.- Las misiones jesuitas en la segunda mitad del siglo XVII

2.1. Las Bisayas

La situación de las Bisayas durante la segunda mitad del siglo XVII no varió demasiado con respecto a los años precedentes. El proceso de cristianización fue lento, con resultados realmente significativos sólo perceptibles a medio y largo plazo. En 1660, el padre Francisco Ignacio Alcina escribió una extensa carta que nos permite conocer el estado de las Bisayas en su época.¹³ Una de sus grandes quejas era la falta de efectivos, de la cual se derivaba un lento avance en la evangelización, agravado por el sistema de misiones establecido tras la visita del padre Diego García en 1600, que dejaba los diferentes pueblos sin ministro durante largos periodos de tiempo. Por otro lado, no se había conseguido concentrar a la población en asentamientos estables, lo que dificultaba aún más el trabajo misional. Alcina se quejaba también de la penosa situación material en que vivían los misioneros en Bisayas, ya que con el estipendio real no se podían cubrir todas sus necesidades, y los bisayas apenas si podían contribuir con limosnas, ya que su economía era muy débil. Al parecer, tan grave era la situación que algunos padres llegaron a plantear que la Compañía abandonara las misiones de Bisayas, a lo que el padre Alcina respondió con argumentos en contra en otra carta de 1670.¹⁴ Sin embargo, algunos años más tarde, en 1682, el padre Andreas Mancker (también conocido como Alonso de Castro de Viena) escribió una relación del estado de las misiones de Bisayas en la que daba una imagen mucho más positiva que la que había dado Alcina. Al parecer, las Bisayas habían desarrollado cierta vida económica, lo que permitía que

¹² *Catalogui Triennales*, ARSI, Philipp. 2, cit. por Horacio de la Costa, *The Jesuits...*, p. 441; *Congregationum Provincialium* 76, f. 132.

¹³ Francisco Ignacio Alcina a Juan Marín, desde Pintados, 24 de junio de 1660, ARSI, Phillip. 12, ff. 1r-12v.

¹⁴ Francisco Ignacio Alcina a Juan Marín, Manila, 8 de junio de 1670, ARSI, Phillip. 12, ff. 50r-55v.

las poblaciones estables pudieran funcionar y mantener a su población, aunque los bisayas seguían manteniendo un hábitat mayoritariamente disperso.¹⁵

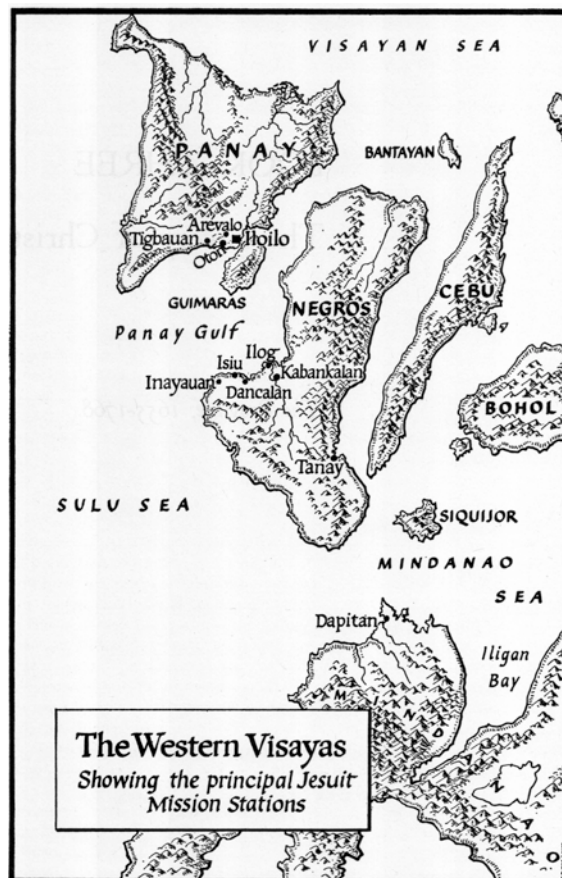


Figura 17. Misiones jesuitas en las Bisayas Occidentales

Fuente: Horacio de la Costa, *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1967, p. 432.

En la década de 1660 se produjo un episodio curioso en la administración de los indios de Bisayas. Los indígenas de la isla de Panay que se habían retirado a los bosques para evitar los impuestos y otras cargas del gobierno hicieron saber que estaban dispuestos a volver a sus poblaciones si se les permitía formar pueblos bajo la dirección de la Compañía. Al parecer, estos *mundos* –como se conocía a los indígenas huidos– presentaron su propuesta al obispo de Cebú fray Juan López en 1668, durante su visita a la isla, y éste dio su consentimiento verbal. También se obtuvo el permiso del alcalde mayor, que fue ratificado poco después por la Audiencia de Manila. A partir de entonces, los *mundos* comenzaron a bajar de la sierra y se instalaron en los pueblos de Suaraga y Bongol. El proceso de reasentamiento avanzaba de forma satisfactoria hasta que se produjo un episodio inesperado: en abril de 1670 el obispo López declaró que los jesuitas no tenían permiso para administrar los sacramentos a los

¹⁵ Andreas Mancker a Constantin Schiel, Manila, 1682, AHSIC, FIL. 0014.2, ff. 54r-66v.

mundos, pese al consentimiento que él mismo había dado. Por otro lado, el obispo recriminaba a la Audiencia que hubiera permitido el reasentamiento en Bongol y Suaraga sin consultarle. Además, los agustinos se quejaron de que originalmente los *mundos* pertenecían a su jurisdicción, y por lo tanto se les debía hacer volver a sus comunidades originales. Los jesuitas obedecieron al obispo, pero recurrieron el caso ante la Audiencia, lo que provocó muchas fricciones. La disputa se alargó durante dos décadas, hasta que en 1696 la situación se solucionó fuera de los tribunales, cuando los jesuitas y los agustinos llegaron a un pacto amigable.¹⁶



Figura 18. Misiones jesuitas en las Bisayas Orientales

Fuente: Horacio de la Costa, *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1967, p. 147.

¹⁶ Francisco Ignacio Alcina a Juan Marín, Manila, 8 de junio de 1670, ARSI, Philipp. 12, ff. 55r-55v; Horacio de la Costa, *The Jesuits...*, pp. 466-468, cita las siguientes fuentes: *Decreto del obispo Juan López*, Cebú, 29 de abril de 1670, ARSI, Philipp. 12, ff. 48r-49v; Vicente Chova a Juan Pablo Oliva, Manila, 18 de mayo de 1671, ARSI, Philipp. 12, ff. 60r-66v; Jerónimo de Ortega, “Defensa por la provincia de la Compañía de Jesús de las islas Filipinas contra una sentencia que el Rmo. E Illmo. S. M. D. Fr. Juan López, obispo de Cebú, fulminó contra el P. Retor del Colegio de Yloilo”, 1671, Gesù 1432; Manuel Villabona, procurador de las provincias jesuitas de Indias, a la Reina Regente, AHSIC FIL. 0023.2 06 (E-I-c-2, n. 6); José de Velasco a Mauricio Perera, Iloilo, 1 de febrero de 1697, Arag. E-I-a-18, n. 2.

2.2. La zona de Luzón y de tagalos

En su relación de 1660, el padre Francisco Ignacio Alcina había criticado las diferencias entre las condiciones de vida de los misioneros destinados en las islas Bisayas y los residentes en la zona de tagalos. Esta queja era bastante acertada, especialmente en lo que respecta a las condiciones de vida. En Luzón, la población estaba mucho más asentada y era más próspera, los pueblos estaban más cercanos entre sí, los viajes eran sobre todo por tierra y no por mar, y la capital de la colonia estaba cerca. Por esta razón, pueblos como Antipolo, Taytay o Silang, que comenzaron como misiones al mismo tiempo que Dulac o Loboc, se desarrollaron mucho más rápido, y por entonces eran casi indistinguibles de parroquias. Para el padre Diego Luis de Sanvitores, fundador de la misión de las islas Marianas, aquellas misiones eran ya parroquias de hecho, por lo que llegó a plantear si no era el momento de entregarlas al clero secular, siguiendo la política establecida por Claudio Acquaviva. En 1663, un año después de su llegada a Filipinas, escribió al General Oliva, que le había consultado al respecto:

“Las Misiones de por acá (que es otro punto de que V.P. me mandó le informase) se reduçen a doctrinar los pueblos que están a nuestro cargo por modo de offiçio de curas de que V.P. estará ya informado, y yo no puedo aún dezir lo que siento, porque quiçá me falta alguna más experiencia de las cosas de acá para corregir la disonancia que me hazen algunas cosas. Con todo esso aviendo de cuidar de pueblos en esta forma, hecho de menos el que no se execute lo que he oído al P. Miguel Solana, que dispuso Nuestro Padre Claudio de santa memoria quando fundó esta Provincia de que se admitiesen las doctrinas de los pueblos de suerte que se doctrinasen de asiento no más que por unos 20 años cada pueblo asta que estubiesen bien asentadas las cosas de nuestra Santa Fe y costumbres christianas, y que después se entregasen al señor Arzobispo y pasásemos nosotros a entablar otras doctrinas de la misma suerte o restituir las que se hubiesen perdido, con que fuera de acudir assí a la mayor neçessidad se obviarían algunos inconvenientes de los curatos fíxos en pueblos que están ya como los de España, y que en algunos aún tienen los Padres menos tarea de almas que algunos curas de por allá; y al presente nos ofrecía ocasión desto el señor Arzobispo pues dize que dará a la Compañía el partido de Mindoro que son doctrinas de más trabajo y menos asentadas, y que creo ay aún algunos gentiles, con que le demos la doctrina de Silang cerca de Manila de gente bien doctrinada y de más comodidades para sus clérigos. Pero este como otros, parece punto proprio del P. Visitador que dizen se a pedido desta Provinçia a V.P.”.¹⁷

¹⁷ Diego Luis de Sanvitores a Juan Pablo Oliva, Taytay, 22 de julio de 1663, ARSI, Philipp. 14, ff. 56v-57r.

Por otro lado, el padre Sanvitores reclamaba que había poco interés en extender la actividad misional a islas vecinas, como Borneo o Ladrones (futuras Marianas), todavía pobladas por *moros* o paganos. Creía que esto se podía deber a varias razones: que el gobierno era poco entusiasta respecto a estos proyectos, que había pocos misioneros con el espíritu de san Francisco Javier o que los jesuitas estaban demasiado implicados en la labor parroquial y su administración para darse cuenta de que, aunque las Filipinas habían sido colonizadas hacía tiempo, aún había islas cercanas donde no se había llevado la palabra de Dios:

“De misiones a las islas vezinas de Gentiles y Moros para estender nuestra Santa Fe me parece que se trata mui poco en estos tiempos, o porque los seglares no se les da mucho desto, o porque no ay muchos como san Francisco Xavier entre los religiosos, que con su santidad, zelo y prudencia avivaba a los seglares que governaban y disponía las embajadas, y demás medios para que el imperio y nombre de nuestro señor Jesucristo se estendiese. Los Religiosos particulares no se dan por entendidos desto, o no les dan mano para esto los que gobiernan, y los más están atados a sus curatos y los superiores deben de tener mucho que entender en el gobierno de sus súbditos y administración de sus pueblos de que cuidan los Provinciales al modo de los obispos sobre los curatos particulares y aun con más immediaçión a menudencias, con que no se les debe de impresionar tanto la lástima de que después de tantos años del descubrimiento destas Islas se esté sin predicar el Santo Evangelio en tierras tan vezinas como la gran Isla de Burney (de donde se dize vinieron los indios destas islas Tagalos y Bisayas) et Isla de Ladrones”¹⁸

Una de las razones aducidas para no llevar a cabo esta expansión misionera era la falta de efectivos. Sin embargo, el padre Sanvitores consideraba que esto tenía fácil arreglo, precisamente entregando algunas de las parroquias para poder liberar misioneros y enviarlos a nuevas misiones. Incluso si estas parroquias se mantenían, podían ser administradas por los ancianos o los débiles y achacosos, y los jóvenes podían ser enviados a las misiones más arduas:

“La excusa de la falta de Ministros se desaría mucho con no aligarnos a las doctrinas de asiento más de lo que decía N.R.P. Claudio, y pidiera la neçessidad preçisa de los ya christianos, y que anduviesen por lo menos algunos sugetos discurriendo por varias partes como lo hazía san Francisco Xavier, que hizo más él solo que muchos ministros juntos, que no lo pudiera aver echo estándose en una parte sola de asiento [...] se dexasen algunas doctrinas que tenemos y las apetece el

¹⁸ *Ibíd.*, f. 57r.

señor Arzobispo para sus clérigos, era más conforme a la ordenada caridad y reglas de preferir unos ministerios a otros, que nos pone Nuestros Santo Padre en las constituciones el acudir a la más precisa necesidad de los que no tienen ningún ministro, aunque se dexen otras almas, que al fin tendrán alguna asistencia de otros ministros, y aun de los nuestros nunca faltarán ansianos y achacosos que puedan asistir a algunos de estos pueblos de menos trabajo y desocupar para las misiones trabajosas a los de mejor edad y salud que pueden acudir a la mayor necesidad: qual sino esta maior necesidad es la que nos sacó de Europa donde avia tanto que hazer? Si esto no valiese aun los curatos de España fuera bueno pretender, quanto más los obispados, por si acaso estarían mejor administrados de nosotros que de sacerdotes seglares y perder el cuidado de las misiones por varias partes y de la conversión de los infieles y conservación de los christianos que no tienen ningún ministro y al fin si nosotros acudiéramos según la mayor caridad y necesidad de las almas y no según nuestra mayor comodidad o conveniencia temporal, no a de faltar la Providencia de Dios en traer más ministros, o a los pocos hazer que valgan por muchos como a echo siempre desde el principio de la Iglesia y a buen seguro que valiéramos por más si estubiéramos menos atados a nuestro curato y hogar cada uno. Claro es que en primer lugar se a de procurar conservar los que ya son christianos, y assí cuidaban también los santos Apóstoles y san Francisco Xavier, procurando quedase quien los instruyese aunque fuese de los mismos indios los que el santo llamaba canacapos y andando en perpetua visita de pueblo en pueblo; pero dexar de convertir otros por darles a aquellos más asistencia personal, no juzgaron era necessario, pues no lo hazían los santos”.¹⁹

A pesar de estas duras críticas, Diego Luis de Sanvitores no se mantuvo inactivo, sino que durante cinco años trabajó intensamente en las parroquias de tagalos y les dio un nuevo vigor, gracias a la introducción de las misiones populares al estilo europeo. Este tipo de misiones fue el único en el que trabajaron san Ignacio y sus primeros compañeros (excepto san Francisco Javier), y desde el principio fue la intención de Acquaviva que los jesuitas en Filipinas se dedicaran preferiblemente a este tipo de ministerio. Las misiones populares consistían en que un jesuita o un grupo de jesuitas trabajaran durante unos días o semanas ayudando a los párrocos locales a reavivar la fe y su práctica mediante la predicación, la enseñanza, la administración de los sacramentos, la realización de ejercicios espirituales, etc. Para realizar este tipo de misiones, era necesario que el clero secular pidiera ayuda o estuviera dispuesto a recibirla, una situación que en los primeros tiempos de la misión y la provincia no era frecuente, pero que a mediados del siglo XVII ya era más común. Además, en España se

¹⁹ *Ibíd.*, ff. 57v-58r.

había producido un renacimiento de las misiones populares a cargo de Jerónimo López, con quien había trabajado el propio Diego Luis de Sanvitores.²⁰

La oportunidad de realizar dichas misiones populares en Filipinas se presentó en 1662, cuando el arzobispo Miguel de Poblete pidió al provincial de la Compañía algunos padres para llevarlas a cabo en todo el arzobispado. El padre Diego Luis de Sanvitores fue asignado a esta tarea, y se preparó con un estudio intensivo del tagalo en Taytay, donde tradujo el *Acto de contrición* de Jerónimo López. La misión comenzó a finales de aquel mismo año, con Sanvitores acompañado por el padre Tomás de Andrade. Ambos misioneros pasaron el Adviento de ese año y la Cuaresma del siguiente recorriendo toda la zona al este de Manila, hasta la zona cercana a la Laguna de Bay. A esta misión le siguió otra el mismo año de 1663 en la propia capital. Después de la Cuaresma de 1664, Sanvitores fue enviado de nuevo a la zona de su primera misión. En esta ocasión fue acompañado por el padre Nicolás Cani, probable autor del detallado relato que se conserva de esta misión.²¹

A partir de este momento, las misiones populares se multiplicaron. En 1665-1666, durante el periodo entre las partidas de los galeones hacia Nueva España, se realizaron cinco misiones: la primera entre los aetas de Santa Inés, la segunda en Manila, la tercera en el puerto de Cavite, la cuarta en la isla de Mindoro y la quinta de nuevo en la capital. La segunda misión, realizada intramuros de Manila, coincidió con el terremoto del 19 de julio de 1665, donde murieron nueve personas. En la del puerto de Cavite participaron no sólo los jesuitas, sino también el propio arzobispo Poblete, además de los dominicos, los franciscanos y los agustinos, todos ellos encargados de alguna parroquia en la ciudad. Los jesuitas que fueron a Mindoro estaban liderados por el infatigable padre Sanvitores. Entre octubre de 1665 y finales de la Cuaresma de 1666 llevaron a cabo misiones en las tres parroquias seculares de la isla: Baco, Naujan y Calavite. Bautizaron a unos quinientos mangianos, que se establecieron cerca de las poblaciones tagalas y bisayas existentes, en tres nuevas poblaciones: Santa María, San Ignacio y San Francisco Javier. Además, se formó un cuarto

²⁰ Uno de los autores que más ha trabajado sobre las misiones populares en España es Francisco Rico Callado, “Conversión y persuasión en el barroco: propuestas para el estudio de las misiones interiores en la España postridentina”, *Studia historica. Historia moderna*, 24, 2002, pp. 363-386; “Espectáculo y religión en la España del Barroco: las misiones interiores”, *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 29, 2002, pp. 315-339; “Las misiones interiores en España (1650-1730): una aproximación a la comunicación en el Barroco”, *Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 21, 2003 (Ejemplar dedicado a: Iglesia y religiosidad), pp. 189-210; “Las misiones interiores en la España Postridentina”, *Hispania sacra*, 55/111, 2003, pp. 109-130; “Las misiones populares y la difusión de las prácticas religiosas postridentinas en la España moderna”, *Obradoiro de historia moderna*, 13, 2004, pp. 101-125.

²¹ Pedro Murillo Velarde, *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús. Segunda Parte, 1616-1716*, Manila, 1749, nn. 651-652; “Breve relación de la mission que los padres de la Compañía de Jesús hicieron en estas islas Filipinas a instancia del Ilustrísimo señor D. Miguel de Poblete, Arçobispo metropolitano dellas, y del conçejo de su Magestad”, 1664, ARSI, Philipp. 11, ff. 243r-248v.

asentamiento de *cimarrones* –cristianos huidos a las montañas–. El principal obstáculo para la cristianización de los mangianos era que las poblaciones cristianas de la costa los utilizaban como esclavos o para los duros trabajos en las montañas, por lo que preferían que siguieran como estaban, y no que se establecieran en poblaciones organizadas. Así pues, el primer trabajo que tuvieron que realizar los misioneros fue convencer a los cristianos tagalos y bisayas de que su manera de actuar no era la correcta.²²

El año siguiente, 1667, se llevó a cabo una nueva serie de misiones populares. Por una parte, se realizaron misiones en la zona este de Manila, donde se habían llevado a cabo las primeras en 1662; por otro lado, el padre Juan Andrés Pallavicino lideró a un grupo de jesuitas de nuevo en Mindoro.²³ A partir de entonces, las misiones populares se convirtieron en una actividad veraniega regular para los padres que se dedicaban a la enseñanza en los colegios de Manila y San José. El año de 1677 fue especialmente notable en cuanto a las misiones realizadas, como lo prueba la detallada descripción que se hizo de las mismas. A principios de año se llevó a cabo una misión en Cavite que duró cinco días, y adonde el padre Pallavicino, rector del colegio, puso a trabajar no sólo a padres, sino a algunos de los escolares de Manila. También contó con la ayuda de dos dominicos, fray Juan de Paz y fray Jacinto Samper. La misión de Cavite fue seguida por otra en los suburbios de la orilla norte del río Pasig, donde se dieron más de 1.200 comuniones, y una tercera en los suburbios del este, con unas 1.300 comuniones. La misión en la propia ciudad duró desde el Domingo de Ramos hasta el Domingo de Pascua, y fue seguida por una quinta misión en Silang. A final de año el provincial Javier Riquelme introdujo las misiones populares en los establecimientos de Bisayas, y se llevaron a cabo algunas en Dagami (Leyte), Guiguan y Catbalogan (Samar), Cebú, Inabangan y Baclayon (Bohol).²⁴

Así pues, aunque los jesuitas de Luzón que se encargaban de los tagalos no estaban sometidos a las privaciones de los de Bisayas que había referido el padre Francisco Ignacio Alcina, tampoco se mantenían inactivos. Por otro lado, el mantener las parroquias, en contra del criterio del padre Diego Luis de Sanvitores, permitió realizar un número tan elevado de misiones populares.

²² “Misiones del colegio de la Compañía de Jesús de Manila desde julio de 1665 hasta la quaresma de 1666”, 1666, ARSI, Philipp. 12, ff. 24r-39v.

²³ *Anua de 1665-1672*, ARSI, Philipp. 7, ff. 833v-834r y 838r-838v.

²⁴ “Relación de las misiones hechas en la provincia de Philipinas de la Compañía de Jesús, así entre españoles como indios tagalos y bisayas, este año de 1677”, ARSI, Philipp. 12, ff. 70r-79v.

En esta época también se establecieron algunas nuevas residencias y misiones estables en la archidiócesis de Manila.²⁵ Cuando se clausuró la misión de Ternate en 1663, el jesuita allí estacionado, Diego de Esquivel, llevó consigo a Filipinas a un grupo de cristianos. Estos molucanos recibieron permiso para establecerse cerca de Maragondong, en la orilla sur de la bahía de Manila, y fueron los encargados de la defensa de la zona contra los ataques de los *moros*. Su administración espiritual se encomendó a la Compañía, y Ternate y Maragondong se convirtieron en dependencias vinculadas a la residencia de Silang. En 1692 se completó la construcción de una iglesia de piedra, bajo la dirección del padre Antonio de Borja.

Seguramente debido a las misiones llevadas a cabo en Santa Inés por el padre Sanvitores y otros, se establecieron dos nuevas poblaciones en la zona, formadas principalmente por aetas, que quedaron adscritas a la residencia de Antipolo. En 1684, se le unió también el pueblo de Binangonan, en la orilla de la Laguna de Bay. En 1696, su población había crecido lo suficiente como para justificar el establecimiento de un párroco residente. Ese mismo año, se devolvió a la Compañía el pueblo de Cainta, administrado desde Antipolo, que había estado bajo la administración de los agustinos durante los ocho años anteriores.

3.- La misión de las islas Marianas

3.1. El proyecto misionero del padre Diego Luis de Sanvitores (1662-1668)

En 1668 se fundó la misión de las islas Marianas, gracias al empeño del padre Diego Luis de Sanvitores.²⁶ Los primeros contactos de los españoles con este archipiélago datan de la expedición de Magallanes en 1521, cuando se inició lo que se ha dado en considerar como un primer periodo de la historia de las Marianas marcado por la conquista y asentamiento de

²⁵ “Breve relación del estado de las islas Filipinas y reynos adyacentes”, c. 1665, ARSI, Philipp. 12, ff. 295r-295v; *Anua de 1687-1696*, ARSI, Philipp. 8, ff. 43r-43v y 46r; *Anua de 1696-1701*, ARSI, Philipp. 8, f. 69r; Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, nn. 652, 677-678 y 928.

²⁶ Pedro Murillo Velarde dedica casi todo el Libro Cuarto de su *Historia* a las primeras décadas de la misión de Marianas y a glosar las figuras de sus mártires. Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, Libro Cuarto, “Redúcense las islas de los Ladrones. Se descubren los Palaos, y se refieren otros sucesos”. En los últimos años, Alexandre Coello de la Rosa ha centrado su trabajo en el papel de la Compañía de Jesús en las Marianas: “Bígamos transoceánicos: reconciliación y abuso y perversión de la "santidad" del matrimonio en las Islas Marianas, siglo XVIII”, *Colonial Latin American Historical Review* (CLAHR), 16/2, 2007, pp. 117-155; “Colonialismo y santidad en las islas Marianas: los soldados de Gedeón (1676-1696)”, *Hispania*, LXX/234, 2010, pp. 17-44; “Colonialismo y santidad en las islas Marianas: la sangre de los mártires (1668-1676)”, *Hispania Sacra*, CSIC, 62/128, 2011, pp. 707-745; “El Fénix de las islas Marianas (1747)”, *Revista de Indias*, LXX/250, 2011, pp. 779-808.

los españoles en las Filipinas (1521-1668).²⁷ Según la relación del viaje de Antonio Pigafetta, los miembros de la expedición aceptaron los víveres que los nativos les ofrecieron, pero no les entregaron nada a cambio, lo que provocó que los marianos se llevaran algunos objetos, incluido el esquiife que la nave *Trinidad* llevaba amarrado a la popa. Ante este hecho, que provocó que el archipiélago fuera conocido como las islas de los Ladrones, Magallanes ordenó desembarcar una pequeña fuerza y se enfrentó a los indígenas, matando a algunos de ellos e incendiando algunas edificaciones.²⁸

A partir de entonces, fueron varias las expediciones que tocaron en la isla de Guam (la principal del archipiélago) para avituallarse de agua y comida fresca, hasta que el 29 de enero de 1565 Miguel López de Legazpi tomó formalmente posesión de la isla en nombre de la Monarquía Hispánica. Posteriormente, durante los siglos XVI y XVII, Guam se convirtió en una parada obligatoria para el Galeón de Manila, que desde 1602 conectaba las Filipinas y Nueva España a través de la ruta Manila-Acapulco, y que se convirtió en el cordón umbilical de las relaciones entre el archipiélago filipino y la metrópolis.²⁹ Pese a estos contactos regulares, desde los primeros compases de la colonización las islas Marianas quedaron en un plano muy marginal en cuanto al interés de la Monarquía y los colonizadores, debido a su aislamiento y su escaso valor económico, al contar con unos recursos naturales pobres. El cambio de modelo colonial desde un interés en dominar el mercado de las especias a uno basado en la carrera comercial Acapulco-Manila comportó también una revalorización del archipiélago mariano, debido a su posición estratégica como punto de avituallamiento indispensable en las travesías del Pacífico en ambos sentidos.³⁰ Sin embargo, pese a esta circunstancia, lo cierto es que las relaciones con los nativos fueron muy escasas y, aunque

²⁷ James B. Tueller, “Los chamorros de Guam y la colonización española: una tercera etapa, 1698 a 1747”, en M^a Dolores Elizalde Pérez-Grueso, Josep M^a Fradera y Luis Alonso (eds.), *Imperios y naciones en el Pacífico. Volumen II. Colonialismo e identidad nacional en Filipinas y Micronesia*, Madrid, CSIC, 2001, pp. 385-394.

²⁸ Antonio Pigafetta, *Primer viaje alrededor del mundo*, ed. de Leoncio Cabrero Fernández, Madrid, Dastin, 2002, pp. 72-75.

²⁹ Antonio-Miguel Bernal, “La «Carrera del Pacífico»: Filipinas en el sistema colonial de la Carrera de Indias”, en Leoncio Cabrero (ed.), *España y el Pacífico. Legazpi*. Tomo I, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 485-525; William Lytle Schurtz, *El Galeón de Manila*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1992; Antonio M. Molina, *Historia de Filipinas, Tomo I*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1984., pp. 72 y 103-104; *América en Filipinas*, Madrid, Fundación Mapfre, 1992, pp. 99-108; Pedro Pérez Herrero, “Nueva España, Filipinas y el galeón de Manila (siglo XVI-XVIII)”, en M^a Dolores Elizalde Pérez-Grueso (ed.), *Las relaciones entre España y Filipinas. Siglos XVI-XX*, Madrid-Barcelona, CSIC-Casa Asia, 2002, pp. 49-73; Carmen Yuste López, “El galeón traspacífico. Redes mercantiles alrededor de especias, textiles y plata”, en Miguel Luque Talaván y Marta M. Manchado López (coords.), *Un océano de intercambios: Hispanoasia (1521-1898). Un homenaje al profesor Leoncio Cabrero Fernández*, Tomo I, Madrid: AECI, 2008, pp. 195-216.

³⁰ Omaria Brunal-Perry, “Las islas Marianas enclave estratégico en el comercio entre México y Filipinas”, en Leoncio Cabrero (ed.), *España y el Pacífico. Legazpi*, Tomo I, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 543-555.

algunos misioneros se quejaron de la poca atención que se les prestaba, fue el padre Sanvitores quien finalmente consiguió iniciar su evangelización.

Diego Luis de Sanvitores tuvo su primer contacto con las islas Marianas cuando el navío que lo llevaba a Filipinas realizó la parada habitual en Guam (1662). Su proposición de iniciar allí una misión no tuvo aceptación en Manila. Para los dirigentes de la Compañía, sólo representaría una mayor dispersión de los escasos efectivos con que se contaba; para las autoridades civiles, el gasto de establecer y mantener un presidio para apoyar y proteger a los misioneros sería excesivo. Sin embargo, Sanvitores no se rindió fácilmente. Escribió a la reina regente Mariana de Austria y a su confesor, el jesuita austriaco Juan Everardo Nithard, para que hiciera uso de su influencia en la corte, y el día 24 de junio de 1665 la reina aprobó el proyecto mediante una real cédula. A partir de entonces, las islas de los Ladrones fueron denominadas como islas Marianas, en honor a la Reina y a la Virgen María.³¹

Por otra parte, en 1665 el padre Sanvitores presentó un memorial a sus superiores en Manila, donde exponía las razones para llevar a cabo la evangelización de las Marianas. En primer lugar, “la multitud de almas de dichas islas”, pues se calculaba que había hasta 20.000 personas susceptibles de ser evangelizadas sólo en la isla de Guam, y muchas más en el resto del archipiélago. Todos estos individuos estaban muy necesitados de la palabra de Dios, pues “están en suma ignorancia de las cosas necesarias para su salvación, pues [...] ni aun de su criador, y hazedor de Cielo y tierra tienen noticia aquellos pobres, ni su corta capacidad les ayuda a vencer su ignorancia a solas, [...] careciendo también de las noticias que tienen otras naciones por vía de sus comercios y trato con otras más políticas, pues no ay alguna destas que busque ni trate con estos pobres isleños”. La conversión de estas gentes sería muy fácil, ya que no había impedimentos temporales ni espirituales o morales, ya que no eran musulmanes como en el sur de Filipinas ni tenían una religión establecida: “ni ha entrado en ellas la maldita secta de Mahoma, que tanto estorvo a hecho en este Archipiélago, ni tienen Ídolos, ni Religión o secta alguna de que estén preocupados, ni adoran Sol o Luna u otra cosa”. Sólo temían a sus difuntos, lo que demostraba que tenían noticia de la inmortalidad del alma, “que no haze daño para la introducción de las verdades cathólicas”. Por otro lado, tampoco tenían muchos vicios, tales como la poligamia, la esclavitud o la embriaguez, que siempre resultaban un obstáculo añadido al proceso de cristianización: “No tienen más que una muger, ni son dados a otros vicios, de extraordinaria luxuria, hurtos, inhumanidad, etc. [...] no saben qué cosa es embriagues, ni usan nada que pueda emborrachar [...] con que en

³¹ Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, n. 679.

sólo carecer deste vicio, carecen de lo que en las demás Nações de Indios a echo tanta guerra a la christiandad aun después de muy assentada”. Además, los marianos no tenían una organización política fuerte, ni tampoco una clase sacerdotal que se pudiera oponer a la cristianización. Además, vivían concentrados en poblados, lo que facilitaría la conversión. “No tienen Rey, o Cabeza, sino la de cada familia, ni Bonços ni Sacerdotes que les puedan estorvar nuestra Sancta Fe; viven en pueblos de a ciento y trecientas y quinientas casas de piedra y palos, que también es gran conveniençia para doctrinarlos”. Finalmente, el propio carácter de los nativos de Marianas les predisponía a aceptar el Evangelio sin grandes esfuerzos: “Los naturales de los Ladrones son tan dóciles y suaves, [...] que con sólo que vaya quien los doctrine, más aún con exemplos, que palabras, harán todo lo que vieren hazer y admitirán nuestra Sancta Fe y se bautizarán con grande facilidad”.



Figura 19. Retrato anónimo del padre Diego Luis de Sanvitores
Catedral de Burgos

Además de las propias características de los marianos, el padre Sanvitores exponía otras circunstancias que facilitarían la evangelización del archipiélago de las Marianas. La principal era la pobreza de las islas y su falta de recursos importantes, que seguramente era la causa del desinterés por el archipiélago, incluso por parte de los religiosos. Sin embargo, esto podía ser positivo, ya que si se llevaba a cabo la evangelización de las islas sólo podría ser por

causas espirituales, dejando así sin argumentos a los enemigos de la Monarquía, que la acusaban de basar sus conquistas en Indias no tanto “por zelo de Religión, como por hambre de oro y plata, y que donde esto faltare, faltará también el zelo”. Esta misma pobreza material de las Marianas y sus habitantes comportaba que ninguna otra nación codiciara sus bienes, a diferencia de lo que había ocurrido en las Molucas y otras partes de la India. En este sentido, serían necesarios muy pocos españoles para mantener el control de las islas, ya que no sería necesario presidio alguno ni escolta para los misioneros.³² Así pues, según el padre Diego Luis de Sanvitores, la conquista espiritual de las Marianas debía ser una empresa de fácil ejecución y que debía aportar un gran beneficio espiritual a la Monarquía.

Los superiores de la Compañía en Filipinas consideraban que no había efectivos suficientes para llevar a cabo la empresa, pero pese a esta y otras dificultades acabaron aceptando el proyecto de la nueva misión. Con esta autorización, el padre Sanvitores se entrevistó con el arzobispo Miguel de Poblete, que le dio su apoyo. El gobernador Diego de Salcedo, sin embargo, se mostró más reacio, pues sabía que la empresa costaría mucho dinero al erario público. En la corte de Madrid, el proyecto contó con un apoyo firme por parte de Jerónimo de Sanvitores, padre del jesuita y miembro del Consejo de Hacienda, que presentó el memorial al presidente del Consejo de Indias, Alonso Fernández de Lorca, en 1666. Por entonces se encontraba ya en España el exgobernador de Filipinas don Sabiniano Manrique de Lara. Fue consultado sobre la cuestión de la nueva misión a las Marianas, y su respuesta del 20 de diciembre de 1667 no fue muy favorable a los intereses de la Compañía:

“El P. Sanvitores es varón apostólico, muy celoso del servicio de Dios y salud de las almas, y que con su doctrina ha hecho mucho fruto en aquellas islas, razones todas para que le arrebatase el espíritu y ardiente celo de las cosas grandes. [...] En lo que intenta el Padre Sanvitores se ofrecen algunas dificultades, como son el que para ir todos los años a llevar bastimentos, vinos, aceites, harinas y otras cosas de que carecen aquellas islas ha de haber nave de alto bordo, preparada para esto, por cuanto no pueden ir champanes y joangas, que son las embarcaciones ordinarias de aquel archipiélago de Filipinas y con que se trajina y comercia en él, por ser golfo de trescientas leguas y mar brava, donde hay de continuo huracanes. [...] Dice el P. Sanvitores que con veinte españoles que vayan basta [de guarnición]. Mi parecer es

³² “Motivos para no dilatar más la reducción y doctrina de las islas de los Ladrones [con correcciones manuscritas del P. Sanvitores]”, 1665, ARSI, Phillip. 14, ff. 60r-63v. Siguiendo a Antonio Astrain, Alexandre Coello de la Rosa menciona un memorial escrito por Sanvitores a su padre don Jerónimo de Sanvitores, miembro del Consejo de Hacienda, el 29 de mayo de 1665, con la signatura AGI, Filipinas 82. Astrain en su obra resume el contenido de dicho memorial, que parece ser idéntico al que nosotros hemos expuesto. Vid. Alexandre Coello de la Rosa, “Colonialismo y santidad...” (2011), p. 718 y Antonio ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, 7 vols., Madrid, Razón y Fe, 1902-1925, Tomo VI, pp. 808-809.

muy opuesto al suyo; porque aunque al principio los reciban de paz y les hagan agasajos, cuando se les antoje darán sobre ellos y los degollarán”.³³

Pese a este parecer negativo, la reina regente Mariana de Austria acabó aprobando el proyecto de la nueva misión. En Manila, sin embargo, la situación no fue tan favorable. El gobernador Diego Salcedo declaró a los jesuitas que no podía hacer frente a los gastos de la empresa, por lo que los enviaba a Nueva España, donde deberían pedir al virrey los fondos necesarios. Así pues, el 7 de agosto de 1667 el padre Sanvitores, acompañado por el padre Tomás Cardeñoso, partió hacia México, adonde llegó en enero de 1668. Allí obtuvo del virrey, el Marqués de Mancera, 10.000 pesos para sufragar la nueva misión, gracias a los caballeros de la congregación de San Francisco Javier, dirigidos por Cristóbal Javier Vidal, hermano del jesuita José Vidal, a la sazón procurador de las Marianas, que actuaron como avaladores de la Compañía y se comprometieron a reembolsar los fondos si en el plazo de tres años no llegaba la autorización real.³⁴ Además, en Nueva España se le unieron otros tres padres –Luis de Medina, Pedro de Casanova y Luis de Morales– y el escolar Lorenzo Bustillos.

Finalmente, el 23 de marzo de 1668 los seis misioneros partieron hacia Marianas, donde desembarcaron el 16 de junio. Establecieron su base de operaciones en Agaña, en la isla de Guam. Era la más grande del archipiélago y contaba, según el padre Sanvitores, con una población de unos 20.000 habitantes, distribuidos en no menos de 180 pueblos. El misionero nombraba en su relación otras doce islas habitadas, a las cuales dio nombres cristianos, aunque han prevalecido sus nombres nativos: Guam-San Juan, Rota-Santa Ana, Agiguan-San Ángel, Tinian-Buenavista, Saipan-San José, Anatayan-San Joaquín, Sarigan-San Carlos, Guguan-San Felipe, Alamagan-La Concepción, Pagon-San Ignacio, Agrigan-San Francisco-Javier, Asoncon-Asunción y Maug-San Lorenzo.³⁵

³³ AGI, 68-1-40, cit. por Antonio Astrain, *Historia...*, Tomo VI, p. 810.

³⁴ Alexandre Coello de la Rosa, “Colonialismo y santidad...” (2011), p. 721. En el ARSI (Fondo Gesuitico, 849) se conserva el memorial del padre Diego Luis de Sanvitores dirigido a la Congregación de San Francisco Javier.

³⁵ “Motivos para no dilatar más la reducción y doctrina de las islas de los Ladrones, [con correcciones manuscritas del P. Sanvitores]”, 1665, ARSI, Philipp. 14, ff. 60r-63v; “Resumen de los sucesos del primer año de la misión en estas islas Marianas”, San Ignacio de Agaña (Guam), 26 de abril de 1666, ARSI, Philipp. 13, ff. 5r-8v.

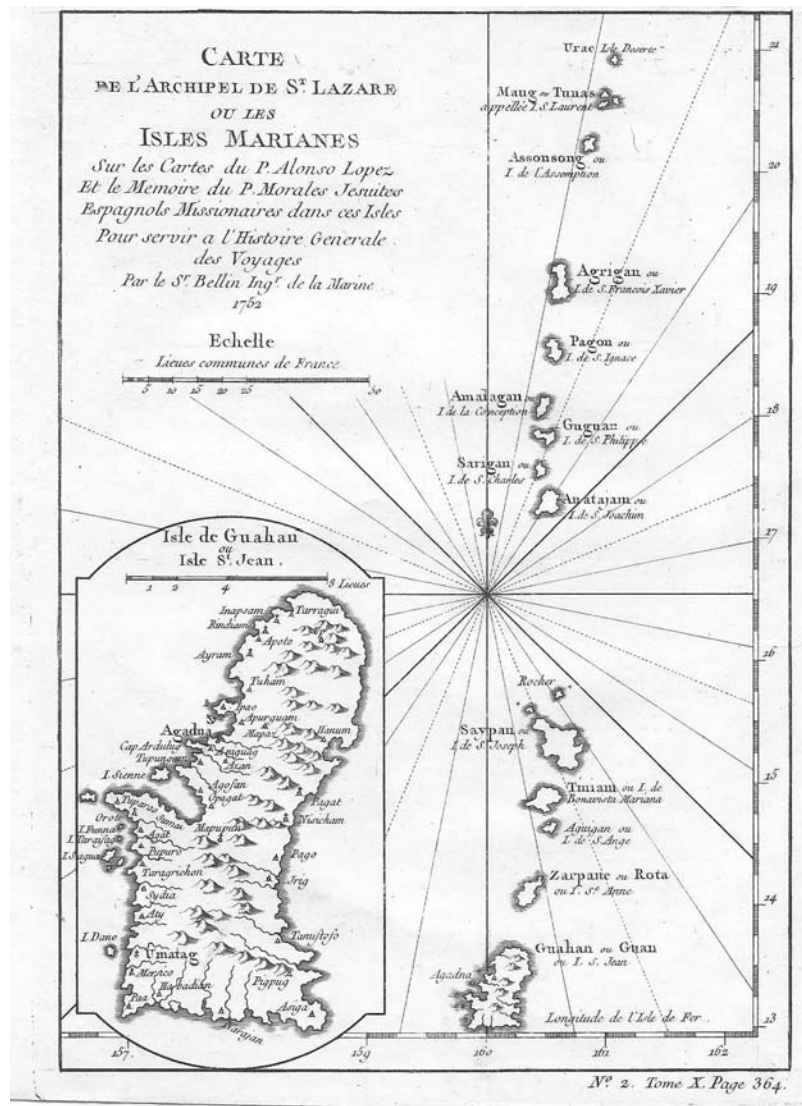


Figura 20. Mapa de las islas Marianas de Jacques-Nicolas Bellin para la *Histoire Generale des Voyages* del abbé Antoine François Prévost, París, 15 vols., 1746-1759.

Uno de los jefes chamorros, llamado Kepuha o Quipuha, recibió a los misioneros con cordialidad, y tras bautizarse con el nombre cristiano de Juan, los autorizó a predicar y bautizar en su territorio. Se estableció entonces en Guam un nuevo poblado delineado a cordel, al estilo castellano, y se reservaron espacios para la escuela, la casa de las autoridades civiles y eclesiásticas, y la iglesia del Dulce Nombre de María, fundada el 2 de febrero de 1669. Desde Guam los jesuitas ampliaron sus actividades hacia el resto de islas, principalmente las más grandes y habitadas: Saipán, Tinian y Rota. Comenzó entonces lo que se ha dado en llamar el segundo periodo de la historia de las islas Marianas (1668-1698).³⁶

³⁶ Luis Ibáñez y García, *Historia de las Islas Marianas con su derrotero, y de las Carolinas y Palaos, desde el descubrimiento por Magallanes en el año 1521, hasta nuestros días*, Granada, Imprenta y Librería de Paulino V. Sabatel, 1886, p. 35, cit. por Alexandre Coello de la Rosa, "Colonialismo y santidad..." (2011), pp. 723-724.

3.2. Las guerras chamorras (1668-1698)

En agosto de 1668, Diego Luis de Sanvitores envió a los padres Luis de Morales y Tomás Cardeñoso a la isla de Tinian, acompañados por algunos asistentes y soldados. Sin embargo, apenas permanecieron allí un par de meses, pues en octubre regresaron a Guam después de que el padre Morales fuera herido en una pierna en la isla de Saipan, y el sargento Lorenzo Castellanos y su intérprete tagalo Gabriel de la Cruz fueran asesinados por los nativos cerca de Tinian. Tras restablecerse de sus heridas, el padre Morales regresó y restableció la misión, acompañado en esta ocasión por el propio Diego Luis de Sanvitores.³⁷ Este episodio demuestra que los misioneros no estaban solos, sino que contaban con el apoyo de auxiliares y soldados. En el primer caso, eran individuos filipinos (pampangos, bisayas o tagalos) o criollos y mestizos de Nueva España que, sin ser estrictamente catequistas, ayudaban a los sacerdotes en sus tareas domésticas. Otros se dedicaban a las tareas evangélicas, principalmente dirigiendo las oraciones y enseñando a los niños a leer y escribir, aunque en ocasiones podían llegar a tomar mayores responsabilidades. Por otra parte, los jesuitas iban acompañados por soldados para disuadir a los nativos y, si era necesario, defenderse de sus ataques. En 1670, tras la muerte del padre Luis de Medina, el padre Diego Luis de Sanvitores pidió al virrey de Nueva España que enviara algunos soldados para el futuro presidio de Guam.

Este segundo periodo de la historia de las Marianas se caracterizó por las guerras chamorras, separadas por breves periodos de paz. La imposición de la soberanía española se basó en expediciones guerreras con el objetivo de someter a los nativos para extraer un beneficio, ya fuera en forma de prestaciones de trabajo u otros servicios. En los espacios de frontera del imperio hispánico se utilizaron la residencia y la encomienda. Aunque en Filipinas el sistema de encomienda tenía un gran valor social y de prestigio, en las Marianas no llegó a establecerse de forma efectiva, ya que los nativos estaban exentos de pagar tributo y del pago de derechos de la iglesia.³⁸ En lo eclesiástico, las Marianas dependían del obispado de Cebú, pero en la práctica los misioneros jesuitas actuaron de forma casi autónoma, ya que hasta 1682 no se realizó la primera visita pastoral, a cargo del obispo fray Juan Durán.³⁹

³⁷ “Resumen de los sucesos del primer año de la misión en estas islas Marianas”, San Ignacio de Agaña (Guam), 26 de abril de 1666, ARSI, Philipp. 13, f. 5v.

³⁸ Respecto a la encomienda, vid. las obras de Patricio Hidalgo Nuchera a las que ya se ha hecho referencia, supra, p. 61, nota 9.

³⁹ Marjorie G. Driver, *Cross, Sword and Silver. The Nascent Spanish Colony in the Mariana Islands*, Micronesian Area Research Center (MARC), University of Guam, 1987, p. 21.

A instancias del provincial Miguel Solana, los padres Diego Luis de Sanvitores y Luis de Morales se dedicaron a visitar las islas del norte en busca de nativos a los que poder evangelizar. En enero de 1670 el padre Luis de Medina fue a visitar la isla de Saipán, y comprobó que la predicación llevada allí a cabo había sido muy superficial y no había conseguido calar entre la población. Inició sus tareas de evangelización y se dedicó principalmente a bautizar a niños enfermos y moribundos. Esto llevó a los marianos a creer que el misionero y sus auxiliares seculares mataban a los niños y se los comían. Poco después, el 29 de enero de 1670, el padre Luis de Medina fue asesinado en el tercer pueblo que visitaba, junto a su asistente bisaya Hipólito de la Cruz. Estos martirios obligaron a Diego Luis de Sanvitores a solicitar nuevos misioneros para las Marianas.⁴⁰ En 1671 llegaron desde Filipinas los padres Francisco Solano y Francisco Ezquerro, y desde Nueva España los padres Alonso López y Diego de Noriega. Al año siguiente, de una expedición de ocho individuos que iba desde Europa a Filipinas, se quedaron en las Marianas los padres Gerardo Bouvens, Pedro Comano y Antonio María de San Basilio. Sin embargo, abandonaron el archipiélago con rumbo a Manila el padre Pedro de Casanova y el hermano Lorenzo Bustillos para terminar sus estudios de teología, acompañados por el padre Luis de Morales.⁴¹

Las nuevas costumbres que los misioneros intentaban imponer desafiaban el poder de los *makahnas*, los líderes espirituales marianos. Esto provocó muchas tensiones, y el 23 de julio de 1671 el mozo auxiliar del padre Sanvitores, José Peralta, murió a causa de las heridas que recibió en un emboscada perpetrada por los seguidores de Hurao, uno de los líderes locales de Agaña. Los soldados españoles respondieron con la fuerza, y mataron al indio principal Huasac, lo que provocó una revuelta conocida como la Primera Gran Guerra de Guam (11 de septiembre de 1671). Durante ocho días, Hurao asedió la empalizada con la que los castellanos habían cercado la iglesia y la casa de los jesuitas. Durante una de las escaramuzas, Hurao fue apresado, pero tras una negociación fue liberado. Con este gesto, el padre Sanvitores pretendía congraciarse con los marianos y restablecer la paz. Sin embargo, el 31 de septiembre los indígenas reanudaron sus ataques, pero sus esfuerzos resultaron vanos, y el 20 de octubre se rindieron ante la superioridad de las armas castellanas.⁴² En este contexto, el padre Sanvitores escribió a la Corte para solicitar el establecimiento de un presidio militar que garantizara la protección de los misioneros. Había escasez de armas y hombres, y las

⁴⁰ Diego Luis de Sanvitores y Pedro de Casanova, “Noticias de las Islas Marianas enviadas año de 1670 [do se cuenta de la muerte por Cristo del P. Luis de Medina, primer Ministro evangélico destas islas]” y “Adición a las noticias de Islas Marianas de 1670 acerca del Martirio del P. Luis de Medina, y rescate de su bendito cuerpo”, Tinian y Guam, 22 de abril y 22 de mayo de 1670, ARSI, Philipp. 13, ff. 50r-53v.

⁴¹ Antonio Astrain, *Historia...*, Tomo VI, p. 819.

⁴² Alexandre Coello de la Rosa, “Colonialismo y santidad...” (2011), p. 730-731.

instalaciones dejaban mucho que desear. Poco después, en febrero de 1672, los jesuitas seguían reclamando un mayor número de efectivos militares:

“Para que esto se hiziese con más suabidad y no tantos gastos como los huviera con presidio de españoles en forma se podría suplir su falta sirviéndose el señor Governador de inbiarnos unos docientos hombres que se repartan por estas Islas o el número que se pudiere de Indios de buen esfuerzo y christiandad antigua como son los Pampangos que aunque bengan sin españoles por la falta que ay de gente española y por la dificultad de sustentarse aquí podían servir para los efectos dichos”.⁴³

La necesidad de esta protección militar parecía cada vez más evidente. Las resistencias de los nativos eran numerosas y continuas. Sus primeras víctimas fueron los jesuitas, en especial los auxiliares, ya que eran los encargados de obligarles a vivir concentrados en pueblos, y además ayudaban a los misioneros en los bautismos y la predicación del evangelio. Poco después de la Primera Gran Guerra de Guam, en enero de 1672, el padre Sanvitores decidió establecer cuatro misiones en la isla de Guam, con cuarenta pueblos adscritos a cada una. Esto provocó la reacción de los indígenas. Entre el 31 de marzo y el 2 de abril de 1672 murieron cuatro auxiliares filipinos. A continuación, los marianos acabaron con la vida del fundador de la misión, el padre Diego Luis de Sanvitores, que fue martirizado por dos principales –Hirao y Matapang– en una playa de la isla de Guam mientras bautizaba a unos niños: “Diole Hirao con la catana o alfange en la cabeza, y deslizó al cuello, y Matapang le atravesó el pecho con una lanza, con lo que dio su espíritu a Dios este fiel Siervo suyo, Sábado dos de abril de 1672, entre siete y ocho de la mañana. [...] Murió el Siervo de Dios a los quarenta y cinco años de su edad, trainta y dos de Religión, doze de Indias, y quatro después que entró en las Islas Marianas”.⁴⁴ Mientras tanto, el virrey de México había enviado un pequeño contingente militar formado por dieciocho soldados, que llevaban además suministros necesarios para edificar el presidio: “Podrán poner hasta diez y ocho hombres en la parte y sitio que los hubieren menester los padres misioneros, para guarda y defensa de sus personas, [...] que del mismo situado que fuere para Filipinas, se les envíe lo necesario de vinos, armas, bizcochos y otras cosas necesarias a disposición de los Virreyes, de manera que las naos que fueren de Acapulco lo dejen en Guan”.⁴⁵

⁴³ [Diego Luis de Sanvitores], “Apuntamiento de lo que parece más necesario al presente estado de estas Islas Marianas según la Relación que va aparte de los subcesos”, Agaña, 22 de febrero de 1672.

⁴⁴ Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, nn. 723-724.

⁴⁵ Cédula de 6 de junio de 1671, AGI, 58-4-13, cit. por Antonio Astrain, *Historia...*, Tomo VI, p. 816.

Los soldados desembarcaron en Guam a primeros de mayo de 1672, y enseguida tuvieron conocimiento del martirio del padre Sanvitores. Decidieron entonces castigar a los marianos, y el 17 de mayo de 1672 el capitán Juan de Santiago lideró un pequeño grupo que se dedicó a quemar algunas casas y embarcaciones indígenas.⁴⁶ Los enfrentamientos se alargaron hasta finales de agosto. Las condiciones en las que debían misionar los jesuitas eran muy duras, y se cobraron diversas vidas. El 5 de junio los indígenas asesinaron a Francisco Maunahan y Juan Marinduque, compañeros del padre Alonso López en la isla de Tinian. Poco después falleció –debido a una enfermedad– el padre Francisco Solano, que había sustituido al padre Sanvitores como superior interino de la misión. Los marianos seguían considerando a los misioneros como enemigos, y las muertes violentas continuaron produciéndose. En febrero de 1674 fueron asesinados el padre Francisco Ezquerro y cinco compañeros seculares en la isla de Guam. Los misioneros tenían miedo y no se atrevían a salir del presidio por miedo a los ataques.⁴⁷ La llegada en junio de una nueva expedición misionera, compuesta por cuatro padres novicios –Pedro de Ahumada, Jacinto de Montenegro, Francisco Gayoso y Sebastián de Monroy–, dos hermanos estudiantes –Augusto García y Pedro Díaz– y dos hermanos legos –Pedro Pavón y José de Salazar– ayudó a levantar la moral de los misioneros. Sin embargo, la felicidad no fue completa, debido a un curioso incidente. La nao que llevaba a estos misioneros no pudo atracar y tuvo que fondear lejos de la playa, debido al tiempo adverso. Así pues, el padre Pedro Comano, superior de la misión de Marianas, se embarcó en una lancha y acudió a recibir a la expedición a bordo de la nao. Mientras tanto, los mencionados misioneros desembarcaron junto con otros pasajeros y algunas provisiones. Pero mientras se llevaban a cabo estas operaciones se levantó un fuerte temporal y el navío fue arrastrado hacia Filipinas. El capitán consideró que era peligroso intentar regresar a Marianas, por lo que el padre Comano tuvo que permanecer a bordo. Así pues, pese a los nuevos misioneros que llegaron, hubo que lamentar la pérdida del superior de la misión, además de la escasez de provisiones, ya que no pudieron desembarcarse en su totalidad.⁴⁸

Entre los que consiguieron desembarcar figuraba el capitán Damián de Esplana, que iba con el nombramiento de sargento mayor del presidio y gobernador de Marianas. Éste no dudó en liderar una expedición de castigo contra los marianos que habían acabado con la vida del padre Ezquerro y sus compañeros a principios de aquel mismo año. El 26 julio de 1674

⁴⁶ Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, n. 750.

⁴⁷ *Ibid.*, nn. 753-756.

⁴⁸ “Relación de las empresas y sucesos espirituales y temporales de las Islas Marianas, que antes se llamaban ladrones, desde que el año de sesenta i ocho se introdujo en ellas el sancto Evangelio por los Religiosos de la Compañía”, ARSI, Philipp. 13, f. 180r.

partió con el padre Alonso López y un pelotón de treinta soldados y, tras quemar algunos pueblos y rancherías, estableció las paces con los nativos, lo que le permitió extender la influencia castellana y construir algunas iglesias y escuelas. Tras varias incursiones militares de este tipo, pareció que los indígenas se aquietaban un poco, y a mediados de 1675 la situación general era de optimismo: “Este es el estado en que se halla esta cristiandad por este mes de julio de 1675, que cotejado con el del año pasado le haze grandes ventajas”.⁴⁹

El 10 de junio habían llegado catorce soldados, además de cuatro nuevos jesuitas y un hermano coadjutor. Los recién llegados padres Gerardo Bouvens y Lorenzo Bustillos fueron los encargados de dar un nuevo impulso a la evangelización. Sin embargo, estas intenciones toparon con la política del capitán Esplana, que pretendía obtener la jurisdicción política y criminal de la misión, relegando a los misioneros de la Compañía de Jesús a la doctrina cristiana, pese a las protestas del superior Antonio María de San Basilio. El capitán obligó a los jesuitas a construir dos colegios en el interior del presidio. En 1669 ya se había construido una pequeña escuela, pero en 1671 había sido destruida por un tifón. Así, no fue hasta 1674 cuando se inauguró oficialmente el seminario de San Juan de Letrán, junto con el colegio de Santa Rosa de Lima para niñas.⁵⁰ Ambos colegios se ajustaban a la política jesuita de intentar evangelizar a los hijos de los principales para que éstos influyeran sobre sus padres y se convirtieran también. El hecho de tener internos a los niños y niñas en los colegios en el interior del recinto fortificado generó desconfianza entre los marianos.⁵¹ Esto derivó en un clima enrarecido que acabó estallando el 9 de diciembre de 1675, cuando algunos indígenas asaltaron y mataron al hermano Pedro Díaz y a dos de sus auxiliares, que se encargaban del pueblo de Ritidian. Sin embargo, no acabaron aquí las muertes violentas de misioneros, pues en 1676 fueron asesinados los padres Antonio María de San Basilio (17 de enero) y Sebastián de Monroy (6 de septiembre).⁵²

A mediados de 1676 se inició una nueva escalada de tensión, debido a un incidente con un soldado que acompañaba al padre Sebastián de Monroy en el pueblo de Orote, en una pequeña isla cerca de Guam. El gobernador Francisco Irisarri y Vivar (1676-1678) llevó a

⁴⁹ Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, n. 760; Alonso López, “Relación de las Yslas Marianas desde el mes de junio de 74 hasta junio de 75”, ARSI, Philipp. 13, ff. 121r-127v; “Relación de las empresas y sucesos espirituales y temporales de las Islas Marianas, que antes se llamaban ladrones, desde que el año de sesenta i ocho se introdujo en ellas el sancto Evangelio por los Religiosos de la Compañía”, ARSI, Philipp. 13, f. 180v-181v.

⁵⁰ Antonio Astrain, *Historia...*, Tomo VI, p. 817; “Relación de las empresas y sucesos espirituales...”, ARSI, Philipp. 13, 181v.

⁵¹ Alexandre Coello de la Rosa ofrece una explicación de carácter antropológico a estas cuestiones, basada en los intercambios simbólicos y la reciprocidad. “Colonialismo y santidad...” (2011), p. 736-737.

⁵² Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, nn. 761, 763 y 766.

cabo una represión en la zona; la aplicación del terror y de asesinatos indiscriminados obligó al padre Monroy y su escolta a abandonar la isla, pero fueron perseguidos por los nativos y, ya en el mar, fueron asesinados a palos y lanzadas en la playa. Casi al mismo tiempo, un grupo de unos quinientos marianos atacó por sorpresa a los españoles en Agaña, que tuvieron que refugiarse en la iglesia y las casas cercanas. Sin embargo, la superioridad del armamento castellano acabó por imponerse, y los indígenas huyeron. Se inició entonces una brutal represión como castigo a esta agresión. El capitán Esplana mandó construir una empalizada para protegerse de los ataques, y al poco tiempo partió a Manila acompañado por el padre Francisco Gayoso y algunos soldados. Mientras tanto, el gobernador Irisarri consideró tener legitimidad para hacer “guerra justa” a los indígenas sublevados (septiembre de 1676-marzo de 1677).⁵³ En 1678, el gobernador de Filipinas Juan de Vargas Hurtado envió un contingente de treinta hombres a las órdenes del nuevo gobernador de las Marianas, Juan Antonio de Salas (1678-1680), para reforzar la presencia militar en Guam y reprimir los continuos ataques de los chamorros contra el presidio de Agaña.⁵⁴ En esta situación, en 1680 la Real Audiencia de Manila autorizó una expedición de castigo contra los marianos. Los jesuitas se sumaron a esta expedición, pues en aquel momento convenían que el uso de la fuerza era imprescindible para quebrar la resistencia de los indígenas frente a la evangelización. Los misioneros –diez padres, tres hermanos coadjutores y un donado– pretendían la reducción y cristianización de los nativos, pero las autoridades civiles y militares promovieron el repartimiento de los indios cautivos entre los soldados. Por entonces gobernaba las islas Marianas de forma interina José de Quiroga. Había llegado a las islas en 1679 junto con los padres Basilio Lerú y Tomás Vallejo y el hermano Baltasar Dubois. Veterano de las guerras de Flandes, puso su experiencia militar al servicio de la acción misional de la Compañía de Jesús, con quien tenía muy buena relación.

En septiembre de 1681 el maestro de campo Antonio de Saravia y Villar, nombrado nuevo gobernador y capitán general de las Marianas, convocó una asamblea general donde participaron los líderes de los distintos grupos territoriales y familiares de las islas. Su intención era pacificar el archipiélago e implantar una nueva organización basada en asentamientos estables, apoyándose en la labor de los misioneros de la Compañía de Jesús (1681-1683). Para poder tener éxito en esta empresa, instó a los indígenas sublevados a abandonar las armas y jurar lealtad a la Corona española. A partir de entonces, el virrey de

⁵³ Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, n. 765-768; Antonio Astrain, *Historia...*, Tomo VI, pp. 824-826.

⁵⁴ Antonio Astrain, *Historia...*, Tomo VI, pp. 817 y 826; “Relación y documentos referentes a las islas Marianas, 1668-1673”, *Colección Pastells*, AHSIC, FILPAS 52, ff. 364r-347r.

Nueva España declaró a los chamorros legalmente súbditos del rey Carlos II. A los pueblos “infieles” de la isla de Guam se les exigió vasallaje en forma de prestaciones de trabajo y productos como reconocimiento de la soberanía española; por su parte, los nativos ya cristianizados fueron reducidos en siete pueblos, aunque no faltaron resistencias a la transformación radical de sus formas de vida tradicionales.⁵⁵

Para entonces, la situación era de optimismo. Los jesuitas se sentían cómodos con el éxito de sus empresas evangelizadoras y la política favorable del gobernador Saravia, por lo que se sintieron con fuerzas para promover una nueva empresa evangelizadora hacia las islas del norte. La política de expansión colonial se basaba en establecer presidios militares que protegieran a los misioneros, a la vez que permitieran el sometimiento de los nativos. De esta manera, la iniciativa misionera de la Compañía se acabó fusionando con los objetivos políticos y colonizadores de la Monarquía Hispánica, lo que permitió a los jesuitas “controlar las dinámicas fronterizas de conquista y evangelización”.⁵⁶ Esta nueva iniciativa dio comienzo a principios de 1682, cuando un jesuita se dirigió a la isla de Saipán acompañado por algunos soldados e indios, donde se encontró con la hostilidad de los nativos, y tuvo que regresar a Guam. El gobernador prometió enviar una expedición de castigo, pero al mismo tiempo se lamentaba de la falta de medios debido a que el gobernador de Filipinas no había enviado el patache anual a las Marianas.⁵⁷ Finalmente, en abril de 1683 fue enviado un navío con provisiones. A bordo iban también dos jesuitas (Antonio Jaramillo y Johannes Adam, conocido también como Juan de Adamo), y dos antiguos gobernadores: Damián de la Esplana y Juan de Quiroga. Al llegar el patache, el gobernador Antonio de Saravia se encontraba en la isla de Rota, desde donde pretendía conquistar Saipán. Sin embargo, su salud era delicada, y poco después de regresar a Guam falleció. Los jesuitas esperaban que su sucesor fuera Quiroga, con quien habían tenido una gran sintonía uno años antes, pero Esplana llevaba acreditaciones de la Audiencia de Manila que lo nombraban gobernador de las Marianas (1684-1689).

Una vez instalado en el cargo, el gobernador Esplana retomó la conquista de Tinian, Saipán y el resto de las islas del norte, lo que dio inicio a la Segunda Gran Guerra de Guam (1683-1686). La isla de Tinian ya había recibido la visita de los misioneros de la Compañía, pues entre 1668 y 1670 el padre Tomás de Cardeñoso había iniciado su evangelización, pero

⁵⁵ Alexandre Coello de la Rosa, “Colonialismo y santidad...” (2010), pp. 17-44; “Relación de la misión de las Marianas desde el año de 1682 hasta el 24 de abril presente de 1684”, *Colección Pastells*, AHSIC, FILPAS 52, f. 360r.

⁵⁶ Alexandre Coello de la Rosa, “Colonialismo y santidad...” (2010), p. 23.

⁵⁷ *Colección Pastells*, AHSIC, FILPAS 52, f. 359v.

había tenido que regresar a Guam debido a los levantamientos nativos. En 1684, Juan de Quiroga recibió el encargo del gobernador Esplana de conquistar las islas del norte. Los jesuitas temían que los marianos de Tinian hubieran apostatado durante la larga ausencia de los misioneros, por lo que correspondía también a Quiroga devolver al rebaño cristiano a aquellos nativos. La expedición, formada por setenta y seis soldados experimentados, partió de Agaña en marzo de 1684, y en ella iban también los padres Pedro Comano y Matías Cuculino.⁵⁸ El sargento Quiroga completó rápidamente la pacificación de Tinian, y decidió entonces establecerse en Saipán, donde construyó una iglesia y una casa para los misioneros, además de un fuerte. A continuación envió a veinticinco soldados a conquistar las islas del norte, acompañados por el padre Comano.

Mientras tanto, en la costa sudeste de Guam había estallado una sublevación entre los nativos contra los españoles, aprovechando que la mitad de la guarnición estaba ausente. El gobernador Esplana fue herido, pero se consiguió acabar con la vida del líder de la revuelta. En respuesta a este hecho, los sublevados se dirigieron a la casa de los jesuitas y asesinaron al padre Manuel de Solórzano y al hermano Baltasar Dubois, hiriendo también al viceprovincial Gerardo Bouvens y al padre Diego de Zarzosa, junto al hermano Pedro Pavón y al donado Felipe Sonsón. A continuación se centraron en la iglesia, donde el padre Anton Kersehbauer – conocido como Antonio Cerezo– estaba oficiando misa, con la pretensión de acabar con su vida y destruir los objetos de culto, pero finalmente se retiraron.⁵⁹ Poco después llegó un grupo de marianos cristianos armados con lanzas y, tras comprobar que el padre estaba sano y salvo, se dirigieron al presidio para socorrer a los españoles. Finalmente, se dedicaron a perseguir y castigar a los sublevados. Sin embargo, la situación siguió siendo muy tensa. Ambas facciones se preparaban para un nuevo estallido de violencia. Éste se produjo cuando un grupo de indígenas del pueblo de Ritidian acabó con la vida del padre Téofilo de Angelis, que se ocupaba de su evangelización. A continuación, el líder de los sublevados envió un mensaje a Saipán para acabar con la vida de los misioneros Agustín Strobach y Karl von Boranga – conocidos como Carlos Javier Calvanese y Carlos Borangan o Juan Bautista Pérez de Calatayud–. Sin embargo, éstos habían sido avisados por el viceprovincial Gerardo Bouvens de que su vida corría peligro.

Mientras tanto, en julio los nativos de Guam atacaron de nuevo a los españoles, y saquearon la casa y la iglesia de la Compañía de Jesús. Los rebeldes alentaron a los pueblos del litoral a levantarse contra los colonizadores, por lo que los soldados del presidio se vieron

⁵⁸ Alexandre Coello de la Rosa, “Colonialismo y santidad...” (2010), p. 26.

⁵⁹ Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, nn. 811-812.

obligados a resistir nuevos ataques. Debido a la situación extrema, los misioneros jesuitas Tomás Cardeñoso, Basilio Lerú, Lorenzo Bustillos, Juan Tilpe y Juan de Ahumada llegaron a tomar las armas. Por su parte, los nativos esperaban la oportunidad de dar un golpe final frente a las mermadas fuerzas españolas, pero sus intentos fueron frustrados repetidamente. Sin embargo, la revuelta continuaba, y el presidio de Agaña se encontraba aislado. El sargento mayor Juan de Quiroga se encontraba en Saipán con un importante contingente de soldados, pero desconocía lo que estaba ocurriendo en la isla de Guam. Los intentos de avisarle habían fracasado por diversas circunstancias. Los nativos acabaron con la vida de los padres Strobach y Borangan y con la de algunos soldados de la expedición de Quiroga en las islas del norte y Tinian. A continuación, se dirigieron a Saipán para acabar con la vida del propio sargento, pero su plan fracasó. Finalmente, Quiroga recibió noticias de Guam, y se le pidió que regresara de inmediato para acabar con la revuelta.

El 23 de noviembre de 1684 desembarcaron en Agaña veinte soldados, tras cuatro meses de levantamiento general de las islas. A partir de entonces, los españoles consiguieron acabar paulatinamente con la sublevación. La llegada de José de Quiroga aterró a muchos nativos de Guam, que huyeron a las islas vecinas. El sargento lideró algunas expediciones de castigo, quemando pueblos y reduciendo a los nativos en nuevos pueblos a la manera española. En este proceso de transformación fue fundamental la labor de los jesuitas como agentes coloniales.⁶⁰ Sin embargo, la situación no era en absoluto idílica. En 1686 el galeón que debía partir de Manila en dirección a Acapulco suspendió su viaje, debido a la presencia de piratas.⁶¹ Esto provocó una vez más la escasez de provisiones en las Marianas. A esto se sumó la reacción contra las reformas que el sargento Juan de Quiroga pretendía establecer entre la guarnición, lo que encendió los ánimos hasta el punto que en 1688 un grupo de amotinados le encarceló. El padre Bouvens tuvo que intervenir y acabó convenciendo a los sediciosos para que liberaran a Quiroga. En junio de 1689 llegó el socorro anual al puerto de Umatac. Además, en el navío llegaron ocho nuevos jesuitas: los padres Joaquín Asin, Felipe Muscati, José Hernández, Johan Schirmeisen y García Salgado, y los hermanos coadjutores Miguel Escolano, Alonso Marín y Miguel Suazo. Con estos nuevos refuerzos, la Compañía continuó su labor de evangelización y colonización en las Marianas.⁶²

⁶⁰ Alexandre Coello de la Rosa, “Colonialismo y santidad...” (2010), pp. 26-36.

⁶¹ Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, n. 777.

⁶² Lorenzo Bustillos, “Relación del Estado y Progressos de la Misión de las Islas Marianas desde Mayo pasado de 89 hasta el de 90”, ARSI, Philipp. 14, f. 76r. Según el catálogo de 1690, había entonces catorce padres y cuatro hermanos en la misión de las Marianas, ARSI, Philipp. 14, f. 89r.

En 1690, el gobernador Esplana tuvo que hacer frente a una situación difícil. El galeón *Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza* naufragó con el socorro de las Marianas, del que apenas se pudo rescatar una parte. Desembarcaron cerca de doscientas personas, entre ellas un grupo de franciscanos y seis jesuitas.⁶³ Así, el contingente que quedó en tierra era tan numeroso que amenazaba con agotar las provisiones existentes, ya de por sí escasas, lo que generó algunas tensiones. Sin embargo, lo cierto es que la llegada de estos nuevos contingentes abrió nuevas perspectivas de conquistas, pues los jesuitas ya se habían planteado iniciar una nueva campaña de evangelización hacia las islas del norte, pero hasta entonces no contaban con los refuerzos suficientes para ello. La situación fue degradándose hasta tal punto que un grupo de ochenta hombres planeó apoderarse del patache que estaba previsto que llegara a principios de agosto de 1690. Con las armas que traía pretendían hacerse con el control del presidio para poder huir de las islas. Sin embargo, finalmente el plan fue descubierto por dos de los conjurados que se confesaron a los jesuitas. El gobernador procedió entonces a detener a algunos de los líderes de la conspiración, les juzgó de forma sumaria y los condenó a muerte.

Así pues, después de siete años de guerras, parecía que las islas Marianas habían quedado pacificadas y sometidas a la soberanía española. Sin embargo, aún quedaban algunos focos de resistencia en las islas vecinas a Guam. A finales de 1690 se prepararon dos nuevas misiones dirigidas a pacificar las islas del norte, donde aún había guerras y sublevaciones que podían poner en peligro la continuidad de la misión.⁶⁴ El gobernador Esplana, muy a su pesar, tuvo que encabezar una nueva expedición, en la que iban los padres Tomás Cardeñoso y Matías Cuculino, que acabó por regresar a Guam sin alcanzar sus objetivos. A partir de 1695, el gobierno implantó la política de concentrar a los habitantes de las pequeñas islas en las principales de Guam, Rota y Saipan, donde podían ser mejor vigilados. Esto puso freno a las revueltas de los años precedentes, y desde entonces la evangelización avanzó inexorablemente, de manera que en la década de 1740 el paganismo casi había desaparecido por completo.

⁶³ “Relación del estado y progresos de la misión y cristiandad de las islas Marianas desde mayo de 1690 hasta 1691”, *Colección Pastells*, AHSIC, FILPAS 64, ff. 32r-32v.

⁶⁴ “Relación del estado y progresos de la misión y cristiandad de las islas Marianas desde mayo de 1690 hasta 1691”, *Colección Pastells*, AHSIC, FILPAS 64, f. 46v.

4.- Problemas con las autoridades civiles y eclesiásticas

Paralelamente al tranquilo crecimiento y la bonanza de las misiones a los que hemos hecho referencia en apartados anteriores, en la segunda mitad del siglo XVII la Compañía de Jesús en Filipinas se vio envuelta en algunos asuntos delicados con las autoridades civiles y eclesiásticas. En 1663, el gobernador Sabiniano Manrique de Lara fue sucedido en el cargo por Diego de Salcedo. Su gestión fue muy discutida, y se le acusó de estar involucrado en numerosas corruptelas destinadas a enriquecerse a costa del comercio del galeón. En la noche del 9 al 10 de octubre de 1668 el comisario de la Inquisición, el agustino fray José de Paternina, irrumpió en el palacio del gobernador y se lo llevó prisionero. No se conocen exactamente las causas que le llevaron a actuar así, pero parece ser que se sentía respaldado por los manileños, cansados ya del gobernador. Éste fue acusado de herejía, pero la verdadera razón de su detención quedó patente cuando el comisario Paternina procedió a la confiscación de los bienes del gobernador, que ascendieron a casi medio millón de pesos.

Al mismo tiempo, el oidor don Juan Manuel de la Peña Bonifaz ocupó el edificio gubernamental y declaró vacante el puesto de gobernador. A continuación, se proclamó gobernador y capitán general interino. Los otros dos oidores –Francisco Coloma y Francisco de Montemayor– y el fiscal Francisco Corvera no aceptaron esta situación, pero al no poder reunirse en el edificio de la Audiencia por miedo a ser detenidos, se instalaron en el Colegio de Manila (16 de octubre de 1668). El rector Javier Riquelme se mostró muy reacio a esta medida, pero finalmente se le convenció de que actuaban en nombre del rey. El provincial Javier Solana fue más allá, y dio permiso a los padres para que ayudaran a los oidores a reclutar para su causa a los ciudadanos más influyentes de Manila. El propio provincial, acompañado por el padre Tiburcio de Cifuentes, se reunió con el autoproclamado gobernador y le invitó a una reunión en el colegio para intentar regularizar la transferencia de poder. Éste le recriminó haber dado asilo a los otros oidores y amenazó con arrasar el colegio, pues contaba con el apoyo de las tropas de la ciudad. Los oidores intentaron un nuevo acercamiento Juan Manuel de la Peña Bonifaz, y enviaron al padre Jerónimo de Ortega a negociar con él. Sin embargo, tuvo el mismo éxito que el provincial Solana. Cuando regresó, el colegio estaba rodeado por las tropas del gobernador. El sitio duró poco, ya que al día siguiente el oidor Francisco Coloma abandonó el edificio discretamente tras una breve reunión con su mujer, y ahí acabó la resistencia. De la Peña Bonifaz prometió que aquellos que salieran del colegio pacíficamente serían respetados. Sin embargo, la noche del 17 al 18 de octubre arrestó al oidor Francisco de Montemayor y lo expulsó de la ciudad. A

continuación se llevaron a cabo algunos arrestos de ciudadanos simpatizantes de los dos oidores “rebeldes”. El fiscal Corvera, a quien se le permitió seguir ejerciendo, continuó protestando por estos arrestos, pero en vano.

En julio de 1669 llegó la noticia de que el nuevo gobernador Manuel de León había desembarcado en Palapag. Al enterarse, Juan Manuel de la Peña Bonifaz se refugió en una iglesia, donde murió poco después. El antiguo gobernador Diego de Salcedo, que seguía preso, fue enviado a México para ser juzgado por la Inquisición (1670), pero murió en el viaje. Aun así, su caso fue visto por el Santo Oficio, y se declaró que había sido ilegal e injustamente detenido (1671). El comisario Paternina fue detenido por ello y enviado a México para ser juzgado (1672), pero también murió en alta mar.⁶⁵

Además de la implicación en estos eventos de índole civil, la Compañía de Jesús se vio enfrentada a las autoridades eclesiásticas, en especial al arzobispo de Manila fray Felipe Pardo. Ejercía el cargo desde 1677, aunque su trayectoria en Filipinas era ya dilatada. Desde su llegada a las islas en 1648, había enseñado filosofía y teología en el Colegio de Santo Tomás, y había ocupado diversos cargos de responsabilidad en el seno de la orden dominica, entre ellos el de provincial. Con su llegada a la sede manileña, se inició un periodo de conflictos jurisdiccionales entre la Iglesia y el Estado en el archipiélago de Filipinas.

El enfrentamiento directo entre los jesuitas y el arzobispo Pardo fue precedido por el antiguo conflicto entre los colegios de San José y Santo Tomás y la cuestión de cuál de los dos debía tener la precedencia en los actos públicos. Este episodio se insertaba en la disputa secular entre jesuitas y dominicos por la preeminencia y el dominio de los estudios universitarios, especialmente en el ámbito hispánico, además de otras cuestiones como la controversia de la gracia o el probabilismo.⁶⁶ En 1646, durante las exequias en Manila de Isabel de Borbón, esposa de Felipe IV, el maestro de ceremonias dio precedencia al Colegio de San José sobre el Colegio de Santo Tomás. El rector, fray Francisco de Paula, se quejó ante la Audiencia, alegando que el colegio de San José no tenía derecho a preceder al de Santo Tomás en actos públicos. Santo Tomás tenía al rey como patrón, como demostraba una cédula de 23 de noviembre de 1623; por lo tanto, al ser un colegio real, debía tener

⁶⁵ “Relación de los sucesos del año de 1668 en las islas Philipinas”, Manila, 14 de enero de 1669, ARSI, Philipp. 12, ff. 42r-47v; “Breve compendio de mayor Relación de las cosas sucedidas en las Islas Filipinas el año de 1668”, ARSI, Philipp. 12, ff. 40r-40v; Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, nn. 693-694.

⁶⁶ Teófanes Egido (coord.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Ambos Mundos, 2004, pp. 96-101, 171-178, 214-216 y 227-231; Vicente Beltrán de Heredia, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, Salamanca, CSIC, 1968; José Sagüés, “La suerte del Bañecianismo y del Molinismo”, *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 18/34-35, 1960 (Ejemplar dedicado a: *Collectanea Theologica. Al R.P. Joaquín Salaverri, S.I. en el cincuentenario de su vida religiosa*), pp. 391-432;

precedencia sobre otros que no tuvieran la misma distinción. El rector de San José, por su parte, consideraba que el patronazgo real expresado en la cédula no tenía más peso que el patronazgo universal de la Corona sobre todas las instituciones educativas que reconocía. Este reconocimiento de San José estaba implícito en documentos anteriores a la cédula de los dominicos: en el permiso otorgado en 1601 por el gobernador Francisco Tello de Guzmán para abrir un colegio, y en dos cédulas de 1608 y 1614. Así pues, al tener ambos colegios el mismo grado de favor real, había que remitirse a la antigüedad para determinar la precedencia, por lo que en este caso el colegio de San José era la institución más antigua. La Audiencia falló a favor del colegio de San José el 16 de mayo de 1647, y la sentencia fue confirmada tras un recurso el 29 de julio del mismo año.

Poco después, llegó a Manila una bula del Papa Inocencio X de 20 noviembre 1645 por la cual se permitía al Colegio de Santo Tomás otorgar grados en artes y teología. El 7 de agosto de 1647, el rector del Colegio de Santo Tomás, fray Martín Real de la Cruz, presentó este documento a la Audiencia, y pidió que se prohibiera al Colegio de Manila otorgar grados académicos, basándose en que cualquier autorización que hubiera tenido para hacerlo quedaba anulada por la erección de Santo Tomás en universidad pontificia. La Audiencia ordenó entonces al rector de San José, el padre Francisco Colín, que suspendiera las ceremonias de graduación que iban a tener lugar y que respondiera a las alegaciones de fray Martín. Colín consideraba que el poder de conceder grados tanto a jesuitas como a estudiantes externos había sido otorgado por la Santa Sede a los colegios de la Compañía en general en 1552, a los de Indias en 1621, y al Colegio de Manila en particular en 1634. Todos los documentos papales que concedían estos privilegios habían recibido el consentimiento de la Corona, y habían sido aplicados por los gobernadores de Filipinas. La bula de Inocencio X no anulaba este derecho, al contrario, se explicitaba que el privilegio otorgado a Santo Tomás se hacía sin perjuicio de los derechos de terceras partes.

Pese a los argumentos del padre Colín, la Audiencia interpretó la bula de Inocencio X a favor de los dominicos, y determinó que el colegio de San José sólo podría conceder grados a sus propios miembros (es decir, escolares jesuitas), a estudiantes pobres (que no pudieran pagar las tasas de graduación) y a estudiantes solventes que la Universidad de Santo Tomás rechazara graduar. Sin embargo, los oidores rechazaron la petición de que Santo Tomás fuera considerada universidad real, ya que no era una fundación real.

Esta sentencia no satisfizo a ninguna de las partes, y ambas recurrieron al Consejo de Indias. Además, el colegio de Santo Tomás recurrió la sentencia de la Audiencia de Manila de 1647 que le concedía el derecho de precedencia al colegio de San José. El 12 de agosto de

1652 el Consejo revocó la sentencia de la Audiencia, y estableció que ambos colegios podían otorgar grados. Por otro lado, reconoció la preeminencia del colegio de San José en virtud de su mayor antigüedad. A petición de los dominicos, el Consejo de Indias revisó la sentencia y la confirmó en noviembre. Por su parte, el procurador de la provincia jesuita de Filipinas, Miguel Solana, pidió al rey que otorgara a esta declaración administrativa y judicial la fuerza de una orden ejecutiva, lo que le fue concedido en marzo de 1653. Así pues, tan pronto como se recibió en Manila la resolución del caso, el provincial de la Compañía, presentó la orden ejecutiva al gobernador Manrique de Lara, y pidió que le fuera notificada oficialmente al rector y a la facultad del Colegio de Santo Tomás.

El asunto pareció cerrarse en ese momento, pero en la década de 1680 volvió a reabrirse. A estas alturas, sin embargo, la cuestión ya era más académica que otra cosa, pues rara vez coincidían ambas instituciones en dichos actos. En 1682 se recibieron diversas cédulas reales, una de ellas fechada en 1680, en la que el rey accedía a ser el patrón del Colegio de Santo Tomás. Los dominicos le dieron amplia publicidad a esta señal de favor por parte de la Corona: colocaron las armas reales sobre la puerta del colegio y celebraron una gran fiesta. Mientras se llevaban a cabo estas celebraciones, los jesuitas de San José cursaron una demanda en la Audiencia alegando que el rector de Santo Tomás, usando la concesión real como pretexto, daba por hecho en sus actos ceremoniales que ahora el colegio de los dominicos tenía precedencia sobre el de los jesuitas. Esto iba en contra de la cédula de 1653 que había zanjado la cuestión de la precedencia a favor del colegio de San José, por lo que se pidió que se hiciera cumplir dicha disposición. La Audiencia admitió la demanda y obligó a respetar dicha cédula. Esta resolución se publicó en toda la ciudad, lo que molestó a los dominicos, pues sospechaban que los jesuitas de San José habían tenido algo que ver en esta medida tan poco usual.

Poco después, un panfleto anónimo acusó a la Compañía de estar involucrada en operaciones mercantiles contrarias a sus votos. El arzobispo Pardo se tomó muy en serio estas acusaciones y llegó a confiscar parte de la carga de un galeón que pertenecía a los jesuitas. Fue difícil convencerle de que la carga de cera era para abastecer a los colegios de Nueva España y las islas Marianas, y finalmente el obispo de Cebú, su hermano de orden fray Pedro de Aguilar, consiguió persuadirle de que no fuera más allá en este asunto. Al mismo tiempo, el arzobispo Pardo encontró otro modo de enfrentarse a la Compañía, a través del padre Jerónimo de Ortega. Un cura secular, Nicolás Cordero, murió dejando al padre Ortega como ejecutor de su testamento, que incluía algunos fideicomisos. Las *Constituciones* de la Compañía eran contrarias a que los jesuitas se inmiscuyeran en asuntos seculares de este tipo,

y para aceptar un encargo de esta naturaleza debían obtener el permiso del General. No se sabe si Ortega obtuvo dicho permiso, pero lo cierto es que aceptó el encargo de ejecutar el testamento de Nicolás Cordero. Debido a una disputa legal que incluía a la Audiencia y al arzobispo Pardo, el padre Ortega se vio enfrentado a éste último, y en marzo de 1683 fue excomulgado.

En este contexto, el enfrentamiento entre Audiencia y arzobispo se recrudeció, y el 28 de marzo del mismo año se decretó el arresto y exilio de fray Felipe Pardo.⁶⁷ El enfrentamiento continuó incluso con el arzobispo fuera de circulación. En mayo de 1684 se condenó al destierro a varios dominicos, acusados de perturbar el orden público. En agosto llegó el nuevo gobernador don Gabriel Curuzealegui y, tras tomar posesión de su cargo, decidió intentar enderezar la situación. Su primera decisión fue llamar al arzobispo Pardo de su exilio, pese a la oposición de la Audiencia. Éste regresó de manera triunfal a Manila, y una vez instalado de nuevo en su sede, excomulgó a los oidores, al fiscal y al exgobernador Juan de Vargas (1678-1684). El gobernador Curuzealegui se vio entonces en una difícil situación para gobernar, ya que todos los componentes de la Audiencia estaban inoperativos. Sin embargo, finalmente consiguió convencer al arzobispo para retirarles la pena a todos excepto a Vargas.

En cuanto a la Compañía, este asunto se saldó con algunas consecuencias contrarias a sus intereses. El padre Jerónimo Ortega fue elegido procurador en la congregación provincial de 1681; partió hacia Europa durante el exilio del arzobispo Pardo y murió en alta mar. Tras el regreso del arzobispo, se presentaron dos querellas contra la Compañía. Una de ellas fue interpuesta por algunos ciudadanos destacados del pueblo de Cainta, que querían que el párroco jesuita fuera sustituido; la otra por los agustinos, quienes denunciaban que el jesuita destinado en la hacienda de Jesús de la Peña, que se encontraba en los límites de dos parroquias agustinas, les estaba usurpando las funciones de pastor. En ambos casos, las resoluciones fueron contrarias a la Compañía. En 1688 la Audiencia obligó a derruir la iglesia jesuita construida en Jesús de la Peña, y el gobernador Curuzealegui aprobó la propuesta del arzobispo Pardo de que Cainta fuera entregada a la administración espiritual de los agustinos.⁶⁸

⁶⁷ Para todo este episodio, vid. *Ibíd.*, Libro IV, Cap. XVI, nn. 771-789: “Competencias en Manila entre la Jurisdicción Eclesiástica y Real. Estrañan al Ilustrísimo Señor Arzobispo D. F. Phelipe Pardo y se refieren otras inquietudes y sucesos varios de estos tiempos”.

⁶⁸ Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, n. 779.

4.1. De misioneros a párrocos. La cuestión de la visita episcopal

Pese a todas estas tribulaciones, el mayor problema que se le planteó a la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús fue qué hacer con las misiones que se habían convertido en parroquias. Era un problema antiguo, pero que cobró una nueva importancia debido a acontecimientos recientes. Las granjas que el padre Antonio Sedeño había comprado en la orilla norte del río Pasig a finales del siglo XVI para sustento del Colegio de Manila se habían convertido en la floreciente parroquia de Santa Cruz. Al principio, el distrito pertenecía a la parroquia secular de Quiapo, pero en 1619 el párroco pidió a la Compañía que se hiciera cargo de la administración espiritual de los arrendatarios de sus tierras, que habían aumentado hasta incluir los distritos de Mayhaligi y Santa Cruz. En 1634 otro párroco de Quiapo pidió que los jesuitas se hicieran cargo también de todos los filipinos y chinos de los distritos mencionados, además del de Isleta, la pequeña isla en el centro del río Pasig. Es más, pidió que, ya que los párrocos diocesanos de Quiapo no sabían chino y los jesuitas de Santa Cruz sí, los sangleyes del distrito, aunque siguieran viviendo allí, fueran considerados parroquianos de Santa Cruz. El gobernador interino Juan Cerezo de Salamanca aprobó esta petición. Hacia 1635, el gobernador Sebastián Hurtado de Corcuera, muy cercano a la Compañía, transfirió toda la parroquia de Quiapo a los jesuitas. El clero diocesano recurrió esta medida, y por cédulas de 1639 y 1645 se ordenó que la Compañía restituyera Quiapo al clero secular, cosa que se ejecutó sin objeciones.

En los años siguientes Santa Cruz se convirtió, bajo la supervisión de los jesuitas, en una parroquia bien organizada y próspera, principalmente habitada por sangleyes y mestizos chinos. Debido a esto, los padres allí empleados debían tener un buen conocimiento de la lengua china, igual que los dominicos a cargo de las parroquias similares de Binondo y el Parián. Por esta razón, las autoridades acostumbraban a instalar a los chinos cristianos de Manila en una de estas tres parroquias. En 1648, el gobernador Diego Fajardo ordenó que los sangleyes que trabajaban en las granjas y plantaciones de la orilla norte que no estaban adheridos a ninguna parroquia fueran considerados parroquianos de Santa Cruz. En 1666, el arzobispo fray Miguel de Poblete dividió definitivamente la población china de Manila entre las dos parroquias de los dominicos y la de los jesuitas. Con el tiempo, los párrocos de Quiapo se mostraron cada vez más en contra de estas medidas.

En 1670, a instancia de don Juan de Rueda, párroco de Quiapo, el capítulo catedralicio de Manila se dirigió a la Reina Regente, reclamando que en las cédulas de 1639 y 1648 no sólo se devolvía la parroquia de Quiapo al clero secular, sino que también se le entregaba la

de Santa Cruz, cosa que no se había ejecutado. La reina remitió la disputa a las autoridades locales, y en 1673 el arzobispo fray Juan López falló a favor del capítulo catedralicio. La Corona confirmó su decisión en 1675. Los jesuitas recurrieron entonces el fallo ante el Consejo de Indias, que en 1678 revocó la decisión del arzobispo. Este decreto fue publicado por el gobernador Juan de Vargas en 1684.⁶⁹ El arzobispo Felipe Pardo no se opuso a esta decisión, pero decretó que ningún converso chino pudiese ser bautizado ni ningún cristiano chino pudiese confesarse a menos que primero hubiera sido examinado por los párrocos dominicos de Binondo y el Parián. También prohibió a los jesuitas llevar a cabo misiones populares en su archidiócesis. Además, retiró la administración de una parte de la isla de Mindoro, que el provincial Juan Andrés Pallavicino había aceptado ante la insistencia del gobernador Vargas. Por otro lado, como ya se ha comentado, el arzobispo transfirió las parroquias de Jesús de la Peña y Cainta a los agustinos en 1688.

A todo esto se sumó la decisión de los obispos filipinos en 1686-1687 de intentar imponer a los religiosos regulares la visita pastoral, que generó una situación similar a la que se había producido en México en la década de 1640 con el obispo Juan de Palafox y Mendoza. En lo que se llamaba por entonces el proceso de secularización, retiró el control de algunos de sus establecimientos a los franciscanos y los convirtió en parroquia del clero secular, a los que favoreció en su formación con la fundación de colegios episcopales. Palafox pretendía acabar con el predominio de las órdenes religiosas en el seno de la Iglesia americana, que pretendía sustituir por la autoridad de los obispos, auxiliados por el clero secular. En este proceso, consideraba a los jesuitas los principales enemigos de sus derechos jurisdiccionales. Esta hostilidad la manifestó en tres cartas que publicó dirigidas al papa Inocencio X –conocidas por ello como “Inocencianas”– en 1645, 1648 y 1649, en la última de las cuales llegó a pedir la supresión de la Compañía de Jesús.⁷⁰

⁶⁹ *Ibid.*, nn. 225-228.

⁷⁰ Teófanos Egido (coord.), *Los jesuitas...*, pp. 189-192; José Ignacio Tellechea Idígoras, “Coordenadas históricas, políticas y religiosas del siglo XVII en que vivió el obispo don Juan de Palafox”, en VVAA, *El Venerable obispo Juan de Palafox y Mendoza. Semana de estudios histórico-pastorales y de espiritualidad (2-7 agosto 1976)*, Soria, Confederación Española de Cajas de Ahorros, 1977, pp. 24-38; José Eduardo Castro Ramírez, *Palafox, su pontificado en Puebla, 1640-1649*, Puebla de los Ángeles, Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Puebla, 2000; Montserrat Galí Boadella (coord.), *La pluma y el báculo: Juan de Palafox y el mundo hispano del seiscientos*, Puebla de los Ángeles, Universidad Autónoma de Puebla, 2004; Cayetana Álvarez de Toledo, *Juan de Palafox: obispo y virrey*, Madrid, Marcial Pons, 2011.

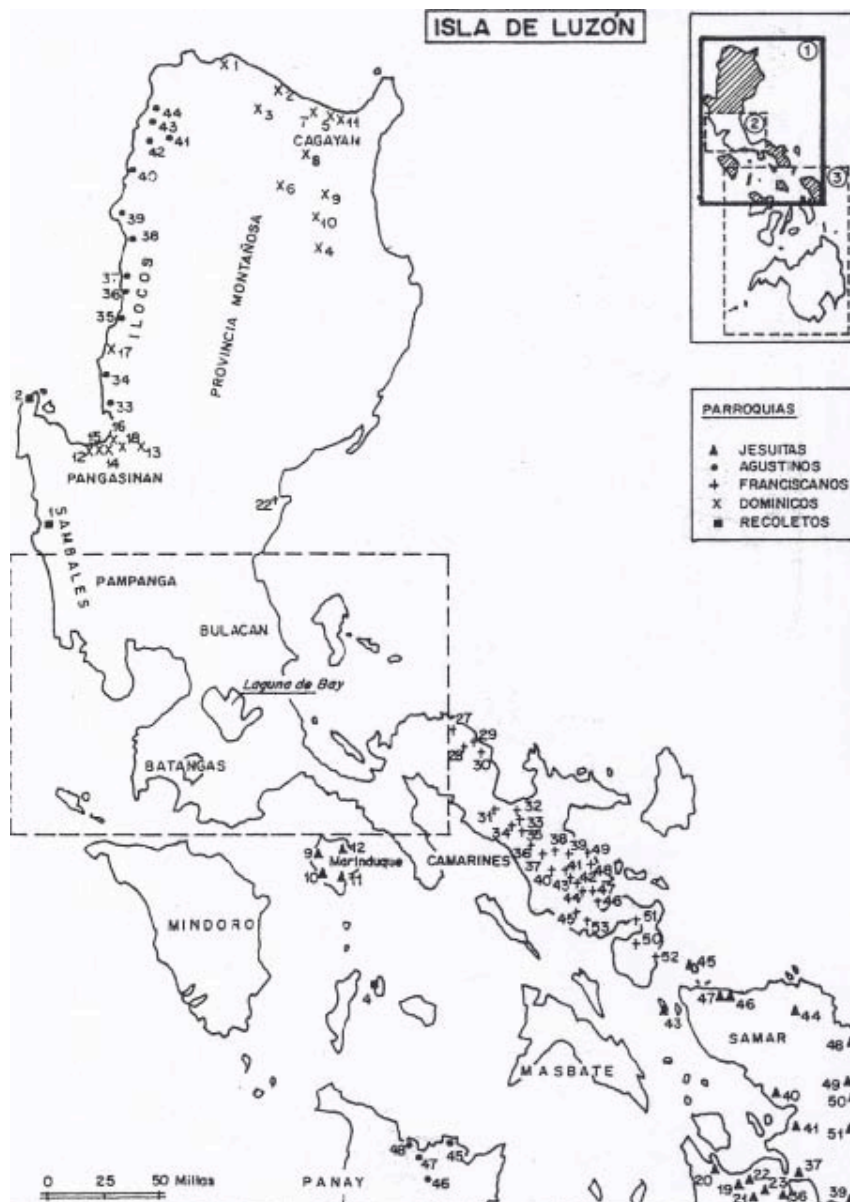


Figura 21. Las misiones de las diferentes órdenes religiosas hacia 1655 en la isla de Luzón
Fuente: Lucio Gutiérrez, *Historia de la Iglesia en Filipinas (1565-1900)*, Madrid, MAPFRE, 1992, p. 49.

Quizá recordando estos enfrentamientos, el general Tirso González se tomó muy en serio la situación que se planteó en Filipinas. La visita episcopal como la planteaban los obispos filipinos privaría a los superiores de la Compañía de la libre disposición de sus súbditos, que era una de las bases del funcionamiento del Instituto ignaciano. Claudio Acquaviva había adoptado la misma postura, por lo que el nuevo General sólo estaba reafirmando una antigua política de la Compañía. Después de pedir la opinión de los jesuitas de Filipinas y dilatar la decisión, en 1690 pidió al procurador Alejo López (elegido en la XIII congregación provincial de 1687 junto al padre Antonio Jaramillo) que escribiera detalladamente las razones que se habían dado a favor y en contra de abandonar las

parroquias y misiones en Filipinas, ante la negativa a ser visitados por el clero secular.⁷¹ Se habían propuesto cuatro posibilidades de acción: abandonar todas las parroquias y misiones (los colegios y residencias no se ponían en cuestión); abandonar las Bisayas y mantener la zona de tagalos; abandonar tagalos y retener las Bisayas; mantener todas las misiones. Por su parte, el padre Jaramillo no estaba de acuerdo con lo expuesto por el padre López, por lo que al llegar a Roma –previo paso por Madrid para tratar asuntos relacionados con el caso del exilio del arzobispo Pardo– escribió un memorial refutando punto por punto lo escrito por su compañero procurador.⁷² También expresaron su parecer en diversas cartas los padres José de Velasco (rector de Cebú), Mauricio Perera (rector de Arévalo) Eugenio Bautista Sornosa, (viceprovincial de las Bisayas), y Cristóbal de Miralles (que había sido rector de diversas residencias de Bisayas).⁷³

Finalmente, el General Tirso González decidió que la Compañía abandonaría las misiones de las que se había encargado hasta entonces. Esta decisión fue transmitida a la Corona a través de un largo memorial redactado por el padre Antonio Jaramillo y publicado en 1691, donde se relataban todos los enfrentamientos con el arzobispo Felipe Pardo:

“La súplica es sobre la Doctrinas de Filipinas, las quales la Compañía de Jesús, con reverente humildad postrada a vuestros Reales pies por orden de su Preósito General Thyrso Gonçález, y por mi medio en nombre de dicho Preósito General, y de la Provincia de Filipinas, ofrece a V. Magestad, para que a quien fuere servido las encomiende, contestando claramente dicha Compañía de Jesús, no tiene derecho alguno a perpetuarse en ellas, y que si hasta aquí las ha tenido, es porque V. Magestad la ha favorecido, continuando en esto las mercedes con que sus progenitores la han honrado: y assimismo dicha Compañía de Jesús confiessa que por averle V. Magestad encargado dichas Doctrinas, ha recibido el beneficio y honra singular de aver hecho V. Magestad confiança y cuydado en materia tan grave, como es la Predicación del Evangelio, Conversión de los Indios y salvación de sus almas, quedándole en esta dexación de Doctrinas el consuelo de volver a V. Magestad la Compañía Christiano y Católico el depósito, que casi del todo V. Magestad le entregó Idólatra, y Gentil en muchos Pueblos de las mismas Filipinas, donde los de la Compañía no entraron en los trabajos de otros, ni edificaron sobre cimiento ageno, sino que por sí mismos, ayudados de la gracia de Dios, abrieron

⁷¹ “Parecer del P. Alexo López sobre si conviene o no el que la provincia de Philipinas dexé las doctrinas que tiene a su cargo en aquel reino”, 1690, ARSI, Philipp. 12, ff. 138r-150v.

⁷² “Sobre el ser curas de indios en varias partes de Philipinas los de la Compañía de Jesús”, ARSI, Philipp. 12, ff. 167r-182v.

⁷³ “Traslado de una carta del P. Joseph de Velasco, rector del Collegio de Zebú, que rector assido de la Residencia de Catbalogan y ministro de otros pueblos en Pintados tocante a las misiones de Bisayas”; “Carta tocante a las misiones de Bisayas del P. Muricio Perera, rector del Colegio de Arévalo, y assido superior de la residencia de Catbalogan y ministro de otros pueblos de Bisayas”, ARSI, Philipp. 12, ff. 183r-187v.

nuevos caminos a la Fé en las incultas selvas y malezas de aquella Gentilidad. Y porque dexado el cuydado y administración de dichas Doctrinas, es preciso sobren varios Religiosos de los que oy se ocupan en ellas, no teniendo más que cinco Colegios, y de esos, los quatro muy cortos, pues cada uno dellos tiene dos o tres Sacerdotes, fuera del Colegio de San Ignacio, donde suele aver unos diez y seis, con los Hermanos que a este número de Sacerdotes compete, ni teniendo medios la Compañía para sustentar los Religiosos que en aquellas Islas sobrasen, suplica a V. Magestad se sirva de dar la con digna providencia, para que algunos dellos o passen a la China o a las Marianas, o al Reyno de la Nueva-España, o a sus Provincias, de donde salieron, y donde puedan servir a Dios y a V. Magestad, sin los rezelos e inconvenientes que obligan a ofrecer a V. Magestad dichas doctrinas”.⁷⁴

El Rey rechazó esta renuncia de la Compañía a sus parroquias, y los jesuitas se quejaron por tener que permanecer en ellas contra su voluntad. Al mismo tiempo, las demás órdenes religiosas estaban teniendo sus propios problemas con el arzobispo Pardo. En 1686 y 1687 se les informó que a partir de entonces debían someter a la aprobación del clero secular todos los nombramientos en sus parroquias y misiones. Esta decisión acabó de convencer a las órdenes religiosas de que debían actuar juntas para defender sus derechos y privilegios, que estaban siendo amenazados. Aunque con la muerte del arzobispo fray Felipe Pardo en 1689 el proyecto de la visita episcopal pareció detenerse, las órdenes religiosas tenían la sensación que esta cuestión volvería a abrirse tarde o temprano. Así pues, el 5 de mayo de 1697 los representantes de las diversas órdenes se reunieron en el convento de los agustinos y firmaron un acuerdo.⁷⁵ Se comprometían a que, cuando un breve papal o una real cédula afectara a las diversas órdenes en su ejecución, éstas deberían reunirse y decidir, mediante votación, qué curso de acción deberían seguir. Lo mismo ocurriría en cuanto a las disposiciones de las autoridades civiles de Filipinas. Respecto a la visita episcopal, se comprometían a que si alguna vez un obispo quería llevar a cabo una visita total o parcial, se opondrían a ella. Si el obispo en cuestión seguía adelante, todas las órdenes renunciarían a sus parroquias y misiones. Por otro lado, si una orden renunciaba a alguna parroquia o misión, ninguna otra orden la aceptaría sin el consentimiento de quien la dejaba. Lo mismo ocurriría

⁷⁴ Antonio Jaramillo, *Memorial al Rey Nuestro Señor, por la Provincia de la Compañía de Jesús de las Islas Filipinas, en satisfacción de varios escritos, y violentos hechos, con que a dicha Provincia ha agraviado el Reverendo Arzobispo de Manila don fray Felipe Pardo del Orden de Santo Domingo*, [Madrid, 1689], p. 133.

⁷⁵ Gesù 1465, cit. por Horacio de la Costa, *The Jesuits...*, pp. 524 y 670 (nota 10). Los firmantes fueron: por los dominicos, el provincial Juan de Santo Domingo; por los franciscanos, el provincial Alonso de Zafra; por los jesuitas, Silvestre Navarro, viceprovincial; por los recoletos, el provincial José de Santa María; y por los Hermanos de San Juan de Dios, el provincial Manuel de San Román.

si la renuncia era forzada. Por último, todas las disputas entre los firmantes se resolverían en adelante mediante arbitraje.

Poco después de firmarse esta concordia, las órdenes religiosas de Filipinas gozaron de la ocasión para poner en práctica su nuevo acuerdo. En septiembre de 1697 llegó a Manila el nuevo arzobispo, fray Diego Camacho y Ávila. Un mes después de su llegada anunció su intención de llevar a cabo una visita de todas las parroquias de su archidiócesis y, pese a las protestas de las órdenes, empezó por la parroquia de San Gabriel, administrada por los dominicos. Inmediatamente, los superiores de las diferentes órdenes renunciaron a sus parroquias y misiones y se lo notificaron al gobernador, don Fausto Cruzat. El arzobispo comenzó a nombrar sucesores temporales, pero rápidamente se quedó sin efectivos para ocupar las vacantes. Ante esta situación, suspendió la visita dos días antes de Navidad y restituyó las parroquias a las órdenes religiosas, aunque amenazó a los provinciales de que informaría de la situación a la Santa Sede.⁷⁶

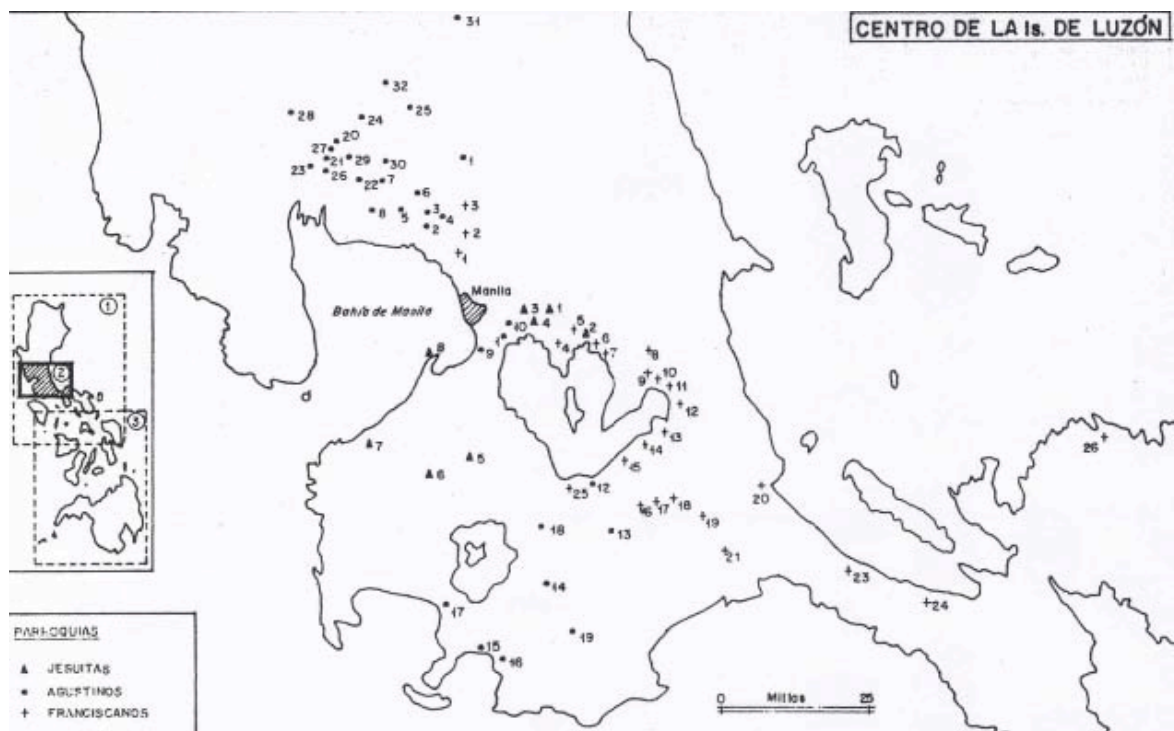


Figura 22. Las misiones de las diferentes órdenes religiosas hacia 1655 en el centro de la isla de Luzón
Fuente: Lucio Gutiérrez, *Historia de la Iglesia en Filipinas (1565-1900)*, Madrid, MAPFRE, 1992, p. 60.

⁷⁶ Horacio de la Costa, *The Jesuits...*, pp. 525-526.



Figura 23. Las misiones de las diferentes órdenes religiosas hacia 1655 en la zona centro-sur de Filipinas
 Fuente: Lucio Gutiérrez, *Historia de la Iglesia en Filipinas (1565-1900)*, Madrid, MAPFRE, 1992, p. 53

En 1698 las órdenes enviaron dos procuradores para defender su causa en Madrid y Roma. El clima en la Corte hispánica era muy favorable al arzobispo, por lo que ambos procuradores decidieron permanecer allí, y encargaron al jesuita Juan de Irigoyen que actuara en su nombre ante la curia papal. La decisión final llegó a Filipinas en enero de 1705, cuando una comisión especial estableció que las autoridades eclesiásticas del archipiélago tenían el derecho a visitar las parroquias en lo que se refería al bienestar de las almas y a la administración de los sacramentos. Así pues, la renuncia a las parroquias y misiones por parte de las órdenes religiosas sería castigada. De esta manera, los superiores de las diferentes órdenes no tuvieron más remedio que acatar la decisión, y la cuestión quedó zanjada.

* * *

Como hemos tenido ocasión de ver a lo largo de este capítulo, se puede considerar que a finales del siglo XVII la Compañía de Jesús se había consolidado plenamente en Filipinas, asentándose sobre las bases puestas ya en el periodo anterior. Después de setenta y cinco años de presencia en el archipiélago, los jesuitas inauguraron la segunda parte del siglo con fuerza, sólidamente organizados y con un número respetable de efectivos que nutrían los colegios, residencias y misiones de las zonas de tagalos y de bisayas. Allí se continuó con la tarea de evangelización de los indígenas, que avanzó de manera constante y sin demasiados contratiempos, incluso introduciendo las misiones populares que, al parecer, dieron un nuevo impulso a la cristiandad de Manila y sus alrededores. En esta situación, la Compañía se vio con fuerzas de acometer un nuevo proyecto misionero a gran escala en las islas Marianas. El empeño personal del padre Diego Luis de Sanvitores permitió inaugurar esta misión. Los primeros años de la misma fueron muy difíciles debido a la resistencia de la población nativa, que se rebeló en diversas ocasiones (las llamadas guerras chamorras). La situación no fue sólo difícil para los misioneros, algunos de los cuales, incluido el propio Sanvitores, murieron a manos de los marianos, sino también para las propias autoridades coloniales. La misma presencia española en el pequeño archipiélago se vio comprometida, por lo que hubo que destinar hombres y recursos para poder controlar el territorio y acabar con la resistencia indígena. Y es que la colonia filipina no se podía permitir perder el control de las Marianas, pues pese a su escasez de recursos era un enclave estratégico por su papel en la ruta del Galeón.

Si la situación de las misiones, tanto en la zona de Luzón como en las Bisayas, fue más o menos tranquila y apacible, en Manila la Compañía de Jesús se vio envuelta en serios conflictos con las autoridades coloniales, especialmente las eclesiásticas. Después de haber superado en la época anterior un enfrentamiento con los dominicos por la rivalidad entre los colegios de San José y de Santo Tomás, ciertos acontecimientos volvieron a destapar este conflicto. Tras un largo pleito ante la Audiencia, la cuestión se saldó con un cierto aire de victoria a favor de la Compañía, que consiguió mantener la preeminencia del Colegio de San José sobre su rival dominico. Este fue un episodio más del secular enfrentamiento entre los hijos de san Ignacio y los de santo Domingo por la preponderancia en los estudios universitarios.

Por otra parte, los conflictos con el arzobispo fray Felipe Pardo causaron graves problemas a los jesuitas, que se vieron implicados en un fuego cruzado entre la sede manileña y la Audiencia. Sin embargo, el asunto más grave al que tuvo que hacer frente la Compañía, junto con el resto de órdenes religiosas, fue el de la visita episcopal. El arzobispo, en un

movimiento que recordó al regalismo del obispo de Puebla Juan de Palafox y Mendoza en la década de 1640, pretendió poner a los regulares bajo la autoridad episcopal. Esto causó una gran preocupación entre los miembros de la Compañía no sólo en Filipinas, sino incluso en Roma, donde el General Tirso González se tomó la situación muy en serio, llegando a involucrarse personalmente. Tras algunas consultas, todas las órdenes renunciaron a las parroquias que administraban en el archipiélago. Sin embargo, la Corona se puso de parte de los obispos, y el enfrentamiento se saldó con una victoria parcial del clero secular: las órdenes conservaron sus parroquias, pero se vieron obligadas a aceptar la visita en todo lo que se refería al bienestar de las almas y a la administración de los sacramentos.

Así pues, esta época fue un periodo de grandes contrastes, pues fue muy agitado en algunos aspectos y muy tranquilo en otros: hubo momentos de “calma” (la situación de las misiones) y momentos de “tormenta” (los enfrentamientos con las autoridades civiles y eclesiásticas). Pese a todo, en general el siglo finalizó de forma bastante favorable a los intereses de la Compañía de Jesús en Filipinas, y se entró en los que a la postre serían sus últimos años de existencia sin que nadie pudiera sospechar lo que se avecinaba.

Nuevas fronteras y expulsión **(1700-1768)**

En este último capítulo asistiremos a los años que la Compañía de Jesús empleó en Filipinas en el siglo XVIII. Fueron éstos tiempos apacibles, de una inusitada tranquilidad después de los sobresaltos sufridos a finales del siglo anterior. Las misiones en el interior del archipiélago siguieron expandiéndose poco a poco, llegando a territorios hasta entonces dejados al margen del proceso de evangelización. Por otro lado, se reemprendió la labor misional en la península de Zamboanga, en la isla de Mindanao. Ésta había sido abandonada en 1663, en tiempos de don Sabiniano Manrique de Lara. No fue hasta 1718 cuando los jesuitas pudieron regresar allí y restablecer la misión, después de muchos años pidiendo la autorización pertinente a la Corona. Pese a todo, esto no redujo el peligro de los ataques musulmanes sobre la zona de las Bisayas, por lo que hubo que tratar con los agresores, tanto en el plano militar como diplomático. Así, con el tiempo, se consiguió alcanzar una cierta estabilidad que permitiera a la Compañía llevar a cabo sus trabajos de evangelización, aunque a la larga los resultados no fueron los deseados.

Por otro lado, después de consolidar la presencia en las islas Marianas, algunos jesuitas se embarcaron en nuevas empresas evangelizadoras más allá del territorio filipino. El archipiélago de las Palaos fue el gran objetivo durante este periodo, aunque las expediciones enviadas fracasaron de manera estrepitosa. Finalmente, cuando la Compañía se encontraba en su momento de mayor estabilidad en Filipinas, llegó la orden de expulsión de los jesuitas de todos los territorios de la monarquía española de los Borbones (1768). Las autoridades manileñas aplicaron sin dilación el decreto, y en 1774 todos los hijos de san Ignacio habían partido rumbo a Europa. De esta manera, casi doscientos años después de su llegada al archipiélago, la Compañía de Jesús se vio forzada a abandonar las Filipinas, adonde no volverían hasta más de cincuenta años después.

1.- Tiempos apacibles. La Compañía de Jesús en Filipinas en el siglo XVIII

Durante los últimos diez años del siglo XVII y los primeros cinco del XVIII no llegó ningún jesuita de Europa a Filipinas. Esto se debió en parte a la incertidumbre de si la

provincia mantendría o no sus parroquias y misiones, ya que hasta 1705 no se resolvió el enfrentamiento entre el arzobispo Diego Camacho y las órdenes religiosas. Sin embargo, la razón principal fue la falta de hombres que afectaba a las provincias españolas, por lo que las provincias de Ultramar se hicieron todavía más dependientes de los misioneros del resto de Europa. Pero este suministro de hombres se cortó cuando se inició la guerra de Sucesión Española, que no finalizó hasta 1714. Así pues, sólo se podía contar con la provincia de México para obtener algún reemplazo. En esta situación, el número de jesuitas en Filipinas fue disminuyendo hasta cifras alarmantes. Sin embargo, los procuradores enviados por las congregaciones provinciales de 1701 y 1706 consiguieron enviar alguna expedición, y en 1713 había 145 miembros en la provincia (101 padres, siete escolares y 37 hermanos). En los años siguientes, a partir del final de la guerra de Sucesión española, cuando se volvió a permitir que pasaran a Indias misioneros no españoles (excepto italianos del reino de Nápoles y el ducado de Milán), las cifras se recuperaron poco a poco, para un total de 165 miembros en 1719, 157 en 1725, 172 en 1737 y 148 en 1768.¹

Se puede decir que durante este siglo XVIII se mantuvo un elevado grado de armonía entre las diferentes nacionalidades en la provincia de Filipinas. No había distinciones para la elección de puestos de responsabilidad. Entre 1703 y 1768, la provincia fue administrada por un provincial francés, tres germano-austriacos y tres italianos, de un total de veintitrés. Alguna fricción existió, naturalmente. El General fue informado por un joven italiano llamado Bartolommeo Lugo.² Algunas de sus observaciones resultan un tanto ridículas, pero otras preocuparon realmente al General. Lugo se quejaba de que, aparentemente, el provincial y el rector del colegio de Manila comían mejor que el resto de la comunidad. Al menos, según Lugo, parecía que comían pollo con mayor frecuencia. Esto podía deberse a razones de salud, pero si no era así, era una clara violación de las normas de San Ignacio. Por otro lado, al parecer había una alarmante falta de entusiasmo por ir a las Marianas entre los padres más jóvenes, que intentaban evitar ser enviados allí. Los ministerios de la iglesia del Colegio, como la predicación y la confesión, no se llevaban a cabo de la forma en que se solía. En tiempos del provincial Antonio Tuccio (1696-1699), había oposición incluso a un ministerio tan propio de la Compañía como era dirigir retiros espirituales de laicos. En algunas zonas de Bisayas se estaba permitiendo que las iglesias estuvieran en mal estado, casi ruinosas. En

¹ Pedro Murillo Velarde, *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús, Segunda Parte, 1616-1716*, Manila, 1749, nn. 877-878; *Anua de 1706*, ARSI, Philipp. 8, f. 74r.

² Se conservan cinco de sus cartas al General Tamburini, escritas en 1718 y 1719, Gesù 720, 1432, cit. por Horacio de la Costa, *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1967, pp. 553-554.

algunos lugares, los padres trataban a la gente de forma severa, mientras en otros lugares lo hacían de forma demasiado familiar e íntima. Sin embargo, lo más grave de todo era que algunos escolares estudiaban filosofía sin haber acabado el juniorado (los dos años posteriores al noviciado en que se realizan los estudios generales de humanidades). Lugo incluso hablaba de cinco novicios a los que se les consideró que habían hecho el noviciado en el viaje desde México, y que se pusieron a estudiar filosofía sin haber cursado nada del juniorado. Los superiores, preocupados por la rápida mengua de personal, sin duda debían sentirse justificados para tomar estos atajos, aunque eran peligrosos. Lugo creía que hacía falta un visitador para poner fin a estas irregularidades y reorganizar los asuntos de la provincia después de una minuciosa inspección.

Algunas de estas observaciones son confirmadas por otros informes. En el memorial de su visita al colegio de Manila en 1705, el provincial José de Velasco destacaba que las puertas de la iglesia se cerraban antes de lo que se solía, evitando de esta manera que fuera más gente que de otra forma habría ido a confesarse. Ordenó que se restituyera la antigua práctica. Por otro lado, los misales no estaban actualizados, por lo que el padre prefecto de la iglesia debería revisarlos todos y ponerlos al día. Faltaban muchos libros en las bibliotecas del provincial y del colegio: deberían ser devueltos y habría que reordenar la biblioteca, que además no estaba actualizada. Se suponía que la biblioteca del provincial debía tener una colección completa de todos los libros en lenguas nativas publicados por los jesuitas o por otros autores, por lo que había que conseguirlos, aunque fuera comprándolos.³

Así pues, ante esta situación aparentemente desoladora, en 1721 el general Michelangelo Tamburini envió un visitador a Filipinas. El elegido fue Juan Antonio de Oviedo, un criollo de Santa Fe de Bogotá. Tenía una considerable experiencia en la administración como rector en tres colegios diferentes en México, secretario del provincial y procurador de la provincia. Salió de Acapulco el 10 de marzo de 1723, acompañado por un joven padre, Pedro Murillo Velarde. Pasaron un mes en las islas Marianas, y el 30 de junio llegaron a Manila. Tras permanecer algún tiempo en el Colegio de Manila, el visitador pasó siete meses en las misiones de Bisayas, discutiendo los problemas y las políticas que deberían aplicarse en una conferencia celebrada en Carigara. A su regreso a Luzón, hizo lo mismo para las misiones de tagalos. El 14 de mayo de 1724 publicó las ordenanzas de su visita, que no se conservan. Debemos suponer que el visitador llevó a cabo las reformas necesarias en la vida religiosa y académica del colegio de Manila, pues las prácticas de treinta años después

³ “Memorial del Padre Provincial Ioseph de Velasco para el Padre Luis de Morales Rector del Collegio de Manila en esta Visita de 30 de octubre de 1705”, ARSI, Philipp. 12, ff. 245r-247v.

sugieren una vida espiritual mucho más vigorosa y una exigencia académica mucho mayor que la que existía a principios de siglo, si lo que explicaba Bartolommeo Lugo era cierto.

1.1. El Colegio de Manila en el siglo XVIII

El cronista Pedro Murillo Velarde incluyó en su *Historia* una descripción física del Colegio de Manila en el siglo XVIII. Éste había cambiado desde el siglo anterior, ya que los sucesivos terremotos habían obligado a limitar su altura y se habían añadido y reformado algunas partes, lo que había dado como resultado que el colegio fuera “un agregado de varios cuartos, oficinas y piezas, que añadidas, sin seguir la primera traza, en varios tiempos, han construido una mole tan corpulenta, como irregular en la arquitectura”. Pese a no ser un edificio armonioso en lo formal, el padre Murillo Velarde no escondía el orgullo que sentía del colegio, cuando describía su distribución interior y se refería a las diferentes estancias: la capilla, la librería, las aulas, la botica, la imprenta, la galería, la huerta, el patio interior...:

“Ay Capilla interior, en que está depositado el Santísimo. La Capilla antigua sirve de oratorio, en que suelen decir Misa algunos enfermos. La Librería no tiene semejante en las Islas, ni en el número, ni en lo selecto de los Libros de todas facultades. En muchos aposentos ay Librerías muy decentes. En el primer piso están las Clases de Theología, Cánones, Instituta, Philosophía y Gramática. El General, en que se mantienen los Actos y se hazen las funciones escolásticas, no tiene igual en las Indias, en lo espacioso y en el adorno proporcionado, y aun en Europa se tuviera pro magnífico. En la Botica ay copia de medicamentos para beneficio común, en cristales, orzuelas, y tibores de losa fina de la China y del Japón con variedad de labores y pinturas. En la Imprenta ay varias prensas y varias letras de varios tamaños, y se hazen obras tan cabales, bien gravadas y limpias como en España, y a vezes con yerros menos supinos y más tolerables. La Galería, en que ay mesa de trucos para los asuetos, es hermosa pieza, larga, ancha, espaciosa y tan elevada que domina la Ciudad por un lado, y por el otro la grande bahía de Manila. Desde ella se ven todos los Galeones, Pataches, Galeotas, Champanes y todo género de embarcaciones que salen y entran de la América, de China, de Coromandel, de Batavia y de otros Reynos del Oriente, y de las Provincias de estas Islas. Está adornada, así como los tránsitos, de pinturas, de Mapas, de payses y otras curiosidades agradables a la vista. El quarto de exercitantes es doble, hermoso y muy acomodado que vienen de fuera a hazer exercicios, así Seculares de primera distinción como Ecclesiásticos, y los religiosos de S. Juan de Dios vienen a tenerlos en dos tandas [...]. La ropería, las procuradurías y demás oficinas y piezas son por lo menos decentes. Ay escuela para enseñar a leer, escribir y contar a los muchachos de fuera, a quien también se hazen pláticas, y van en procesión con la doctrina. En la huerta ay una casa con sus

oficinas para los Indios sirvientes de la casa y Iglesia, tienen su Capilla y Congregación muy puesta en forma, en que se exercitan en varias devociones y frecuencia de Sacramentos. Celebran las fiestas de la Virgen con especial regocijo, y velan con luzes encendidas, quando el Santísimo está patente en nuestra Iglesia. [...] El patio principal del Colegio es un quadrado igual de ángulos rectos: en él ay un Iardín rodeado de rosales, que tienen rosas todo el año, y otras flores, y yerbas medicinales, en quatro quadros, con variedad de labores. La huerta es grande y espaciosa, y de mucho desahogo y comodidad. Ay otros jardines y huertas y siete pozos grandes de agua viva, y alguna es muy buena para beber. En la Librería ay una mesa redonda de una pieza, de casi quarenta palmos comunes de circunferencia; alhaja digna de la Librería del Rey. Ay muchos y hermosos arcos, pilares y columnas, en especial en el patio principal. Tiene dos escaleras de especial arquitectura, comodidad y belleza, como lo es también la escalera de mármol, por donde se sube del Colegio al Coro. Sobre ella ay un arco escanzano, que mueve de salmer, hermoso, grande y vistosísimo. Éste, y el del Coro, son de los que los Arquitectos llaman por su primer, belleza y perfección, cabeza de obra.⁴

Por su parte, el astrónomo y viajero francés Guillaume Le Gentil (1725-1792) también dejó una pequeña descripción del Colegio de Manila que, aunque no era negativa, desde luego no era tan entusiasta como la del padre Murillo Velarde:

“Le Collège de Saint-Ignace est un assez bel édifice; malgré ses défauts, il est sans contredit le mieux bâti & le plus régulier de Manille; le côté extérieur de l'église qui donne dans la rue Royale, offre un ordre d'architecture rustique assez bien entendue; le portail en revanchè est affreux, sans ordre ni proportion; le dedans de l'église est très-bien entendu, mais le maître-autel, quoique surchargé de dorures, ne répond point au bâtiment; il est aussi mal entendu que le portail; il y avoit une Université à laquelle le Pape Clément XII avoit accordé, par un Bref du 6 Décembre 1735, des droits sans nombre. A côte du Collège de Saint-Ignace est celui de Saint-Joseph; il fut fondé en 1585, par Philippe II; pour y enseigner le latin; mais depuis l'existence des deux Universités, ce Collég est presque sans exercice”.⁵

Una de las joyas del Colegio era sin duda su imprenta. No existe un acuerdo sobre la fecha de su instalación. Según José Toribio Medina, la Compañía de Jesús contó con imprenta propia desde 1610, cuando se publicó la traducción en lengua bisaya de la *Doctrina christiana*

⁴ Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, n. 489; vid. la descripción del colegio alrededor de 1630, en el *Anua de 1630*, ARSI, Philipp. 6, ff. 582r-582v, ya citada en la página 174-175.

⁵ Guillaume Le Gentil, *Voyage dans les mers de l'Inde, fait par ordre du Roi, à l'occasion du passage de Vénus, sur le disque du Soleil, le 6 juin 1761 & le 3 du même mois 1769 par M. Le Gentil, de l'Académie Royale des Sciences*, 2 volúmenes, París, Imprenta Real, 1779 y 1781; Vol. II, p. 177.

del cardenal Roberto Bellarmino a cargo del padre Cristóbal Jiménez.⁶ El impresor fue Manuel Gómez, que debió ser llevado a Manila por los jesuitas expresamente para montar el taller que pretendían establecer en el colegio. Desde 1629 aproximadamente, y durante unos diez años, el impresor encargado debió ser Tomás Pimpín. A partir de 1634, el impresor Raimundo Magisa, que trabajaba en el Colegio de Santo Tomás de los dominicos, pasó a encargarse del establecimiento de la Compañía de Jesús. Sin embargo, debió durar poco en su puesto, ya que en 1643 aparece ya Simón Pimpín (seguramente hijo de Tomás) a cargo de la imprenta, tarea que desempeñó hasta 1669. A Pimpín le sucedió Santiago Dimatangso, que regentó el establecimiento por lo menos entre 1674 y 1678. En 1682-1683 lo dirigía Raimundo de Peñafort, y en 1697 Lucas Manumbas. Le sucedió Gaspar Aquino de Belén, que además de imprimir tradujo al tagalo una obra del padre Tomás de Villacastín (*Manga panalanging pagtatagobilin sa caloloua nang tauong naghihingalo*, 1703). Seguramente desde ese año se hizo cargo de la imprenta del Colegio de Manila, aunque lo único cierto es que trabajaba allí entre 1711 y 1716. En 1729, y sólo durante ese año, aparece como impresor del Colegio Sebastián López Sabino, y no se puede determinar con seguridad si fue obra suya la impresión de *La verdad defendida* de José Correa Villarreal, que en 1735 apareció en la imprenta de la Compañía sin nombre de impresor. A partir de 1745, las obras que salieron de la imprenta del Colegio de Manila llevaron la firma del impresor Nicolás de la Cruz Bagay, que ejerció hasta la expulsión de la Compañía en 1768. Se encargó de la impresión de la *Historia de la Provincia de Philipinas de la Compañía de Jesús. Segunda Parte, que comprehende los progresos de esta Provincia desde el año de 1616 hasta el de 1716* (Manila, 1749), del padre Pedro Murillo Velarde. Anteriormente ya se había ocupado de grabar e imprimir la *Carta Hydrographica y Chorographica de las Yslas Filipinas* (Manila, 1734), también de Murillo Velarde, por encargo del gobernador Fernando Valdés Tamón, que posteriormente se añadió a la *Historia* con ligeras variaciones.

En 1768, tras la expulsión de la Compañía de Jesús, su imprenta fue incautada por la Corona junto con el resto de bienes a la espera de ser vendidos o entregados a otra orden religiosa. La imprenta estuvo unos años desatendida hasta que en 1771, a instancias del arzobispo de Manila Basilio Sancho de Santa Justa y Rufina fue trasladada al Seminario Eclesiástico de Manila, donde volvió a ponerse en funcionamiento. Impresores como Pedro Ignacio Advíncula, Cipriano Romualdo Bagay, Agustín de la Rosa y Balagtas y Vicente

⁶ José Toribio Medina, *Historia de la imprenta en los antiguos dominios españoles de América y Oceanía. Tomo II*, Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1958.

Adriano (impresor del Colegio de Santo Tomás hasta 1804) fueron los encargados de la imprenta.

Estas informaciones de José Toribio Medina fueron matizadas por Wenceslao E. Retana. Según él, la imprenta de los jesuitas fue comprada a los agustinos de Filipinas no antes de 1622, y su origen es japonés. En 1602 los agustinos llegaron a Japón, establecieron misiones y fundaron conventos e iglesias, una de ellas en Nagasaki. Allí, los jesuitas ya contaban con imprenta y fundición, y de ellos obtuvieron los agustinos todo lo necesario para establecer su propio establecimiento. En 1612 comenzaron las persecuciones de Ieyasu Tokugawa contra los cristianos, lo que obligó al cierre y traslado de la imprenta a Manila. Allí habría sido venida al Colegio de la Compañía de Jesús. Habría que esperar hasta 1641 para encontrar el nombre la imprenta del Colegio de la Compañía, en concreto en la portada de la *Relacion del illvstre...martyrio de quatro Embaxadores Portugueses...en la Ciudad de Nangasaqui*, a cargo del impresor Raimundo Magisa. Según Retana, desempeñaron el puesto de regente de la imprenta Simón Pimpín, hijo de Tomás Pimpín, Santiago Dimatango, Raimundo de Peñafort, Lucas Manumbas, Gaspar Aquino de Belén, Felipe de Guzmán, Clemente de Santa Cecilia y Cardoso, Sebastián López Sabino, Tomás Adriano y Nicolás de la Cruz Bagay.⁷

Otra de las joyas del Colegio de Manila era su farmacia. Tampoco sabemos con exactitud cuándo se instaló, pero sí sabemos quién la instaló: el hermano Georg Josef Kamel, a quien Murillo Velarde dedicó un elogio en su *Historia*, en el cual nos describe la botica y lo que en ella se trabajaba:

“El Hermano Iorge Camel, Coadjutor temporal, nació en Brinn de Moravia a veinte y uno de Abril de 1661. El año de 1682 entró en la Provincia de Bohemia, y el de 1688 vino a esta Provincia. Aquí trabajó mucho en su oficio de Boticario, y se aplicó con tanto esmero, que fundó en nuestro Colegio de Manila una Botica para alivio de los sugetos de esta Provincia, que de resulta es de gran comodidad a todo el vecindario de Manila, y aun de todas las Islas por la copia, y selección, que ay de remedios para todo género de enfermedades. Luego empezaron a acudir a ella con gran confianza los Republicanos, y mucho más quando vieron la capacidad del Hermano, pues tal vez, o por yerro de pluma o porque los curanderos (de que ay aquí copi sin ciencia ni arte) ponían en las rezetas más cantidad de la que pedía el accidente, la moderaba y reducía a la debida dosis. De que se experimentaron muy acertados efectos. Se aplicó mucho al conocimiento de las muchas yerbas medicinales que ay en estas Islas, de que compuso dos Libros de bastante cuerpo, en

⁷ Aurora Díez Baños, “Biblioteca Filipina. Bibliografía de las obras impresas en Filipinas y relativas a Filipinas, hasta el año 1830, depositadas en la Biblioteca de la Universidad Complutense”, *Pecia Complutense*, 8, 2008.

que dibujó sus rayzes, ojas y frutos, y puso los nombres que tienen en diversas lenguas, para que de este modo fuese más general el beneficio. Trabajo que le consiguió mucho aplauso en las Naciones extranjeras y de que se valieron, haciendo honorífica mención en sus Libros impresos, Iuan Rayi y Iacobo Petiver [John Ray y James Petiver].

Por la inteligencia que el Hermano tenía de la medicina solicitaron muchos hombres de autoridad que los curase, y se pusieron enteramente en sus manos, con feliz suceso. No obstante el Hermano no se introducía en semejantes curas, sino que fuese con beneplácito de los Superiores, que en esto procedían, como es justo, con gran recato. Siempre estaban abiertas y patentes las puertas de la Botica para los pobres, en quienes ejercitaba el Hermano liberalísima su caridad, pues no sólo les daba de limosna varios medicamentos, sino que les aplicaba las medicinas y curaba sus achaques y enfermedades. Con los Indios y sirvientes del Colegio resplandeció mucho su caridad, por la frecuente asistencia y cuidado que tenía en sus enfermedades. Y en una epidemia que ubo en aquel tiempo fue singular el cuidado que tubo con los enfermos, mirando presente a Christo en sus pobres, aplicándose con tanta puntualidad, que se conocía era Dios el primer móvil de su cuidado. No se estrechó su caridad a los presentes y a los que estaban en Manila o en sus cercanías, hasta Bisayas embiaba medicinas y remedios para los Indios y pobres, a quienes siempre tubo especial atención, por ejercitarse con ellos más desinteresada la caridad. No obstante, no sólo ahorró al Colegio el salario que se daba al Médico por suplir el Hermano este oficio, sino que con lo que se sacaba de varias medicinas que hacía y con otras limosnas que le daban los Vecinos, costeaba la provisión de la Botica, y aún socorría al Colegio, y otras necesidades. [...]"⁸

Toda esta actividad debió mantener muy ocupado al hermano Kamel, por lo que en 1705 el rector del Colegio le concedió tres asistentes laicos, uno como aprendiz y otros dos para ayudarle a cuidar el jardín, donde se cultivaban toda clase de plantas medicinales.

En 1717 Felipe V instituyó tres cátedras de derecho en Manila: una de derecho canónico, una de derecho civil y otra de derecho romano. El propósito de esta fundación era dotar a la colonia de abogados cualificados. Las tres cátedras eran independientes de las dos universidades existentes, la de San Ignacio de los jesuitas y la de Santo Tomás de los dominicos, y constituían una tercera institución bajo supervisión directa de la Audiencia. Sin embargo, no tuvo estudiantes. En 1725 los tres profesores no habían formado a un solo graduado. En vista de esto, la Audiencia asoció las cátedras al Colegio de Manila, pidiendo a los jesuitas que designaran a los profesores. Pedro Murillo Velarde fue nombrado catedrático

⁸ Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, nn. 892-893; Leo A. Cullum, "Georg Joseph Kamel: Philippine Botanist, Physician, Pharmacist", *Philippine Studies*, 4/2, 1956, pp. 319-339.

de derecho civil y canónico. El Colegio de Santo Tomás protestó contra esta decisión, y pidió al rey que aboliera las tres cátedras, a lo que éste accedió. Sin embargo, la Audiencia suspendió la ejecución de la orden, alegando que con las cátedras asociadas al Colegio de Manila los resultados ya se estaban obteniendo: para entonces, los jesuitas ya habían sido capaces de dividir las cátedras de derecho canónico y civil y dotar a cada una de un profesor. Las autoridades del colegio hicieron saber al rey que estaría bien si se establecieran cátedras similares en el Colegio de Santo Tomás. La Corona aceptó la proposición y por cédula de 1733 se estableció que las dos cátedras del Colegio de Manila deberían mantenerse, y además había que fundar dos iguales en el de Santo Tomás. Algunos años después, el Papa Clemente XII autorizó a ambas instituciones a conceder grados en derecho.⁹

Pedro Murillo Velarde, en su *Historia* de 1749, sugirió que no tenía sentido tener dos cátedras de derecho civil en Manila. Las Filipinas saldrían beneficiadas si una de ellas se convirtiera en una cátedra de medicina. Esto remediaría la deplorable situación por la que sólo se podían encontrar médicos cualificados en la capital. Incluso ciudades populosas como Cavite o Cebú sólo contaban con herbolarios y curanderos. También sería muy útil una cátedra de matemáticas, que en la época incluía todas sus aplicaciones prácticas, como la navegación, la geografía, la arquitectura y la ingeniería militar:

“Con las dos Cáthedras de Cánones ay bastante para la inteligencia y estudio de los Derechos. Las dos Cáthedras de Instituta se debieran convertir en Cáthedras de Mathemática y Medicina. Sólo en Manila se hallan algunos Médicos que se embían a pedir a México o trae aquí la casualidad. En Cavite, en Zebú, en el resto de las Islas, en los Galeones, Armadas y Presidios, sólo ay unos curanderos que en ninguna Aldea de España los permitieran, y aquí la necesidad se vale de ellos con daño de la salud y de la vida. También fuera de gran convivencia una Cáthedra de Mathemática, en que se explicase la Aritmética, la Náutica, la Geographía, la Geometría y la Arquitectura Militar y Civil, por los muchos empleos que ay, en que se necesita de estas facultades, y ahora se mendigan fuera, quando se pudieran tener en Casa. Ojalá que como es pública necesidad, sea el remedio efectivo! Y no quede todo en discursos, en disputas, en especulaciones”.¹⁰

⁹ *Anua de 1737*, ARSI, Philipp. 8, f. 168r; Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, nn. 417-418; Francisco Colín, *Labor Evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús. Fundación y progresos de su provincia en las Islas Filipinas. Nueva Edición ilustrada con copia de notas y documentos para la crítica de la historia general de la soberanía de España en Filipinas por el P. Pablo Pastells, S.I.*, 3 tomos, Barcelona, Heinrich y Compañía, 1900-1902, Tomo II, p. 261.

¹⁰ Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, n. 420.

No sabemos si esta opinión influyó o no, pero lo cierto es que al año siguiente el gobernador Francisco José de Obando fundó la cátedra de matemáticas en el Colegio de Manila, con el objetivo principal de formar pilotos para los galeones.

1.2. Expansión de las misiones en el interior del archipiélago filipino

Uno de los argumentos que había dado el padre Alejo López en su memorial de 1690 para preferir el abandono de la zona de tagalos a las Bisayas era que la primera no podía servir de base para nuevas expansiones hacia zonas no evangelizadas, cosa que no era cierta del todo. En efecto, Luzón era la isla más colonizada y cristianizada de todo el archipiélago, pero aún quedaban amplias zonas sin trabajar, especialmente en los altos de la Cordillera de Sierra Madre. Según el *Anua de 1716*, los franciscanos de la zona de Camarines pidieron ayuda a los jesuitas para evangelizar a los igorotes, pero la falta de efectivos obligó a rechazar esta petición.¹¹ Sin embargo, en 1750 dos jesuitas alemanes penetraron en las junglas de Sierra Madre más de lo que ningún europeo lo había hecho hasta entonces. La exploración, en parte etnológica y en parte misionera, fue auspiciada por la Compañía y el gobierno colonial. Encontraron algunas tribus de aetas, pero concluyeron que el coste de su evangelización sería demasiado elevado. Por su parte, los jesuitas de Bisayas siguieron trabajando de la misma forma que lo habían hecho durante el siglo XVII. Las comunidades cristianas siguieron creciendo no sólo por el aumento natural de la población, sino también por la conversión de las tribus de las montañas. Entre 1711 y 1714, además de los 8.546 bautismos de niños registrados en todas las misiones, se añadieron unos 15.000-16.000 nuevos conversos a las cuatro residencias de Leyte.¹² También se establecieron nuevas misiones en las islas más pequeñas que años antes se habían tenido que descartar: en 1719, los padres de Cebú ya se encargaban de las islas de Mandaue y Poro, entre Cebú y Leyte.¹³

Pero la misión que registró los mayores avances en esta época fue sin duda la isla de Negros. También fue la que dio más esperanzas de progreso futuro. Como Sierra Madre en Luzón, Negros fue una de las nuevas puertas que comenzaron a abrirse a los jesuitas. La isla está dividida por una cadena montañosa en una parte este y una oeste. No mucho después de la fundación de la residencia de Cebú (1595), los padres destinados allí fueron en misión temporal al este de Negros. Sin embargo, su administración permanente se mantuvo en manos del clero diocesano. La Compañía reclamó para sí el campo sin cultivar del oeste de la isla, y

¹¹ *Anua de 1716*, ARSI, Phillip. 8, f. 145r.

¹² *Anua de 1714*, ARSI, Philipp. 8, ff. 143r-143v.

¹³ *Anua de 1719*, ARSI, Philipp. 8, f. 151v.

los jesuitas de Iloilo establecieron en Ilog una misión en la década de 1630. La falta de efectivos apenas les permitió desarrollar la misión, hasta la llegada en el siglo XVIII de misioneros del norte de Europa.¹⁴ Hacia 1730, Ilog fue encargada a Bernhard Schmitz, un holandés llegado a Filipinas en 1721. En 1732 se le unieron dos checos, Anton Malinsky y Lorenz John. En vez de intentar cubrir un gran territorio, se centraron en la parte sur de la isla. En tiempos de Legazpi, los negritos habitaban la isla, tal como su nombre sugiere, pero en el siglo XVIII el patrón de población ya era el típico de las islas Bisayas, con los bisayas ocupando las tierras bajas y los negritos en el interior montañoso. Así pues, el trabajo de los jesuitas de Negros fue básicamente el mismo que el de los fundadores de la misión de Leyte un siglo antes: convertir a los habitantes de las tierras bajas allá donde estuvieran, para poco a poco organizarlos en comunidades estables y, finalmente, establecer contacto con las tribus de escurridizos negritos y persuadirles de que se establecieran cerca de los centros de población, como paso previo a su futura conversión. Obviamente, el proceso no fue sencillo, y los misioneros se enfrentaron a los problemas típicos de estas situaciones, que ya habían experimentado anteriormente.¹⁵

2.- El restablecimiento de Zamboanga y los enfrentamientos con los *moros*

En 1718 se restauró el presidio de Zamboanga y, con él, la misión que la Compañía había tenido allí. Ya desde la desaparición de la amenaza de Coseng en 1663, los jesuitas comenzaron a reclamar la restauración del presidio. Algunos padres, entre ellos el propio Diego Luis de Sanvitores, no dejaron de lamentarse de que se hubiera abandonado la misión.¹⁶ Consideraban que los jesuitas se podrían haber quedado en la misión de Zamboanga aunque se retirara el presidio. Los superiores, sin embargo, creyeron que el peligro era demasiado elevado, por lo que ligaron la vuelta de los misioneros a la del poder militar castellano. Sin embargo, no recibieron apoyo de las autoridades manileñas. El proyecto era demasiado caro, y los oficiales no querían estar tan lejos de la capital y tan cerca del enemigo. Así pues, los jesuitas enviaron sus peticiones a Madrid. Las mismas razones que habían justificado el establecimiento original en Zamboanga aún eran válidas: era la única manera de

¹⁴ Ángel Martínez Cuesta, "Evangelización de la isla de Negros, 1565-1660", *Missionalia Hispanica*, 30/88 y 90, 1973, pp. 49-96 y 257-298.

¹⁵ Horacio de la Costa, *The Jesuits...*, pp. 538-539.

¹⁶ Diego Luis de Sanvitores a Juan Pablo Oliva, Taytay, 22 de julio de 1663, ARSI, Philipp. 14, ff. 58r-59v.

prevenir los ataques de los *moros* a las Bisayas y, además, era un excelente puesto de observación para controlar los movimientos holandeses en Indonesia.

Los argumentos de la Compañía convencieron a la Reina Regente, que en una cédula de 1666 ordenó la restauración de Zamboanga. Sin embargo, estas órdenes no se ejecutaron, por lo que en 1672 se repitieron, aunque de nuevo quedaron incumplidas. Al parecer, en Manila se tenía la esperanza de acabar con los ataques a Bisayas mediante la negociación. Al fin y al cabo, los musulmanes malayos estaban interesados en el comercio español, por lo que esto se podía usar como moneda de cambio. En 1679 el sultán de Brunei envió una embajada para negociar un acuerdo comercial, y se aprovechó la ocasión para establecer una frontera clara entre Brunei y Filipinas. Las conversaciones iniciadas en Manila concluyeron en el sultanato con el envío de una embajada encabezada por Juan Morales de Valenzuela: el sultán cedía la isla de Palawan a España, y además pagaba una indemnización por los daños causados por los camucones.¹⁷ Este acuerdo diplomático alejó aún más las posibilidades de un restablecimiento de Zamboanga por parte de las autoridades coloniales, y un número creciente de jesuitas empezó a mostrarse partidario de volver por su cuenta a Mindanao. En 1690, el padre Alejo López pidió al General Tirso González que permitiera el restablecimiento de la misión de Zamboanga sin la protección militar o el apoyo financiero del gobierno colonial. Además, proponía enviar misioneros a Siao. Esta propuesta no contó con el favor de Roma, pues aún se trabajaba para conseguir una restauración conjunta del presidio y la misión. En 1712, Felipe V ordenó de nuevo la restauración, y esta vez la cédula fue ejecutada. En 1718, una expedición formada por 140 soldados españoles zarpó de Manila hacia Zamboanga, y en febrero del año siguiente, el fuerte de Nuestra Señora del Pilar volvía a estar operativo. Dos jesuitas, de los que no se conoce el nombre, acompañaron a la expedición. En febrero de 1719 una fuerza de 5.000 *moros* intentó asaltar el fuerte, pero después de tres meses de asedio infructuoso acabaron por retirarse.¹⁸ Con el tiempo, la misión de Zamboanga recuperó el pulso que había tenido cuando se desamparó en el siglo XVII. En 1742, el padre José Calvo, procurador de la provincia de Filipinas, informaba a Felipe V que había 6.000 cristianos en la

¹⁷ “Breve relación del estado de las islas Filipinas y reynos adyacentes”, post. 1662, ARSI, Philipp. 12, f. 295r; Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, nn. 650 y 700.

¹⁸ “Razones y medio que el P. Alexo López propone al M. R. P. General Tyrso González para que juzgándolas eñaçes y convenientes se sirva su Paternidad dar providencia para que la cristiandad de Sanboangan antiguamente desamparada de ministros, se visite en orden a consolar aquellos christianos, y ver si conduce y es factible el que se queden allí dos Padres. Pretende también que se socorra la cristiandad de Chiao, pocos años ha desanparada”, ARSI, Philipp. 12, ff. 153r-189v; *Anua de 1725*, ARSI, Philipp. 8, ff. 157v-158r; Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, n. 650.

misión de Zamboanga cuando se clausuró en 1662. Hacia 1740, la misión restaurada contaba ya con la mitad de esa cifra.¹⁹

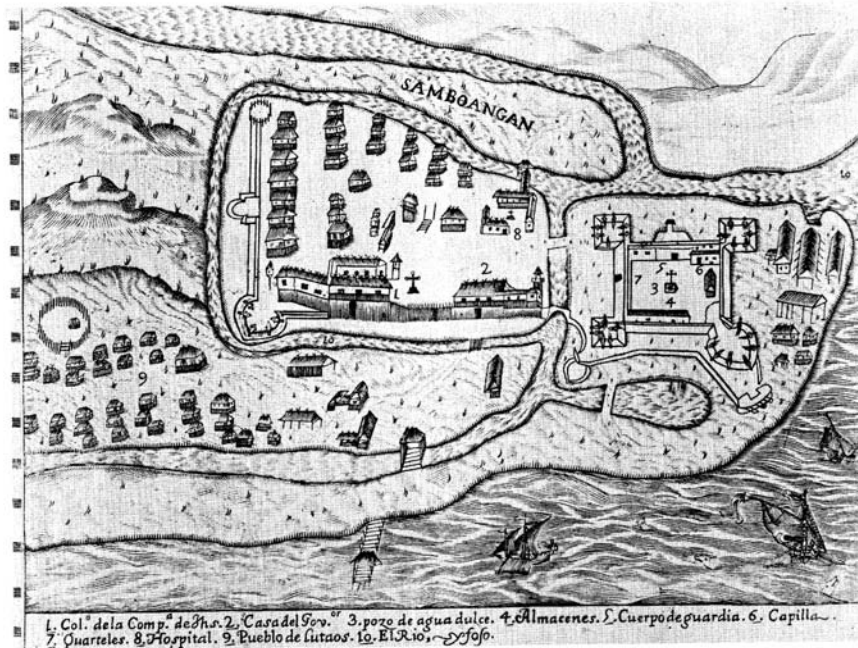


Figura 24. *El presidio de Zamboanga*

Fuente: Pedro Murillo Velarde, *Carta Hydrographica y Chorographica de las Yslas Filipinas*, Manila, Nicolás de la Cruz Bagay, 1734.

Teóricamente, la presencia militar en la península de Zamboanga tenía un objetivo claro, que ya había sido resaltado en el siglo XVII: debía cerrar la única ruta segura para los musulmanes hacia las Bisayas. En este sentido, un presidio enclavado allí servía a un triple propósito: controlar las aguas del estrecho entre la península y la isla de Basilán; patrullar la costa para interceptar posibles flotillas provenientes del sur; y vigilar movimientos sospechosos en archipiélago de Joló.²⁰ Sin embargo, el restablecimiento de Zamboanga no redujo de forma apreciable ni el número ni la virulencia de las incursiones de los *moros*.²¹ En 1721, los asentamientos cristianos del norte de Mindanao fueron saqueados, igual que la isla de Negros en 1723. En 1730 una armada de Joló saqueó las Bisayas durante casi un año. En 1734 los joloanos intentaron capturar Zamboanga, pero no lo consiguieron. Así pues, los opositores a la presencia española en el presidio de Mindanao tenían razones para pedir de nuevo su abandono, ya que no se obtenían frutos de la presencia de tropas allí. Lo cierto es que con los medios tan escasos con que contaba el presidio, poco más podría haberse hecho.

¹⁹ Gesú, 1432, cit. por Horacio de la Costa, *The Jesuits...*, p. 542.

²⁰ Vid. *supra*, pp. 91-92.

²¹ Para el relato sobre la situación en Mindanao y Joló en esta época, vid. José Montero y Vidal, *Historia de la piratería malayo-mahometana en Mindanao, Joló y Borneo*, Tomo I, Madrid, Imprenta y Fundición de Manuel Tello, 1888, pp. 253-346; Horacio de la Costa, *The Jesuits...*, pp. 543-549.

Para contrarrestar la debilidad militar, se abordó la vía diplomática. En la década de 1730 los castellanos se involucraron en una lucha dinástica entre los maguindanaos, pero apoyaron al bando que a la postre salió derrotado. Con los joloanos pareció que las cosas marchaban mejor. En 1725 se firmó un acuerdo, y la isla de Basilán pasó a manos castellanos. Sin embargo, este tratado no acabó con los ataques. Con la llegada de Alimudín al trono de Joló en 1735 se renovaron las esperanzas de una paz efectiva. En 1737 firmó una versión ampliada del tratado de 1725 con el gobernador Fernando Valdés Tamón. Se establecía que los firmantes se hacían responsables de las acciones de sus súbditos. Esto acababa con la excusa recurrente de los *moros* en el pasado, cuando alegaban que los ataques a las Bisayas los llevaban a cabo sujetos sin su conocimiento. Por otro lado, este nuevo tratado, a diferencia del que acordó el padre Alejandro López en 1636, no permitía a los misioneros predicar el cristianismo. Para paliar esta situación y también en parte para neutralizar los esfuerzos del *lobby* anti-Zamboanga en Madrid, la Compañía de Jesús envió al padre José Calvo como procurador especial a España. Consiguió que en 1744 Felipe V escribiera sendas cartas a Alimudín de Joló y a Pakir Maulana Kamza de Maguindanao, que había firmado por entonces el “acuerdo Valdés Tamón”. En estas cartas, el rey instaba a los *moros* a permitir que los misioneros pudieran predicar el cristianismo. Los jesuitas fueron los encargados de entregar las cartas reales: Francisco Zassi al sultán Kamza y Sebastián Ignacio de Arcada al sultán Alimudín. Ambos gobernantes accedieron a permitir la predicación por parte de los jesuitas (1747). Nada más recibir esta autorización, el arzobispo-gobernador Juan de Arechederra mandó fundar dos nuevas misiones en Maguindanao y Joló, y él mismo seleccionó a los jesuitas que debían ir: Juan Moreno y Sebastián Ignacio de Arcada a Tamontaka (Maguindanao), y Juan Anglés y Josef Wilhelm a Joló. Como reemplazos por si algo ocurriera quedarían en Zamboanga Patricio del Barrio e Ignacio Málaga.

Las instrucciones del arzobispo-gobernador a los misioneros son interesantes. Debían persuadir a los sultanes y sus *datos* principales para que enviaran algunos de sus hijos a Manila “a fin de que aprendan las políticas españolas, la lengua castellana y otras habilidades correspondientes a su edad, calidad y condiciones...”. Además, los propios sultanes debían ser invitados a visitar Manila. Había que insistir que el objetivo de la Corona al enviar misioneros era simplemente la expansión del cristianismo.²² Los padres Arcada y Wilhelm ya estaban en Zamboanga cuando llegaron las instrucciones del gobernador, por lo que los padres Moreno, Del Barrio y Málaga partieron de Manila en octubre de 1747 para unirse a

²² Reproducidas por Vicente Barrantes, *Guerras piráticas de Filipinas contra mindanaos y joloanos*, Madrid, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1878, pp. 343-347.

ellos. Sin embargo, cuando llegaron a la misión ambos padres habían muerto en una epidemia. Así pues, fue el padre Málaga quien acompañó a Moreno a Maguindanao. Sólo permanecieron allí seis meses, ya que la situación política se volvió muy inestable, por lo que consideraron que lo más prudente era regresar a Zamboanga.

En cuanto a Joló, Alimudín se convirtió al cristianismo en 1750, pero al parecer practicaba un doble juego, y no se sabe a ciencia cierta qué pretendía. Fue hecho prisionero y llevado a Manila, y los misioneros abandonaron Joló. Así lo encontraron los ingleses cuando conquistaron Manila en 1762; lo liberaron y lo restituyeron en su trono. Alimudín les cedió entonces el norte de Borneo y las islas de Tulayan y Balambangan. Así pues, la puerta del sur musulmán que parecía haberse abierto para los jesuitas de Zamboanga volvió a cerrarse.

3.- Más allá de Filipinas. Expediciones misioneras a las islas Palaos

Otro campo misional que se abrió en estas primeras décadas del siglo XVIII para la Compañía fue el de las islas Palaos (actuales Carolinas y Marshall).²³ Sus habitantes fueron arrastrados por los temporales en varias ocasiones a las Marianas y a las Bisayas orientales a lo largo del siglo XVII. En 1671, el navío Nuestra Señora del Buen Socorro, que cubría la ruta desde Acapulco a Manila, encontró cerca de la isla de Capul, situada en el embocadero de San Bernardino (entre las islas de Luzón y Samar) una embarcación con seis tripulantes. Según declararon, procedían de unas islas al sur de las Filipinas, próximas a la Nueva Guinea, que según el cronista Pedro Murillo Velarde “debían de ser las Islas de Palaos, cuya reducción emprendió después la Compañía”.²⁴ Estas fueron las primeras noticias que los hijos de san Ignacio tuvieron de este archipiélago. Años después, en 1686, el piloto Francisco Lazcano se topó con una isla al sur de las Marianas, que bautizó como *Carolina* en honor al monarca Carlos II. Desde Marianas se envió una embarcación para explorar con más detenimiento, pero no se pudo hallar de nuevo dicha isla. En 1696 un grupo de veintinueve indígenas fue encontrado a bordo de dos embarcaciones cerca de la isla Samar. Habían sido desviados de su rumbo por un temporal, y acabaron tocando tierra en el pueblo de Guiuan, donde los encontró un nativo el 28 de diciembre. Allí los misioneros de la Compañía les atendieron. El cronista Pedro Murillo Velarde describía así a los palaos:

²³ Para el relato de la misión a las islas Palaos, vid. Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, nn. 693 y 855-866; Informes de Juan Antonio Cantova, Joseff Kropff y Josef Bonani en AHSIC, FIL 0014.2 y 0014.3 (Arag E-I-a-18); Ettiene Baudin a Andrés Serrano, Lianga, 18 de enero de 1711, Philipp. 14, ff. 100r-102v.

²⁴ Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, n. 693.

“Diez y nueve hombres, y diez mugeres de varias edades fueron los que quedaron de la trabajosa navegación, casi del todo desnudos, fuera de unos Ceñidores, que por decencia traen en la cintura, y una como capa, que cuelga sobre la espalda. Con lo que también cubren la cabeza. El color era bazo, la traza y talle y viveza semejante a los Indios de estas Islas Philipinas. Los hombres traían pintado el cuerpo, pecho, espaldas, brazos, rostro y muslos de varias figuras, las mugeres traían anillos en los dedos y adornos en la garganta, como collares de carey y de un género de ámbar, y dejan crecer el cabello, que cae con donayre sobre la espalda. Su lengua es distinta de la de Marianas y Philipinas. En la navegación tan dilatada se mantuvieron de pescado crudo, que cogían formando un género de nasa de unas ramas, y para beber recogían en algunos cocos el agua que caía del Cielo. Se espantaron al ver una baca y al oír ladrar un perro, por no aver en sus Islas animales quadrúpedos, sino aves marinas y algunas gallinas que ellos comen, pero no comen los huevos. Usan de canciones y bayles bien ordenados, que hazen siguiendo el compás con varios movimientos. Tienen su Rey y Gobernadores, y para honrar a uno le toman el pie o la mano, y se tocan levemente la cara con la mano, y esta es su cortesía. Sus instrumentos, sierras y cuchillos son de carey y taclobo, que aguzan en las pieras. Su vida es del todo bárbara, no reconocen otro Dios ni otra eternidad que su vientre; comen y beben quando les parece, como brutos. Todas nuestras cosas les causaban armonía, pero nada les agrada tanto como el hiero, y aviéndoles repartido algunos pedazos de este metal, lo estimaron por cosa preciosísima, y quando dormían se lo ponían debajo de la cabezera, por miedo de que no se lo hurtasen”.²⁵

El padre Paul Klein obtuvo de los náufragos ciertas informaciones sobre su archipiélago, que describieron elaborando una especie de mapa de sus islas con algunas piedras, y envió un informe al General Tirso González. Por su parte, el procurador de la provincia de Filipinas en Roma, el padre Andrés Serrano, presentó una relación al pontífice Clemente XI, quien a su vez escribió a Luis XIV y a Felipe V para que colaboraran y enviaran misioneros a las recién conocidas islas. El monarca español decretó por Real Cédula de 19 de octubre de 1705 que se facilitara a los misioneros de la Compañía de Jesús los medios necesarios para esta nueva empresa.

Varias fueron las expediciones que trataron de llegar al archipiélago de las Palaos, incluso antes de la intervención del monarca. En septiembre de 1697, poco después de tener conocimiento de su existencia, el hermano Jaime Xavier partió en busca de las nuevas tierras. Embarcó en un navío equipado gracias a las limosnas de algunos vecinos de Manila y se dirigió a Samar, donde debía recoger al padre Francisco Prado en el pueblo de Guiuan. Sin

²⁵ *Ibid.*, n. 852.

embargo, nada más desembarcar un temporal se llevó el navío, que se fue a pique. El padre Prado tenía otra embarcación preparada, pero el hermano Xavier determinó que no era adecuada para intentar la exploración, por lo que se volvió a Manila y el proyecto quedó paralizado. Tuvieron que pasar diez años para llevar a cabo un nuevo intento de llegar a las Palaos. En 1708 el procurador Andrés Serrano llegó a Filipinas con la cédula de 1705. El gobernador Domingo Zabálburu, en cumplimiento de lo que le ordenaba el monarca, aprestó una galeota en la que se embarcaron los padres Antonio Arias, José de Bobadilla y Francisco Cavia, junto con un hermano y veinticinco soldados. La expedición resultó infructuosa: después de algún tiempo recorriendo los mares sin encontrar las deseadas islas, se decidió regresar a Filipinas por la escasez de agua y víveres. El mismo año de 1708 llegó a Palapag, en la isla de Samar, un matrimonio de palaos junto con sus dos hijos y dos esclavos. Enterados en Manila de este suceso, el gobernador mandó que los naufragos fueran llevados a la capital, donde se estaba preparando una nueva expedición para intentar alcanzar por fin el archipiélago de las Palaos. En este viaje fueron los padres José de Bobadilla, Pedro de Estrada y Felipe Mesia, además del hermano Francisco Aguarón. Partieron en mayo de 1709 y, tras un accidentado viaje de más de cuatro meses, acabaron regresando a Filipinas sin haber encontrado ni rastro de las islas que andaban buscando:

“Pero fueron tan terribles los tiempos, y se puso tan obscuro el Cielo, que aunque pasáramos junto a las Islas no pudiéramos verlas. Padecimos ocho temporales, y entre ellos quatro baguios tan recios que dixo el General que qualquiera de ellos era bastante para maltratar un Galeón que fuese a Acapulco. [...] Cerca ya de S. Ignacio nos entró una bendabalada tan recia, que corrimos veinte y siete días a palo seco. [...] a un tiempo padeciésemos una hambre general y una sed rabiosa, con el desconsuelo de hallarnos cerca de tierra según señas evidentes: pero sin saber dónde demoraba por la obscuridad de los tiempos. Según la quenta del Piloto nos hallábamos trescientas leguas propasados de Marianas, y aviéndose podrido los cables por los continuos golpes de mar sobre el combés, que todo estaba escalimado, y aviendo perdido dos anclas, estando sin bastimento y sin agua, parecía temeridad proesguir el viage, que se hacía inútil por el tiempo cerrado, nada a propósito para descubrir nuevas tierras, y así determinó el General coger a Marianas, abastecernos de nuevo, y salir a mexor tiempo al descubrimiento”.²⁶

Este nuevo fracaso no desalentó a los misioneros de la Compañía de Jesús, que organizaron una nueva expedición en septiembre de 1710. De Cavite partieron un patache y

²⁶ *Ibíd.*, nn. 859-860.

una balandra. En el primero iban los padres Jacobo (Jacques) Duberon y José Cortil y el hermano Esteban (Etienne) Baudin. Por su parte, en la balandra viajaban los padres Andrés Serrano y José de Bobadilla, que había participado ya en los dos viajes anteriores. Esta segunda embarcación se fue a pique al poco de partir, cerca de Palapag, por lo que los dos jesuitas que iban a bordo tuvieron que quedarse atrás. El patache siguió su viaje, y el 30 de noviembre la expedición llegó a Sonsorol, una de las islas Palaos. Los padres Duberon y Cortil desembarcaron en una lancha junto con parte de la tripulación, pero mientras estaban en tierra el viento alejó el navío de la costa, y no se pudo volver a la isla. El patache siguió explorando el archipiélago, tocando en diferentes islas, hasta que regresó a Sonsorol. Allí esperaron a la lancha perdida, pero no acudió nadie: años después se supo que los misioneros y sus compañeros habían sido apaleados hasta la muerte. Finalmente, se decidió regresar a Filipinas para informar al gobernador del resultado de la expedición. El barco acabó en Caraga, en la costa este de Mindanao, el 3 de enero de 1711, con el hermano Esteban Baudin a bordo, quien escribió desde allí al padre Andrés Serrano informándole del resultado de su viaje.²⁷

Con las noticias que recibió del hermano Baudin, el padre Serrano negoció en Manila una nueva expedición para socorrer a los padres y marinos que habían quedado varados en Sonsorol. Se dispuso nuevamente un patache, y en él se embarcaron el propio padre Andrés Serrano y el padre Ignacio Crespo, además de Esteban Baudin. Sin embargo, estando aún en Marinduque, de donde debía partir, el navío naufragó debido a un fuerte temporal ocurrido el 18 de octubre de 1711, y todos sus tripulantes perecieron, incluidos los misioneros jesuitas. El mismo año se ordenó al navío que iba a las Marianas que a la vuelta intentara llegar a las Palaos para socorrer a los misioneros y los hombres que habían quedado aislados con ellos. El 30 de enero de 1712 partieron de Marianas, y desde el 6 de febrero estuvieron explorando algunas islas, hasta que llegaron a Sonsorol. Sin embargo, una vez más los vientos adversos impidieron desembarcar en la isla, y finalmente la expedición regresó a Manila. Después de varios intentos fallidos, no se aprestaron nuevas expediciones durante algún tiempo, pese a que Pedro Murillo Velarde consideraba que ánimos no faltaban:

“Después de tan repetidas desgracias, parece que avía de entibiarse la solicitud de esta empresa, o por arriesgada o por imposible; pero no fue así, pues nunca desmayó el fervor en la Provincia, aun a vista de las mayores dificultades y peligros. Y no sólo se hallaban sus individuos con pronto ánimo para la conquista, sino que

²⁷ Etienne Baudin a Andrés Serrano, Lianga, 18 de enero de 1711, ARSI, Philipp. 14, ff. 100r-103v. Esta relación fue reproducida por Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, n. 862.

con tesón constante vencieron en Manila las sumas dificultades que se ofrecen en empresas que dependen de diversas y aun contrarias voluntades”.²⁸

Sea como fuere, lo cierto es que durante casi una década no hubo ninguna expedición a las Palaos. En 1721 llegaron unos indígenas a las Marianas. Desde allí partió con algunos de ellos el padre Juan Antonio Cantova el 11 de mayo de 1722, pero tras casi un mes de búsqueda infructuosa del archipiélago, acabaron regresando a Manila. De nuevo hubo que esperar varios años para poder organizar una expedición. El padre Cantova realizó gestiones en la capital de Filipinas hasta que finalmente en 1730 partió en el patache que iba de Manila a las Marianas. Desde Agaña, en la isla de Guam, partió junto al padre Víctor Walter el 11 de febrero de 1731, acompañado por doce soldados y ocho marineros, además de un indio palao que había llegado a Marianas en 1725. El 2 de marzo llegaron a la isla de Mogmog, y desde allí pasaron a la de Falalep, donde el padre Cantova decidió asentarse para dar inicio a una misión. El 30 de mayo, el padre Walter partió hacia las Marianas en busca de algún socorro para continuar con la tarea iniciada, pero los vientos y las corrientes le llevaron finalmente a Manila, adonde llegó el 13 de julio acompañado por varios nativos palaos. Algunos recibieron el bautismo, y “el principal de ellos recibió el santo Bautismo en la Cathedral con gran solemnidad y concurso, siendo su Padrino el Señor Gobernador, D. Fernando Valdés Tamón, por cuyo respeto se llamó Fernando”.²⁹

Al año siguiente, el padre Walter regresó a las Marianas, y desde allí partió de nuevo en busca de las Palaos a finales de mayo de 1733, acompañado esta vez por el hermano Levino Schrevel y cuarenta y cuatro hombres más, entre soldados y marineros. El 9 de junio llegaron a la isla de Falalep, donde en 1731 había quedado el padre Juan Antonio Cantova con algunos hombres más. Allí vieron que la casa del misionero, la cruz que había plantado y el pueblo que había fundado estaban quemados, lo que les hizo temer lo peor. Tuvieron un altercado con los indígenas, y capturaron a uno de ellos. Tras este suceso, partieron a la isla de Yap, donde les habían dicho que había ido el padre Cantova. Sin embargo, no dieron con ella, y regresaron a Manila. El nativo capturado les informó que el 9 de junio de 1731, diez días después de la partida del padre Victor Walter, el padre Cantova y sus compañeros habían sido asesinados:

²⁸ Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, n. 864.

²⁹ *Ibid.*, n. 865.

“Llamaron al P. Cantova, para que fuese a Mogmog a bautizar un adulto, fue el Padre con dos Soldados, y al llegar allá encontró a los Indios alborotados y en ademán de guerra, y le dixeron que continuamente les gritaba contra sus antiguas costumbres y su Ley, y les enseñaba otra Ley y otras costumbres, que ellos no querían seguir sino las de sus antepasados. Al Padre le dieron tres lanzadas, una en el corazón y dos en los costados. A la primera cayó en tierra con las manos levantadas al Cielo, mataron a los dos Soldados y los echaron al agua; desnudaron al Padre, y se admiraban de verle blanco, y lo enterraron debajo de un techezuelo. Esto fue como a las nueve del día, después fueron y acometieron a los de Falalep, que cogieron descuidados. No obstante los Soldados pudieron entre la prisa disparar los cañoncitos, y mataron quatro Indios, y con las espadas hirieron a otros. Pero ellos mataron a catorce de los nuestros que estaban en la Isla, reservando sólo a Domingo Lisardo, muchacho Tagalo, que era Sacristán del Padre, por averle tomado por hijo el Tamol de aquella Isla”.³⁰

Esta fue la última expedición que los jesuitas organizaron a las islas Palaos. En su *Historia de la provincia*, Pedro Murillo Velarde se lamentaba del fracaso de esta empresa, pese a todos los esfuerzos realizados, que “le ha costado a esta Provincia seis sugetos, tres ahogados y tres muertos cruelmente por los Bárbaros”.³¹

4.- La expulsión de la Compañía de Jesús de las islas Filipinas

A juzgar por lo expuesto hasta ahora, a mediados del siglo XVIII la impresión que daba la Compañía de Jesús en Filipinas era la de una institución vigorosa. Los trabajos que tenían entre manos (colegios, parroquias y misiones) avanzaban de manera efectiva y sin grandes sobresaltos. Había perspectivas de nuevos trabajos misionales: Sierra Madre, las Palaos, el sur musulmán... Las relaciones con las otras órdenes religiosas, con la jerarquía eclesiástica y con el gobierno eran mejores que nunca, una vez superadas las grandes turbulencias del siglo anterior. Las disputas con el Colegio de Santo Tomás también habían terminado. Sin embargo, esta situación cambió drásticamente cuando en 1768 llegó la orden de expulsión de la Compañía de Jesús de los territorios de la Corona española, incluidas las islas Filipinas.³²

³⁰ *Ibid.*, n. 866.

³¹ *Ibid.*, n. 868.

³² Sobre la expulsión de la Compañía de Filipinas, existe una monografía reciente que es de obligada consulta, Santiago Lorenzo García, *La expulsión de los jesuitas de Filipinas*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de

En la primavera de 1766, graves tumultos convulsionaron España, empezando por Madrid (23 a 26 de marzo) y extendiéndose después a otras provincias. Los levantamientos populares fueron seguidos por un aluvión de pasquines, sátiras, denuncias y juicios. Ante esta grave situación, el gobierno reaccionó de manera expeditiva. Pedro Rodríguez de Campomanes, fiscal del Consejo de Castilla, promovió la apertura de una investigación –la llamada *Pesquisa Secreta*– para descubrir a los promotores, actores y directores de los motines. Sin embargo, la *Pesquisa* no fue más que un trámite, pues el resultado estaba amañado de antemano. El 11 de septiembre una consulta del fiscal Campomanes, refrendada días después por una Real Cédula, manifestaba por primera vez que los verdaderos instigadores de los motines eran los miembros de la Compañía de Jesús. El 31 de diciembre, Campomanes plasmó las conclusiones de la *Pesquisa* en su famoso *Dictamen fiscal de la expulsión de los jesuitas de España*. Además de la culpabilidad de los jesuitas, el autor remarcaba el peligro que representaba el Instituto ignaciano para el Estado y la Monarquía, con expresiones como “cuerpo extraño a la monarquía”, “un gobierno que obra siempre mal contra el Estado”, “la Compañía como enemiga declarada del reino, incompatible dentro de él con la tranquilidad y orden público”.³³

A finales de enero de 1767 el Consejo Extraordinario, órgano creado expresamente el año anterior para entender en el asunto de la Compañía de Jesús, elevó una consulta al Rey donde se repetían los mismos argumentos esgrimidos por Campomanes y aconsejando la expulsión de los jesuitas. El 27 de febrero, el rey firmaba un Real Decreto donde ordenaba “se estrañen de todos mis Dominios de España, é Indias, Islas Filipinas, y demás adyacentes a los Religiosos de la Compañía”.³⁴ El destinatario último del documento era el Conde de Aranda, presidente del Consejo de Castilla y del Consejo Extraordinario, quien debía hacerse cargo de las cuestiones organizativas de la operación de expulsión con el máximo secreto, tomando el relevo de Campomanes, que se había encargado de la parte ideológica previa.³⁵

Alicante, 1999. También es muy interesante el relato contemporáneo de las vicisitudes que vivieron los expulsados en sus viajes de regreso a Europa: Nicholas P. Cushner, *Philippine Jesuits in exile: the journals of Francisco Puig, S.J., 1768-1770*, Roma, Institutum Historicum, 1964; Ernest J. Burrus, “A Diary of Exiled Philippine Jesuits (1769-1770)”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 40/XX, 1951, pp. 269-299.

³³ Pedro Rodríguez de Campomanes, *Dictamen fiscal de la expulsión de los jesuitas de España (1766-1767)*, Edición, introducción y notas de Teófanos Egido y Jorge Cejudo, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1977.

³⁴ “Real Decreto de Execución”, en *Colección del Real Decreto de 27 de febrero de 1767 para la egecución del Estrañamiento de los Regulares de la Compañía, cometido por S.M. al Excmo. Señor Conde de Aranda, como Presidente del Consejo: de las Instrucciones, y Órdenes sucesivas dadas por S.E. en el cumplimiento y de la Real Pragmática Sanción de 2 de abril, en fuerza de Ley, para su observancia*, Madrid, Imprenta Real, 1767, p. 3.

³⁵ Sobre el papel del Conde de Aranda, vid. Santiago Lorenzo García, “El Conde de Aranda y la expulsión de los jesuitas de Filipinas”, en Eliseo Serrano, Esteban Sarasa y José Antonio Ferrer Benimeli (coords.), *El Conde de*

La confidencialidad, la sorpresa y la rapidez fueron características destacadas en el momento de informar de la Real Orden a las diferentes comunidades de la Compañía de Jesús. El 31 de marzo de 1767, los jesuitas de Madrid fueron los primeros en recibir el mandato real a través de los comisionados reales, y en el resto de la Península ocurrió durante la madrugada del 2 de abril. Tras la notificación de la orden de expulsión, en las veinticuatro horas siguientes, los grupos de jesuitas se pusieron en marcha hacia los puntos de reunión establecidos previamente, siempre escoltados por soldados. Muchos de los padres y hermanos conocieron durante su traslado la *Pragmática Sanción* de 2 de abril, proclamada a lo largo y ancho del reino en calles y plazas. En ella, Carlos III no aclaraba el motivo de la decisión última de expulsar a la Compañía de sus dominios:

“Habiéndome conformado con el parecer de los mi Consejo Real en el Extraordinario que se celebra con motivo de las resultas de las ocurrencias pasadas, en consulta de veinte y nueve de Enero próximos, y de lo que sobre ella, conviniendo en el mismo dictamen, me han expuesto personas del más elevado carácter y acreditada experiencia: estimulado de gravísimas causas, relativas a la obligación en que me hallo constituido, de mantener en subordinación, tranquilidad y justicia mis Pueblos, y otras urgentes y necesarias que reservo en mi Real ánimo: usando de la Suprema autoridad económica que el Todo-Poderoso ha depositado en mis manos para la protección de mis Vasallos y respeto de mi Corona: He venido en mandar estrañar de todos mis Dominios de España e Islas Filipinas y demás adjacentes a los Regulares de la Compañía, así Sacerdotes como Coadjutores o Legos que hayan hecho la primera profesión, y a los Novicios que quisieren seguirles; y que se ocupen todas las temporalidades de la Compañía en mis Dominios; y para su ejecución uniforme en todos ellos, he dado plena y privativa comisión y autoridad por otro mi Real Decreto de veinte y siete de Febrero al Conde de Aranda, Presidente de mi Consejo, con facultad de proceder desde luego a tomar las providencias correspondientes”.³⁶

Una vez llegados los contingentes de religiosos a los puertos de embarque designados, la Marina debía encargarse del resto de la operación. La Secretaría de Marina e Indias, con Julián de Arriaga al frente, tenía la misión de pertrechar los buques necesarios para el transporte a Italia. Así pues, se organizaron cuatro expediciones que debían trasladar a los jesuitas expulsos hasta los dominios papales: los jesuitas de la provincia de Castilla zarparon

Aranda y su tiempo (Congreso Internacional celebrado en Zaragoza, 1 al 5 de diciembre de 1998), Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2000, pp. 621-630.

³⁶ “Pragmática Sanción de Su Magestad en fuerza de ley para el Estrañamiento de estos Reynos a los Regulares de la Compañía, ocupación de sus Temporalidades y prohibición de su restablecimiento en tiempo alguno, con las demás precauciones que expresa”, en *Colección del Real Decreto...*, p. 23.

de La Coruña y El Ferrol, los de la provincia de Andalucía lo hicieron desde Málaga y el Puerto de Santa María; los de la provincia de Toledo salieron de Cartagena, y los miembros de la provincia de Aragón partieron de Salou y recogieron a su paso por Palma de Mallorca a sus correligionarios baleares.³⁷ Sin embargo, cuando los preparativos de estas expediciones parecían definitivos, a finales de abril llegó a la Corte la noticia de que el Papa se negaba a acoger a los jesuitas expulsos en sus territorios. Esto generó un gran nerviosismo, ya que alguno de los grupos había partido ya rumbo a Italia y se encontraba en alta mar. Los padres de la provincia de Castilla, que no partieron hasta el 24 de mayo, recibieron la noticia en tierra, como narra el padre Manuel Luengo en su *Diario*: “[16 de mayo] Todos estos días ha corrido mucho entre nosotros, sin que sea fácil averiguar quién nos trajo esta noticia, que habiendo nuestra Corte avisado a la de Roma que enviaba allá a todos los jesuitas españoles, se ha negado resueltamente el Papa a recibirnos en sus Estados y que, en fuerza de esta novedad, se había dejado el proyecto de hacernos pasar a Italia”.³⁸

La diplomacia española empezó a trabajar contrarreloj, y provisionalmente se envió a los navíos que llevaban a los expulsos a la isla de Córcega, donde deberían aguardar noticias del cónsul español en Génova. La situación de la isla no era fácil, ya que su soberanía estaba en entredicho debido a las revueltas internas dirigidas por Pasquale Paoli. En 1768, Génova vendió la isla a Francia, y Paoli se tuvo que exiliar a Inglaterra. En este contexto se tuvo que mover la diplomacia española.³⁹ Un año después de la llegada de los primeros grupos de exiliados a Córcega, llegaron algo más de mil jesuitas de las misiones americanas. Sin embargo, la Corte española no perdía de vista el objetivo último de la operación de expulsión, que era desembarcar a los hijos de san Ignacio en los territorios papales. La Curia romana ablandó algo su postura en el verano de 1768, y en agosto la soberanía de Córcega pasó a manos de Francia, que se mostró inflexible en su decisión de que los jesuitas abandonaran la isla lo antes posible. Finalmente, en la noche del 15 de septiembre de 1768, los navíos repletos de expulsos zarparon de los puertos corsos y acabaron en Génova, desde donde los diversos grupos se distribuyeron por tierra o mar a lo largo de los pueblos y ciudades de la diferentes legaciones, según lo dispuesto desde Madrid.⁴⁰

³⁷ Enrique Giménez López, “El Ejército y la Marina en la expulsión de los jesuitas de España”, *Hispania Sacra*, XLV/92, 1993, pp. 570-630.

³⁸ Manuel Luengo, *Memoria de un exilio: Diario de la expulsión de los jesuitas de los dominios del rey de España (1767-1768)*, Edición, estudio introductorio y notas de Inmaculada Fernández Arrillaga, San Vicente del Raspeig (Alicante), Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2002, pp. 130-131.

³⁹ Enrique Giménez López, “El Ejército y la Marina...”, pp. 615-618.

⁴⁰ Inmaculada Fernández Arrillaga, “Estudio introductorio”, en Manuel Luengo, *Memoria de un exilio...*, pp. 50-54.

Para asegurarse que el decreto de expulsión llegaba a las Filipinas lo más rápido posible, el Conde de Aranda envió los pliegos reales el 6 de marzo de 1767 por duplicado: una copia por la vía habitual de México, y otra con un correo especial que fue por la vía del Cabo de Buena Esperanza, Batavia y Cantón. El buque *Sinaloa*, que realizó la travesía del Pacífico, fue el primero en llegar, y el 17 de mayo de 1768 el gobernador José Raón recibió las instrucciones reales. Al día siguiente nombró al oidor Manuel Galbán y Ventura juez comisionado para los asuntos de extrañamiento y ocupación de las temporalidades de los jesuitas de Filipinas. El 19 de mayo por la mañana Galbán se presentó en el Colegio de San Ildefonso en el distrito de Santa Cruz –por entonces la residencia del provincial de la Compañía–, acompañado por una escolta militar, un notario y cuatro vecinos distinguidos que debían actuar como testigos. El rector del colegio, el padre Bernardo Martín, salió a recibirle, y se le ordenó que reuniera a toda la comunidad. El provincial Juan Silverio Prieto se encontraba en esos momentos en el Colegio de Manila. El rector de dicho colegio, el padre Bernardo Pazuengos, se encontraba como invitado en Santa Cruz, y se le pidió que volviera a Manila y trajera con él al Provincial al Colegio de San Ildefonso. Una vez llegó, se volvió a reunir a la comunidad y se leyó el decreto de expulsión, ante el asombro general de los presentes. El provincial aseguró que aceptaban las órdenes del rey y que ni él ni ninguno de sus súbditos se opondrían. Se le entregaron las llaves de la casa al oidor, que la abandonó dejando una guardia con la orden de no dejar entrar ni salir a nadie.⁴¹

Al mismo tiempo que esto ocurría, el gobernador ordenó llevar a cabo la clausura de los colegios de Manila y San José, y poco después del de Cavite. Por la tarde, el comisionado Manuel Galbán informó de su proceder al gobernador José Raón, quien siguiendo las instrucciones recibidas para agilizar las operaciones de expulsión decidió concentrar a todos los jesuitas filipinos en el Colegio de Manila, lo que se llevó a cabo aquella misma noche. Los primeros momentos del encierro forzoso fueron muy duros, tal y como describió el padre Francisco Puig en su diario de la expulsión:

“Unos lloraban, otros andaban atónitos como fuera de sí, otros se cerraban en sus retretes, otros iban a ver cómo estaba cercado de soldados el colegio e iglesia, otros por no ver cerradas las puertas de la iglesia mudaban de calle, pues se aflixían notablemente al ver convertido en cárcel nuestro colegio (que había sido el asilo de tantos pobres afligidos. Nosotros estábamos encerrados dentro del colegio sin comunicación con los de fuera, pero decentemente asistidos en comida y vestido, y por los excesivos calores del país nos concedieron el podernos pasear por todo el

⁴¹ Nicholas P. Cushner, *Philippine jesuits in exile: the journals of Francisco Puig, S. J., 1768-1770*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1964, p. 56.

colegio y bajar a la huerta cerrada que tiene en su cuadro), y sin podernos dar algún alivio. El uso de la iglesia aún cerrada se nos negó y, aunque por algún tiempo nos concedieron el uso del coro para las pláticas de comunidad y armar altares, después también nos privaron de ellos, aunque nos concedieron armar 9 o 10 altares en otras piezas internas del colegio, a fin de que habiendo de estar tanto tiempo allí, no caresiésemos del consuelo de las misas, en las que encomendábamos a Dios”.⁴²

En los días siguientes Galbán actuó en el resto de establecimientos jesuitas de Manila y alrededores, mientras la *Pragmática Sanción* se hacía pública en las calles y plazas de la ciudad. A mediados de junio, todos los jesuitas dentro de la jurisdicción de la archidiócesis habían sido concentrados en el Colegio de Manila. La operación en esta zona se dio por concluida por las autoridades manileñas, satisfechas porque no se habían producido altercados ante el arresto de los hijos de san Ignacio, que fueron sustituidos por párrocos seculares filipinos y mestizos en las quince parroquias del sur de Luzón y Marinduque administradas por la Compañía.

En julio de 1768 comenzaron los preparativos para expulsar al primer contingente de jesuitas, formado por los 64 padres que se encontraban retenidos en el Colegio de Manila.⁴³ Partieron de Cavite el 3 de agosto a bordo de la fragata *San Carlos Borromeo*. Sin embargo, una tormenta sufrida cerca de Marianas obligó a volver a Filipinas, y en el viaje de regreso, ya cerca de Cavite, un nuevo tifón azotó la embarcación. El provincial Juan Silverio Prieto y el anciano padre Baltasar Vela murieron a consecuencia de las tempestades (11 de septiembre y 2 de octubre). Finalmente, la fragata llegó a puerto el 22 de octubre, y los padres fueron trasladados de nuevo al Colegio de Manila.

A finales de 1768 aún quedaba por resolver la situación de los jesuitas de las islas Bisayas y de las Marianas. En septiembre partió un pequeño convoy hacia las primeras, en el que viajaban los miembros de otras órdenes religiosas que debían relevar a los jesuitas en sus funciones. Los agustinos y franciscanos se repartieron las misiones de Samar y Leyte, los dominicos se quedaron con Panay y el oeste de la isla de Negros, y los agustinos recoletos se hicieron cargo de Bohol y Mindanao.⁴⁴ Entre finales de enero y julio de 1769 los jesuitas de las Bisayas fueron llegando a Manila. Esto calmó un poco a sus compañeros de Luzón, preocupados por la suerte de sus hermanos de orden. La expedición de las Marianas se retrasó

⁴² *Ibid.*, pp. 58-60.

⁴³ Para el relato de las operaciones navales de expulsión, vid. Santiago Lorenzo García, *La expulsión de los jesuitas...*, pp. 125-174.

⁴⁴ Horacio de la Costa, *The Jesuits...*, pp. 591-592; Lucio Gutiérrez, *Historia de la Iglesia en Filipinas (1565-1900)*, Madrid, Mapfre, 1992, p. 56.

Esperanza; veinticuatro en la *Venus*, que siguió la misma ruta ese mismo año; y ocho en la *Astrea*, que partió al año siguiente (4 de enero de 1771). Diecinueve jesuitas estaban demasiado enfermos para viajar, y se les internó en diversas casas religiosas en Manila. Así pues, algo menos de doscientos años después de que el padre Antonio Sedeño pusiera el pie en Filipinas (1581), los últimos jesuitas abandonaron el archipiélago, al que no regresarían hasta casi un siglo después.

En el momento de su expulsión, la Compañía de Jesús en Filipinas contaba con 154 individuos, repartidos en siete colegios, un colegio-seminario, nueve residencias y dos misiones, además de algún otro destino diverso en México y Europa.

Establecimientos		Nº de jesuitas
<i>Isla de Luzón</i>	Colegio de San Ildefonso (casa profesa)	15
	Colegio Máximo de San Ignacio (Colegio de Manila)	33
	Colegio-seminario de San José	8
	Colegio de Nuestra Señora de Loreto (Cavite)	7
	Residencia de Antipolo	7
	Residencia de Silang	4
	Misión de Marinduque	4
<i>Islas Bisayas</i>	Colegio de San Ildefonso (Cebú)	8
	Colegio de San José (Panay)	3
	Residencia de Bohol	10
	Residencia de Catbalogan (Samar)	6
	Residencia de Palapag (Samar)	7
	Residencia de Hilong (Leyte)	5
	Residencia de Carigara (Leyte)	4
	Residencia de Dagami (Leyte)	8
	Misión de la isla de Negros	3
<i>Isla de Mindanao</i>	Colegio de la Concepción (Zamboanga)	2
	Residencia de Dapitán	6
<i>Islas Marianas</i>	Colegio de San Juan de Letrán (Guam)	3
<i>Otros lugares fuera de Filipinas</i>	Colegio de San Andrés (México)	6
	Colegio Imperial de Madrid	1
	Otros colegios peninsulares	2
	Procuraduría de Roma	1
	Destino desconocido	1
Total		154

Figura 26. Estado de la Compañía de Jesús en el momento de su expulsión (1768)

Fuente: Santiago Lorenzo García, *La expulsión de los jesuitas de Filipinas*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 1999, pp. 73-74.

En enero de 1769 se elevó a Clemente XIII una petición oficial para la supresión de la Compañía de Jesús. Sin embargo, el pontífice no pudo responder, pues murió el 2 de febrero. La maquinaria de la diplomacia europea se puso en marcha para intentar influir en la elección del nuevo Papa, que fuera favorable a estos intereses. El Cónclave eligió al franciscano Lorenzo Ganganelli, que tomó el nombre de Clemente XIV. Entre 1770 y 1772 las negociaciones para decretar la supresión de los jesuitas estuvieron estancadas. Finalmente, el embajador español José Moñino consiguió del Papa el breve *Dominus ac Redemptor*, firmado el 21 de julio de 1773, que confirmaba la supresión canónica del Instituto de San Ignacio:

“Después de habernos valido de tantos y tan necesarios medios, asistidos e inspirados, como confiamos, del divino espíritu, y compelidos de la obligación de nuestro oficio, por el cual nos vemos estrechísimamente precisados a conciliar, fomentar, afirmar hasta donde alcancen nuestras fuerzas, el sosiego y tranquilidad de la República Cristiana, y remover enteramente todo aquello que le pueda causar detrimento, por pequeño que sea; y habiendo, además de esto, considerado que la sobredicha Compañía de Jesús no podía ya producir los abundantísimos y grandísimos frutos y utilidades para que fue instituida, aprobada y enriquecida, con muchísimos privilegios, por tantos predecesores nuestros, antes bien, que apenas o de ninguna manera podía ser que, subsistiendo ella, se restableciese la verdadera y durable paz de la Iglesia. Movidos, pues, de estas gravísimas causas e impelidos de otras razones que nos dictan las leyes de la prudencia y el mejor gobierno de la Iglesia universal [...] abolimos y anulamos todos y cada uno de sus oficios, ministerios y empleos, casas, escuelas, colegios, hospicios, granjas y cualesquiera posesiones sitas en cualquiera provincia, reino o dominio y que de cualquier modo pertenezca a ella; y sus estatutos, usos, costumbres, decretos y constituciones, aunque estén corroborados con juramento, confirmación apostólica, o de otro cualquier modo. Y asimismo todos y cada uno de los privilegios e indultos generales. [...] Y, por tanto, declaramos que quede perpetuamente abolida y enteramente extinguida toda y cualquiera autoridad que tenían el Preósito General, los Provinciales, los Visitadores y otros cualesquiera Superiores de dicha Compañía, así en lo espiritual como en lo temporal”.⁴⁵

El *Breve* de extinción llegó a Manila el 19 de julio de 1774, acompañado por una Real Cédula de 12 de octubre de 1773, que contenía instrucciones para su efectivo cumplimiento. El 10 de diciembre de 1774, el gobierno de Manila informó que el decreto de expulsión y extinción había sido debidamente ejecutado.

⁴⁵ Papa Clemente XIV, *Breve de Supresión Dominus Ac Redemptor*, Roma, 21 de julio de 1773, punto 25.

Como hemos podido comprobar, lo que comenzó como un tiempo lleno de esperanzas acabó con el destierro de la Compañía de Jesús de las islas Filipinas. El nuevo siglo se inició con buenas perspectivas, tras los problemas a los que se habían enfrentado los jesuitas a finales del siglo anterior, especialmente en la cuestión de la visita episcopal. No obstante, durante la primera década del siglo la Provincia tuvo escasez de personal, debido a la Guerra de Sucesión española, que impidió el reclutamiento de misioneros. Sin embargo, una vez finalizado el conflicto, las cosas volvieron a una situación de estabilidad. Por otro lado, según algunos testimonios, la disciplina del Colegio de Manila se había relajado un poco, por lo que en 1721 se envió un visitador desde México para que pusiera orden en la Provincia. Por su parte, el Colegio de Manila vivió una época de esplendor. La imprenta estuvo más activa que nunca e imprimió algunas grandes obras, especialmente en la época de Nicolás de la Cruz Bagay, impresor de las obras del padre Pedro Murillo Velarde. También destacó en esta época la farmacia del Colegio, instalada por el hermano Georg Josef Kamel, importante naturalista que dio nombre a las camelias. Finalmente, destacó la institución de tres cátedras de derecho y una de matemáticas en el Colegio de Manila, en un nuevo episodio de tensión con el Colegio de Santo Tomás de los dominicos.

Por su parte, las misiones de la Compañía de Jesús vivieron un nuevo auge, tanto en el interior del archipiélago como en nuevos territorios. En el primer caso, algunos misioneros se aventuraron a la Cordillera de Sierra Madre, en el interior de la isla de Luzón, que hasta entonces era *terra incognita*. Por su parte, las Bisayas siguieron con su desarrollo, estabilizado ya en tiempos precedentes. Pero la misión que más avanzó esta época fue la de la isla de Negros, gracias al impulso de algunos misioneros centroeuropeos. Por otro lado, se retomó una misión histórica como era la de la península de Zamboanga, en la isla de Mindanao. Había sido abandonada junto con el presidio que allí había en 1663, durante la amenaza de Coseng. Su desamparo había causado las protestas de los jesuitas, especialmente del padre Francisco Combés, que escribió para la ocasión una Historia de Mindanao y Joló, en la que reivindicaba la presencia de los misioneros en aquellos territorios. Sin embargo, pese a la insistencia de los hijos de san Ignacio, no fue hasta 1718 cuando se pudo regresar a Zamboanga. El nuevo establecimiento no estuvo exento de peligros, y hubo que enfrentarse de nuevo a los *moros* de Mindanao, aunque en esta ocasión se prefirió el acercamiento diplomático al militar.

Pero las misiones más importantes de este periodo se emprendieron fuera del archipiélago. Después del establecimiento de la Compañía en las Marianas, los misioneros jesuitas buscaron un nuevo horizonte: las islas Palaos. Las noticias sobre este archipiélago

eran muy escasas y difusas, obtenidas de algunos náufragos en las costas de las Bisayas. A lo largo de las tres primeras décadas del siglo XVIII se realizaron casi una decena de expediciones, pero casi ninguna de ellas alcanzó su objetivo. Las pocas que llegaron a las Palaos se saldaron con la muerte de los misioneros, por lo que finalmente el proyecto se abandonó.

El último episodio que protagonizó la Compañía de Jesús en Filipinas fue su propia expulsión, en su momento de mayor estabilidad en el archipiélago. En 1768 llegó la orden de expulsión de los jesuitas de todos los territorios de la monarquía española de los Borbones, que en la Península Ibérica se había ejecutado el año anterior. Las autoridades manileñas aplicaron sin dilación el decreto, y reunieron a todos los miembros del Instituto ignaciano en Manila. Desde allí los enviaron de regreso a Europa en cuatro viajes, que no estuvieron exentos de penalidades. El padre Francisco Puig dejó unos detallados *Diarios* de todo el proceso de expulsión. En 1774 todos los hijos de san Ignacio habían partido rumbo a Europa. De esta manera, casi doscientos años después de su llegada al archipiélago, la Compañía de Jesús se vio forzada a abandonar las Filipinas, adonde no volverían hasta más de cincuenta años después.

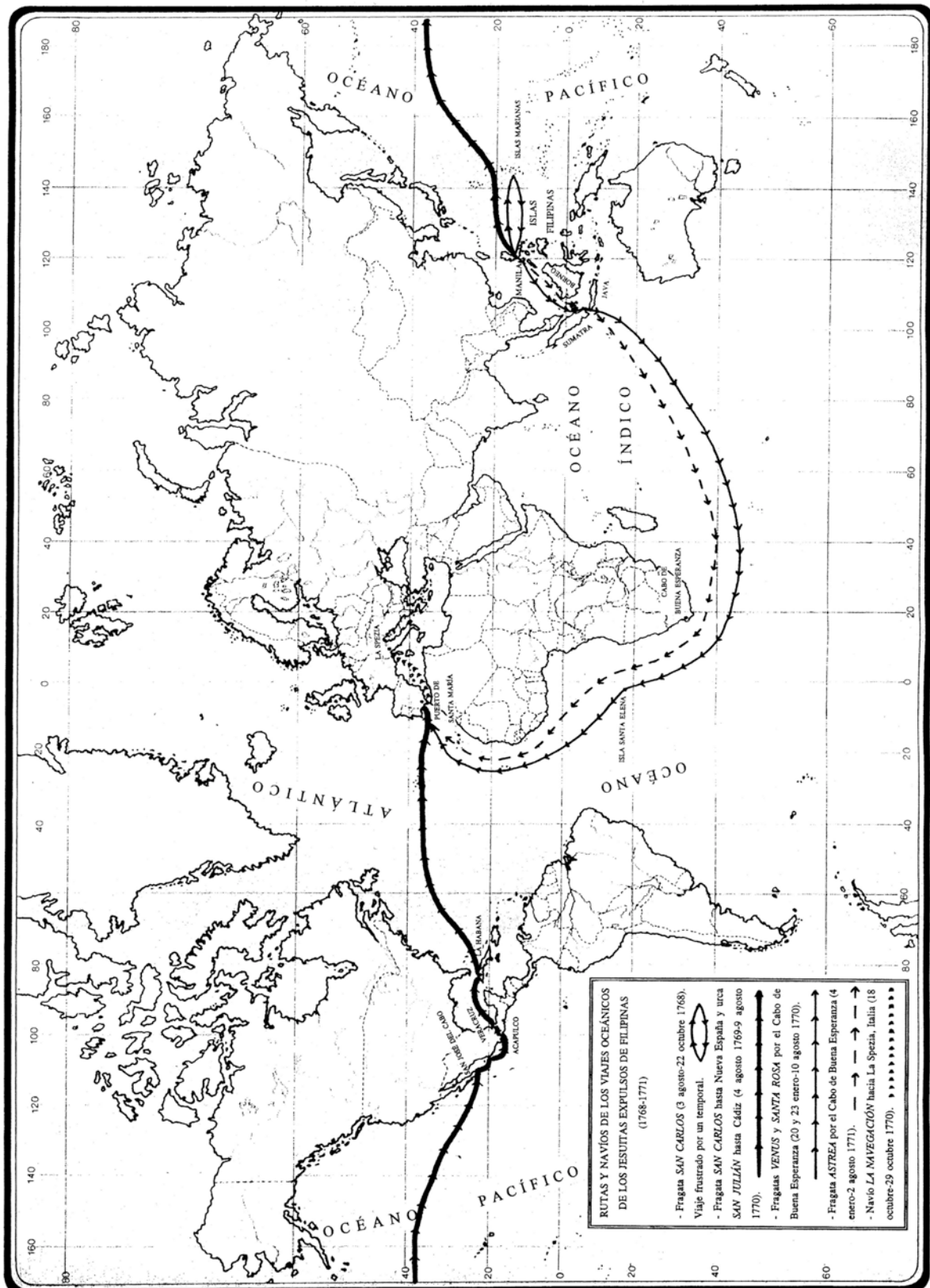


Figura 27. Rutas y navíos de los viajes oceánicos de los jesuitas expulsos de Filipinas (1768-1771)
 Fuente: Santiago Lorenzo García, *La expulsión de los jesuitas de Filipinas*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 1999, p. 181.

SEGUNDA PARTE

*** * * * ***

EL TELAR DE PENÉLOPE

En esta segunda parte pretendemos aportar algunos elementos novedosos para la comprensión de la empresa evangélica jesuita en Filipinas. Mediante una mirada a los engranajes interiores de la Compañía a través de la correspondencia entre los misioneros y Roma, presentamos algunos temas que consideramos interesantes y fundamentales en la contraposición del discurso oficial de los cronistas y la realidad sobre el terreno.

El primer capítulo aborda los primeros años del establecimiento de la misión jesuita en Filipinas. Las crónicas oficiales apenas si hacen breve mención a este periodo, pero fue un momento crítico, tal y como demuestra la cantidad significativa de documentación generada. La problemática principal fue la indecisión a la hora de establecerse de forma permanente en el archipiélago filipino, tanto por parte de los misioneros allí destacados como desde el generalato en Roma. Por otro lado, la figura de Alonso Sánchez determinó la forma en que los primeros jesuitas vivieron y trabajaron en Filipinas. Así pues, frente a una imagen triunfal del periodo fundacional ofrecido en las crónicas, intentamos sacar a la luz las enormes contradicciones existentes en el seno de la misión de la Compañía.

El segundo capítulo aborda una problemática similar en cuanto a su tratamiento por parte de la historia oficial de los jesuitas en Filipinas: la organización del modelo misional. En el archipiélago, la Compañía se hizo cargo de la evangelización de dos zonas principalmente: los alrededores de Manila y las islas Bisayas. Debido a las instrucciones dadas por el general Claudio Acquaviva a los pioneros jesuitas en el archipiélago, según las cuales no podían tomar misiones estables a su cargo, la cuestión de la forma de evangelizar a los nativos suscitó numerosos debates hasta bien entrado el siglo XVII. Los vaivenes en la organización misionera y las numerosas críticas a las diferentes políticas adoptadas demuestran que no fue una cuestión fácil de resolver. De nuevo, frente a una imagen monolítica en cuanto a la organización de las misiones proporcionada por las crónicas oficiales, nuestra pretensión es presentar y analizar las polémicas que se suscitaron en el seno de la Provincia en torno a esta cuestión.

Finalmente, el tercer capítulo de esta segunda parte aborda las dificultades cotidianas de la vida misionera en Filipinas, tal y como los propios jesuitas declaraban: la escasez de sujetos disponibles, la lejanía del archipiélago de los centros de civilización, las virtudes necesarias para ser misionero y la imagen del perfecto jesuita elaborada en las crónicas, las dificultades que el entorno natural y los propios indígenas representaban para la tarea evangélica o las duras condiciones de vida material a las que debían enfrentarse, todo lo cual provocaba que la tarea misional fuera como la tela de Penélope, que nunca se acababa, pues de noche destejía lo que había tejido durante el día.

Tiempo de indecisiones.

Los primeros años de la misión

Los primeros años de la misión de la Compañía de Jesús en Filipinas fueron bastante inestables y poco productivos. Desde la llegada de los pioneros en 1581 hasta 1590, los jesuitas vivieron casi apartados de la sociedad, tanto de los pocos españoles establecidos entonces en Manila como de los indígenas a los que supuestamente habían ido a evangelizar. Sin embargo, pese a esta situación claramente anómala en la trayectoria de la Compañía, cuya política acostumbraba a ser la instalación directa en las poblaciones importantes, habitualmente en un lugar destacado de las mismas, las crónicas de Filipinas solventan este periodo en unas pocas líneas, sin apenas darle importancia a la cuestión. No obstante, el número de cartas conservadas de este periodo es enorme, y la práctica totalidad de las mismas se refieren a cuestiones que en estos años fueron fundamentales entre la reducida comunidad jesuita. Durante las dos últimas décadas del siglo XVI, hasta el establecimiento de la viceprovincia en 1595, la permanencia de la misión peligró seriamente en más de una ocasión. Los propios misioneros expresaron sus dudas al general Claudio Acquaviva a través de sus cartas, y el criterio sobre si la Compañía debía permanecer o no en Filipinas fue variando constantemente en función de las circunstancias, a veces incluso de manera radical.

1.- La casa de Laguío. La soledad de Antonio Sedeño y Alonso Sánchez (1582-1584)

Los primeros jesuitas que llegaron a Filipinas el 17 de septiembre de 1581 fueron los padres Antonio Sedeño (superior de la misión) y Alonso Sánchez, acompañados del hermano Nicolás Gallardo.¹ A su llegada, el gobernador se ofreció a construirles una casa en el arrabal de Laguío, a las afueras de Manila. Durante los tres meses que duró la construcción, los jesuitas se alojaron con los franciscanos. Al poco tiempo se iniciaron las sesiones del Sínodo de Manila, donde el padre Sánchez tuvo un destacado papel, y en 1582 fue enviado a Macao para conseguir el juramento de los portugueses a Felipe II. Poco después de su partida, los

¹ José Arcilla Solero, "The Jesuits in the Philippines: The First Five Years, 1581-1586", *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 38, 1982, pp. 202-210.

jesuitas ya estaban instalados en su nueva casa, que el superior Antonio Sedeño describía con gran entusiasmo, alabando su amplitud y su situación, además de la facilidad del sustento de los que en ella vivieran, debido a la abundancia de recursos a su disposición:

“[...] dozientos pasos en quadra en el mejor puesto y más sano y ayroso que ay en toda la ciudad, aunque está al cavo della. [...] Tenemos por la frontera a poco más de cien pasos la mar, y por las espaldas un estero que salle al río grande que viene de la laguna de donde se provee esta ciudad, por ser la laguna muy grande y estar toda alrededor muy poblada, de allí comiençan algunos montes y collados muy fértiles de todo lo necesario para la vida humana. En este puesto tenemos ya casa y la mejor que ay en la ciudad en su tanto y de madera (lo que toca a los postes que son muy altos y gruesos) incorrutible a lo menos que dura centenares de años debaxo y fuera de la tierra. Tiene de alto hasta el primer suelo casi tres braças, está muy fresca y capaz para los que vinieren en hora buena de nuestra Compañía. Tenemos por vecinos los pescadores que toman mucha sardina como la de España y otros pescados y siempre nos hazen limosna, y en nuestro estero que llega hasta la cocina, como la mar crece de pleamar entra mucho pescado, y no hay sino atajar con un canizo para que todo lo que entra dentro quando baxa la marea se quede en seco y desta suerte se toma mucho y con poco trabajo. [...] Dentro de nuestra casa, por ser el sitio grande, hallarán los que vinieren más de trezientos [cocoteros] que bastarán para el sustento de los que en ella estuvieren, aunque sean más de veynte.”²

Mientras Alonso Sánchez estaba fuera cumpliendo su misión para la Corona, el padre Sedeño se dedicó a aprender tagalo, además de acudir a la ciudad para confesar y predicar en la catedral. Tal y como se le había encargado, procuraba obtener el máximo de información sobre la situación en las Filipinas y las posibilidades que la Compañía podía tener en ellas, para después remitir un informe al General. En su primera carta, fechada el 12 de junio de 1582, el padre Sedeño dejaba caer una idea que durante los primeros años fue generalizada entre los jesuitas en Filipinas: el archipiélago no era sino una cabeza de playa que debía permitir el acceso a toda la zona del Lejano Oriente, debido a su cercanía con todos los territorios que podían resultar atractivos: “a la Compañía le estará muy bien este puesto, si por aquí quisiere V.P. (y el Rey diere licençia para ello) que los nuestros vayan al Japón, y a la China, y a las yslas del Maluco, porque como tengo dicho se yrá a qualquiera destas partes de

² Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 16 de junio de 1582, ARSI, Philipp. 9, f. 8r. El padre Alonso Sánchez también hace una pequeña mención a la casa: “[...] del sitio tan grande y en tam buena parte desta ciudad que el governador en llegando nos dio, y la casa que en él en este año que yo e estado en la China el P. a hecho para los desta tierra muy acomodada”, Alonso Sánchez a Claudio Acquaviva, 18 de junio de 1583, ARSI, Philipp. 9, f. 16r.

aquí en quinze o veynte días”.³ No obstante, si esta posibilidad se descartaba, Sedeño no veía razón para que la Compañía permaneciera en Filipinas, pues no había trabajo suficiente si no se podían hacer cargo de curas de almas –administración de parroquias o misiones estables–, tal y como se les había ordenado. Por una parte, los colonos españoles eran pocos y sus necesidades espirituales estaban ya sobradamente cubiertas por el clero secular y por las órdenes religiosas presentes desde antes de la llegada de los jesuitas. Por otro lado, las provincias que estaban bajo control del gobierno colonial ya contaban con suficiente presencia de agustinos y franciscanos para llevar a cabo el trabajo misional entre los indígenas:

“Se me ofrece no haver necesidad en esta tierra de que esté aquí la Compañía, porque para españoles, de presente son muy pocos y esos tienen a los padres descalços (que son ya en número más de cincuenta y en cada flota va embiando el Rey) y a los padres agustinos. Verdad es que los que algo entienden dizen que a de yr en mucho aumento esta ciudad [...] y en tal caso podría esto yr adelante y perseverar aquí la Compañía. Para los indios tampoco se me ofrece que convenga, así porque lo mejor está ya ocupado de las dichas Religiones y cada día se van ensanchando...”⁴

Existía, no obstante, una tercera opción: trabajar en los territorios no pacificados. Sin embargo, Sedeño creía que antes de considerar este curso de acción había que atender las necesidades de las misiones jesuitas ya existentes en Oriente, como las Molucas o Japón, donde había comenzado su trabajo misional san Francisco Javier:

“Por tener la Compañía obligación a dar doctina a los muchos que están batizados, así en el Japón como en el Maluco y otras partes por medio de los nuestros (que es lo que más fuerza haze) que por ventura se tornan a sus Ritos por falta de quien los doctine, y así me parece que por agora no se abriese puerta en otras partes a negocio de Indios, hasta que V.P. estuviere satisfecho que lo que la Compañía tiene a su cargo está bien proveido, pues está ya obligada a los que batizó y puso debaxo del yugo del Evangelio”.⁵

Así pues, el padre Sedeño sólo veía una opción si se quería mantener la casa de Manila, y era como base de operaciones para todo el Lejano Oriente desde la que enviar ayuda a los jesuitas portugueses y a los misioneros de Japón. Al parecer, esta idea contaba con el apoyo

³ Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 12 de junio de 1582, ARSI, Philipp. 9, f. 5r.

⁴ *Ibid.*, f. 5r.

⁵ *Ibid.*, f. 5v.

de Acquaviva, pues al final de la carta se puede leer una anotación donde se apunta: “Estense ally por la esperança que ay de que avrá navegaciones por ay al Japón”.⁶

Cuando Alonso Sánchez regresó de su viaje al continente asiático, Antonio Sedeño le planteó este curso de acción, pero tras discutirlo ambos acabaron declinando la idea.⁷ Por el contrario, decidieron que los jesuitas enviados a Manila deberían limitar su actividad al marco del archipiélago filipino. En este contexto, consideraron que el mejor ámbito donde la Compañía podía encontrar su espacio era en la educación. El plan de los dos jesuitas era empezar con una escuela primaria para niños españoles y, con el tiempo, incluso abrir un seminario para aquellos que quisieran ingresar en el clero:

“El governador y obispo destas yslas y los dos cabildos de la ciudad y yglesia piden que tenga la Compañía aquí siquiera uno [colegio], que recoxga la niñez no solo despañoles y algunos mestizos sino también de hijos de principales indios, y otro que enseñe latinidad a los que fueren saliendo y a los mayores que Dios tocase para mudar estado y otro tercero que pueda enseñar a los que fueren capaces alguna suma de Philosophía o de theología, o a lo menos de casos de conciencia”.⁸

Además del establecimiento de este colegio, los padres Sedeño y Sánchez consideraron que también se podría trabajar algo con los indígenas: “[...] porque convenga (si el Rey funda, como obispo y gobernador y ambos cabildos lo piden) tener aquí un collegio y encargarnos de indios, porque ambos lo havemos tratado y juzgado que conviene”.⁹ La Compañía debía compartir con el resto de órdenes la responsabilidad de la evangelización de los filipinos, y debía centrarse en la enseñanza de los niños. No obstante, esta política podía chocar con las instrucciones que Sedeño había recibido del General en 1581: los jesuitas no podían aceptar la cura de almas. En cambio, debían dedicarse a la realización de misiones en el sentido que éstas tenían en Europa: las misiones populares, en las que los jesuitas, ya fuera individualmente o en pequeños grupos, iban de pueblo en pueblo predicando, confesando, enseñando el catecismo a los niños, instruyendo a los conversos, reconciliando enemigos y, en general, colaborando con los párrocos para reactivar el fervor y el modo de vida cristiano. Este tipo de misiones tenían un gran éxito en Europa, pero Sedeño no tenía claro que en Filipinas funcionaran igual de bien, al menos no sin una cierta adaptación a las condiciones locales. En el archipiélago filipino no existían las carreteras, y apenas había caminos. Los

⁶ *Ibíd.*, f. 6v.

⁷ Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 17 de junio de 1583, ARSI, Philipp. 9, f. 11r.

⁸ Alonso Sánchez a Claudio Acquaviva, Manila, 18 de junio de 1583, ARSI, Philipp. 9, ff. 17r-17v.

⁹ Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 17 de junio de 1583, ARSI, Philipp. 9, f. 11r.

desplazamientos se realizaban principalmente por el agua: por mar de una isla a otra, o incluso de una parte a otra de una misma isla; por ríos desde la costa al interior, y viceversa. Para llevar a cabo una misión popular al estilo europeo, los misioneros deberían fletar una embarcación, contratar una tripulación y comprar provisiones para varios meses. El coste de una operación de este tipo sería exorbitante, a menos que la Corona accediera a proporcionar tripulaciones formadas por mano de obra forzada o que los propios misioneros estuvieran dispuestos a pagar todos los gastos, cosa bastante complicada, pues el estipendio que recibían de la Corona o de los encomenderos apenas si llegaba para cubrir las necesidades básicas.¹⁰

Los padres Sedeño y Sánchez deliberaron acerca de todas estas cuestiones, y finalmente propusieron una solución al general Acquaviva. Ésta consistiría en mantener una residencia central en Manila, con el estatus de colegio, donde se ofrecerían clases tanto para escolares jesuitas como para alumnos laicos. Además de los profesores, habría padres dedicados a los ministerios entre españoles y al trabajo misional entre los indígenas. Éste no se realizaría a través de misiones populares, sino que se establecerían puestos cerca de Manila, donde los padres encargados no serían párrocos en el sentido estricto, sino que formarían parte de la comunidad del colegio, subordinados directamente al rector, y cada cierto tiempo serían relevados por otros en sus obligaciones misioneras. De esta forma, mantendrían su estatus como religiosos y su movilidad como jesuitas, y estarían sujetos a la disciplina de la vida religiosa en comunidad:

“En lo que toca al asiento de la Compañía en aquestas yslas [...] la manera que acá mirándolo todo havemos pensado y juzgado convenir es, que en esta ciudad de Manila aya una casa o collegio con tantos subgetos que se pueda buenamente guardar el orden y Religión que nos es necessaria y que aquí la prendiesen los que han de sallir a tratar con indios y volviesen a reformarse quando lo oviesen menester, de suerte que a lo menos en esta casa oviese de ordinario, desde ocho hasta doze y fuera destos los que se pudiese en residencias de indios subordinadas a este collegio y la gente dél se exercitase fuera del ordinario de nuestros ministerios que aquí se hazen con los españoles en enseñar la niñez y juventud y hazer sugetos para esta tierra tan apartada y que tan difícil le es que le vengan de cinco mill leguas”.¹¹

Para llevar a cabo esta política, serían necesarios de ocho a doce jesuitas. Así pues, era necesario el envío de más hombres, ya fuera desde México o desde España. Al mismo tiempo, el General debería considerar la posibilidad de que el rector del colegio tuviera autorización

¹⁰ Horacio de la Costa, *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1967, pp. 63-64.

¹¹ Alonso Sánchez a Claudio Acquaviva, Manila, 18 de junio de 1583, ARSI, Philipp. 9, f. 17r.

para recibir candidatos a ingresar en la Compañía en el propio archipiélago. De hecho, ya entonces había dos candidatos: Diego Vázquez de Mercado, deán de la catedral, y Simón de Mendiola, que pedía ser admitido como hermano coadjutor.¹²

Las autoridades civiles y eclesiásticas de Filipinas, en especial el obispo fray Domingo de Salazar y el gobernador Diego Ronquillo, apoyaron firmemente la idea del establecimiento de un colegio de la Compañía de Jesús en Manila. Ambos escribieron al Rey para que se hiciera cargo de la financiación del mismo hasta que se pudiera encontrar un patrocinador. El obispo consideraba que en dicho colegio se deberían educar los hijos de los españoles y los de los principales indígenas, además de clérigos seculares y jesuitas. Todo esto ahorraría los gastos de tener que enviarlos desde México. Además, estos nuevos misioneros no sufrirían las decepciones que sentían los que cruzaban el Pacífico, cuya meta real era China y Japón. Al ser recibidos en Filipinas, estarían familiarizados con el territorio, sus habitantes y su lengua, por lo que seguramente serían mejores misioneros. Por su parte, el gobernador insistió en el hecho de que la existencia de un colegio serviría para retener a los jesuitas en Manila, quienes podían ser muy útiles al servicio de la Corona, debido a su conexión con sus hermanos de orden establecidos en China y Japón.¹³ Según explicaba el padre Sedeño, el capítulo catedralicio también envió una carta de recomendación similar al rey:

“[...] el obispo y gobernador y oficiales reales y ambos cabildos, sabiendo como no estamos de asiento han escrito al Rey la necesidad que ay de nosotros en esta tierra y utilidad que a el le vendrá dello, por no haver ningún género de enseñança, así en la niñez como en otros mayores que van inclinados al estado eclesiástico como en otros a quien dios va tocando, y a de tocar para lo mismo, ni menos para ordenantes ni ordenados ni religiosos que tienen necesidad de lo mismo, para lo qual piden que el Rey fundase aquí un collegio con lo suficiente...”¹⁴

¹² La exposición de este plan se encuentra disperso en varias cartas: Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 17 de junio de 1583, ARSI, Philipp. 9, ff. 11-13; Alonso Sánchez a Claudio Acquaviva, Manila, 18 de junio de 1583, ARSI, Philipp. 9, ff. 15-18; Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 15 de septiembre de 1583, ARSI, Philipp. 9, ff. 21-23; Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 22 de septiembre de 1583, ARSI, Philipp. 9, ff. 26-27. Horacio de la Costa considera que Mendiola fue finalmente recibido sin esperar el permiso del General, y que acompañó al padre Alonso Sánchez en su segundo viaje a China en 1583. Esta teoría contradice a la del padre Pastells, que consideraba que el acompañante de Sánchez era el hermano Gaspar Gómez. Horacio de la Costa, *The Jesuits...*, pp. 641, nota 6.

¹³ Diego Ronquillo a Felipe II, Manila, 13 de junio de 1583, en Francisco Colín, *Labor Evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús. Fundación y progresos de su provincia en las Islas Filipinas. Nueva Edición ilustrada con copia de notas y documentos para la crítica de la historia general de la soberanía de España en Filipinas por el P. Pablo Pastells, S.I.*, 3 tomos, Barcelona, Heinrich y Compañía, 1900-1902, Tomo II, p. 247 (en adelante, citado como Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*); Alonso Sánchez a Claudio Acquaviva, Manila, 18 de junio de 1583, ARSI, Philipp. 9, ff. 17r-17v; Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 13 de noviembre de 1583, ARSI, Philipp. 9, ff. 30-33.

¹⁴ Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 15 de septiembre de 1583, f. 22r.

2.- La ausencia de Alonso Sánchez (1584-1585)

Los informes de Antonio Sedeño y Alonso Sánchez al general Acquaviva fueron enviados a través del padre Juan de la Plaza, provincial de México. Éste aún se mostraba dubitativo acerca de la política a seguir cuando el nuevo gobernador de Filipinas, Santiago de Vera, le pidió que le proporcionara algunos jesuitas para llevar con él al archipiélago. Así pues, en 1584 fueron enviados los padres Hernán Suárez, Raymundo de Prado y Francisco Almerique, y el hermano Gaspar Gómez. En cuanto a aceptar o no misiones estables, Plaza siguió sin definirse, y sólo reiteró al padre Sedeño sus instrucciones previas, a saber, que aprendieran el idioma nativo y trabajaran entre los indios todo lo que pudieran.¹⁵

Con la llegada de los nuevos efectivos, el panorama no varió mucho para la Compañía, por lo que el superior Sedeño volvió a insistir en lo innecesario de este refuerzo si no había intención de ampliar el trabajo llevado a cabo por los jesuitas, que a esas alturas era todavía muy escaso. Aun así, se mostraba feliz por la llegada de nuevos compañeros, ya que esto permitiría mejorar la vida en comunidad: “[...] vinieron como V.P. sabe quatro de nuestra Compañía. Los que estábamos por acá no juzgávamos por agora ser necessario por las razones que tengo escritas a V.P. pero ya que an venido me é consolado mucho porque para venir con orden y religión era necesaria su venida”.¹⁶ Pese a todo, el padre Sedeño abogaba por el mantenimiento del puesto misional en el archipiélago, aunque fuera con un número muy reducido de jesuitas. Consideraba que los hijos de san Ignacio cumplían una función social fundamental, ya que además de asistir a los pocos españoles que pudieran necesitar sus servicios debían actuar como una fuerza moderadora de los excesos de los conquistadores en su trato a los indígenas filipinos:

“[...] no dexa de ser mucho lo que se haze, porque aunque por agora no sean tantas las confesiones ni el trato con ellos [los indios] yrse an amoldando poco a poco y entretanto no se haze menos sino mucho más, en que casi no ay en esta tierra quien ponga el pecho para estorvar lo ordinario de todas las primeras conquistas que hasta agora a andado y casi anda en su fervor y ansí para entender y declasar las verdades que son menester, como para reprehender y refrenar lo que se haze contra ellos, y a poner espuelas al obispo y gobernador, y avisarles y estorbarles lo que

¹⁵ Pedro Chirino, *Història de la Província de Filipines de la Companyia de Jesús, 1581-1606*; prólogo de Miquel Batllori, transcripción de Jaume Górriz, Barcelona, Ed. Pòrtic, 2000, p. 81; Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo I, pp. 326-331.

¹⁶ Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 22 de junio de 1584, ARSI, Philipp. 9, ff. 36v-37r.

parece convenir, ay mucha necesidad de gente de la Compañía aunque sean pocos”.¹⁷

Como hemos apuntado, la llegada de refuerzos a Manila debía mejorar la vida en comunidad. Sin embargo, lo cierto es que con los nuevos misioneros se destaparon las carencias existentes en la misión filipina, que no llegaba a los tres años de vida. El más crítico y más activo en sus quejas y sus demandas de mejora fue sin duda el padre Hernán Suárez. A su llegada al archipiélago en 1584 no se llevó una buena impresión del estado en que se encontraba la pequeña misión de la Compañía, y envió numerosas cartas al general Acquaviva en apenas dos años (1584-1586).¹⁸ En primer lugar, se quejaba de los bandazos en la política misional de Antonio Sedeño. Así, el padre Suárez y sus compañeros Raymundo de Prado y Francisco Almerique empezaron a aprender la lengua tagala para trabajar entre los indios, tal como había indicado en su día el general Everardo Mercuriano, y había ratificado una y otra vez su sucesor Claudio Acquaviva. Sin embargo, en vista del poco trabajo que se podía realizar entre los nativos de la isla de Luzón, el superior decidió centrarse en la comunidad china. Los sangleyes estaban llegando en número creciente cada año para comerciar, y muchos de ellos se establecían en Manila de forma permanente. Así pues, era un campo de trabajo muy amplio que podía ser aprovechado por la Compañía:

“[...] esta [lengua tagala] por ser universal començamos a deprender por algunos meses, pero visto por el padre Rector que después de depreendida no había en quien emplearla porque todas las Doctrinas desta [isla] tenyan tomadas los religiosos, y que la mesma razón era de las demás, y que los indios que aún no tenyan doctrina no se podía estar con ellos sin peligro de la vida porque no viven con españoles que nos guardasen [...]. Se determinó que deprendiésemos la lengua de los Chinos que aquí residen vendiendo las mercaderías que traen [...] y están aquí de ordinario mil dellos sin los que cada año vienen de nuevo, y algunos dellos son christianos y por falta de lengua no saben lo que han recebido”.¹⁹

En vista de esta situación, los recién llegados se dedicaron al estudio de la lengua china, ya que era el gran obstáculo para poder llegar a predicar a los sangleyes. El padre Suárez aprendió lo suficiente del dialecto de Fujian como para poder enseñar el catecismo en el Parián cada domingo y festivo. Tanto el obispo Salazar como el gobernador De Vera

¹⁷ *Ibid.*, f. 36r.

¹⁸ Diversas cartas de Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 20 de junio de 1584, 12 de junio de 1585, 17 de junio de 1585 y 25 de junio de 1586, ARSI, Philipp. 9, ff. 34-35, 42-45, 59-60 y 88-92.

¹⁹ Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 8 de junio de 1585, ARSI, Philipp. 9, f. 39r.

estaban encantados, y el primero llegó a ofrecer a la Compañía la posibilidad de administrar una parroquia de chinos. El padre Sedeño, remitiéndose a las instrucciones recibidas acerca de no aceptar curas de almas, declinó el ofrecimiento. Aunque los padres Hernán Suárez y Francisco Almerique siguieron trabajando con los sangleyes, el primero escribía con cierta amargura acerca de la indecisión del superior para lanzarse de lleno a su evangelización: “el señor Presidente desta Audiencia nos daba dentro de la cibdad casa y iglesia donde doctrinarlos y con todo esto no hubo efecto porque el padre Rector le pareció que era encargarnos dellos sin tener orden de V.P. aunque a los demás no pareció que lo era: porque con libertad de salirnos del puesto lo avía concedido el señor Presidente...”²⁰

Otra de las quejas de Suárez, que sería recurrente durante estos primeros años, fue acerca de la casa de la Compañía de la que el padre Antonio Sedeño estaba muy orgulloso, como hemos visto. Sin embargo, la opinión de Suárez al respecto no era ni mucho menos tan favorable. Pese a que en un primer momento valoró la casa positivamente, al referirse a ella como “capaz de diez o doze con buen sitio ayroso que es lo que aquí es más menester por ser la tierra calurosa”,²¹ lo cierto es que su opinión cambió rápidamente. Ya en su primera valoración había advertido que “está algo lexos de la cibdad por no haver avido lugar en otra parte más cerca”, pero no fue hasta una año después cuando se quejó amargamente de lo que esta lejanía respecto al centro neurálgico de la vida colonial implicaba para la labor de la Compañía: escasez de fieles que acudían a la iglesia, y los que lo hacían era en caso de necesidad urgente:

[...] Con todo esto nosotros avemos acudido a nuestros ministerios de confessar y predicar, aunque en esto y otra qualquier cosa ay poco que hazer porque ay dos monasterios [...] y están dentro de la ciudad. Nosotros estamos fuera della y por ser la travesía calurosa no ay quien acuda a nuestra casa sino es necessitado de algún fabor y assí las vezes que salimos es o a poner pazes o a rogar por los affligidos que ay aquí hartos.²²

[...] Acerca desta Residencia quanto al material ella es una casa de madera grande, capaz de ocho o diez personas. Tiene sitio de huerta aunque pocas cosas en ella que al presente den fruto. La iglesia es muy pequeña, está lexos de la cibdad tanto que basta para con la poca devoción que tienen y el calor grande que aquí ay, a que no acudan seis personas el domingo a la iglesia y entre semana solos los que tienen necesidad de que les favorezcamos”.²³

²⁰ Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 12 de junio de 1585, ARSI, Philipp. 9, f. 43v.

²¹ Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 20 de junio de 1584, ARSI, Philipp. 9, f. 34r.

²² Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 8 de junio de 1585, ARSI, Philipp. 9, f. 39v.

²³ Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 12 de junio de 1585, ARSI, Philipp. 9, f. 44v.

3.- ¿Jesuitas o cartujos? Recogimiento espiritual e inacción (1585-1586)

El 6 de junio de 1585, el padre Alonso Sánchez regresó a Manila después de su segundo viaje a China. La comunidad de Laguío estaba formada entonces por cinco padres (Antonio Sedeño, Hernán Suárez, Raymundo de Prado, Francisco Almerique y el propio Alonso Sánchez) y tres hermanos (Nicolás Gallardo, Gaspar Gómez y Simón de Mendiola).²⁴ El padre Sedeño consideró entonces que la comunidad ya era lo suficientemente grande como para introducir la organización propia de la Compañía. Nombró al padre Sánchez como ministro de la casa –el encargado de las necesidades temporales de la comunidad y de vigilar la observancia de la disciplina–. Al parecer, cierta disciplina era realmente necesaria, ya que la casa estaba algo alborotada, según expresaba el padre Hernán Suárez en una de sus numerosas comunicaciones:

“Acerca del modo de gobernarse los nuestros en estas misiones, se me ofrece representar a V.P. que es muy trabajoso porque como no tienen los superiores [idea] de lo que ha de ser de los súbditos. No ay disciplina religiosa ni se entablan las cosas de assiento, y assí están las exortaciones, los avisos en el refetorio, las pláticas del viernes o conferencias espirituales, que aquí no se ha hecho ninguna, el renovarse el espíritu y votos nosotros que se hace por una ceremonia. La observancia de las reglas que en muchas se falta, y como no aya ministerios de la Compañía en que exercitarse como es aquí, se da lugar a que los súbditos estén tentados y ociosos, y fabricando cosas inútiles y assí tenemos aquí dos Hermanos coadiutores que están tentados de volverse y ni sirven sino en lo que quieren y el Padre Superior les soporta cosas que hazen y con que se salen que en la Compañía se suelen poner remedio [...] y los padres andan melancólicos trayendo a cuestras tales Hermanos están trabajosos y viendo que no tienen en qué ocuparse y que están en la tierra más estrecha del mundo porque no ay donde yr a consolarse ni esperanza dello”.²⁵

Sin embargo, pese a esta reclamación, Suárez se quejó del modo de vida que estableció Alonso Sánchez, basado en una vida excesivamente contemplativa y de rígida disciplina. Estableció una regla de silencio riguroso, incluso en los periodos de recreo. Cualquiera que fuera sorprendido andando por la casa era enviado de vuelta a su habitación con una reprimenda. Convirtió en una práctica regular realizar durante las comidas en el refectorio una lectura pública de las violaciones de la regla cometidas cada día, imponiendo duras penas por la más mínima falta. Después de haber llevado a cabo una intensa actividad

²⁴ Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 16 de junio de 1585, ARSI, Philipp. 14, f. 7r.

²⁵ Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 8 de junio de 1585, ARSI, Philipp. 9, f. 40r.

pública desde que llegara a las Filipinas, volvió entonces a su antigua obsesión de que la vida de un jesuita debía ser de casi total contemplación.²⁶ En esto, sin duda, era todo un ejemplo. Si no tenía ningún asunto que atender en la ciudad, distribuía las órdenes del día justo después del desayuno, e inmediatamente se encerraba en su habitación hasta la hora de comer, y sólo salía muy de vez en cuando para comprobar que todos los demás hacían lo mismo.

“[...] luego que fue elegido por ministro [...] comienza a reformar a su modo cama, cámara, refitorio y toda la casa, y a poner ciertos silencios extraordinarios que [...] fuera de quiete no nos hablábamos ni tratávamos encerrados cada uno en su aposento sino que muchas quietes estuvimos sin hablarnos palabra o muy pocas [...] Dio en dar capelos él mismo en refitorio con tantas exageraciones y aspereza de palabras arguyendo en cada cosa las intenciones a parte siniestra que mostravan más pasión que charidad ni edificación y las penitencias de ordinario eran no comer quasi nada o muy poco, y a las vezes disciplinas bien grandes y rezias y morosas...

[...] y assí sólo se ocupava en dar orden de lo que avía de hazer y el resto del tiempo de estarse en su aposento y lo más dél gastava con el padre Rector en consultar todo lo que se le ofrecía para salir cada día en executar en nosotros nuevas invenciones y grimas y si salía del aposento era para reñir a quantos topava por la casa porque piasen el sol con una aspereza y austeridad que dava a todos temor verlo ni tratarlo”.²⁷

Esta conducta la llevaba también a cabo por imitación el padre Antonio Sedeño. Si por casualidad acudía alguien a la casa de la Compañía, los demás padres eran enviados a atender a los visitantes, pero con órdenes de despedirlos lo más rápido posible. El padre Suárez explicaba, muy dolido, que se veían obligados a tratar mal a los demás religiosos, cuando éstos habían ayudado a los primeros jesuitas cuando llegaron a Filipinas y no tenían dónde alojarse ni con qué mantenerse:

“Dio luego que llegó de Malaca en estarse en su aposento y en no conversar con nadie aunque fuese llamado a la puerta y lo mesmo hazía el padre Rector a su imitación, y los demás de casa éramos embiados a suplir en su lugar y si era algún religioso lo procurávamos despedir en breve por no darle de comer aviendo ellos tenido a los nuestros más de medio año en su casa y refitorio regalándolos hasta que tuvimos casa hecha, y assí ellos entendiendo esta esquivez que nosotros usamos no acuden a casa sino raras vezes y a las fiestas de sus santos ya no nos combidan. Y aunque en parte con ellos es menester que nosotros tengamos algún recato pero no

²⁶ Vid. *infra*, p. 281-282.

²⁷ Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 25 de junio de 1586, ARSI, Philipp. 9, f. 89v.

tanto ni con tantos extremos, y lo que más sienten es que no los recibimos sino en el çaguán de la puerta o donde recibimos a la gente común, y no dentro de casa”.²⁸

Esta manera de llevar la casa que tenían Sedeño y Sánchez causaba graves inconvenientes a juicio del padre Suárez. El retiro extremo que se había impuesto impedía a los padres salir a realizar ministerios, por lo que estaban ociosos en casa. Esto minaba la moral de los jesuitas, que se sentían embargados por la melancolía al no poder llevar a cabo su trabajo misional, para el cual habían ido a Filipinas. El propio padre Suárez había abandonado su trabajo con los otomíes en Nueva España para pasar al archipiélago, y la inactividad en la que se encontraba le provocaba una gran tristeza y le hacía perder la esperanza de poder misionar de forma productiva:

“[...] que de ocho que estamos la mayor parte no tiene qué hazer. Y si no es estudiar, o orar, no ay de ordinario otra cosa en que entender y lo poco que ay que hazer carga sobre uno o dos porque el P. Rector y el P. Alonso Sánchez ya V.P. sabrá cómo son amigos del recogimiento y de estar en cámara lo qual aunque es sancto y bueno pero como en la Compañía se professa la vida [activa] causa melancolía y tristeza y así tentaciones en los que vienen a estas partes para tratar con yndios y deprender lenguas, y cooperar en algo a la conversión destas almas. Y a mí especialmente me es materia de confusión y aun escrúpulo en ver que en México al fin medio entendía una lengua tan bárbara como la otomí y de gente tan necesitada y confesava y hize algunas doctrinas en ella y hube misiones, y verme aquí que quasi tengo perdida la esperanza de poder hazer otro tanto con alguna de las naciones que por acá ay”.²⁹

Esta situación no pasaba desapercibida para sus compañeros, y el propio rector Sedeño escribía reconociendo que el padre Suárez estaba sucumbiendo al desánimo al pensar en lo que había dejado atrás y en la situación en la que se encontraba en ese momento. Por eso, recomendaba incluso que fuera enviado de vuelta a Nueva España: “está bien arrepentido y con escrúpulo de verse en esta tierra porque no ay en qué ocuparse y haver dejado los indios otomíes de la Nueva España entre los quales por saber su lengua hazía mucho fructo, él se tornarí de buena gana allá y creo que convendría porque él aquí no hará más que anidar con escrúpulos”.³⁰

²⁸ *Ibíd.*, f. 89r

²⁹ Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 13 de junio de 1585, ARSI, Philipp. 9, f. 47r.

³⁰ Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 16 de junio de 1585, ARSI, Philipp. 14, f. 7r.

En la misma línea que el padre Suárez respecto a la situación de la casa de Laguío se expresaba su compañero Raymundo de Prado, cuando decía que “es un grande seminario de tentaciones un Collegio tan apartado como este no teniendo en qué ocuparse que es para lo que vienen”.³¹ Sorprendentemente, el padre Sedeño era de la misma opinión, pues escribía en términos similares que “el no tener en qué ocuparse que es seminario de tristezas y melancolía y tentaciones”.³² Sin embargo, pese a que el superior era consciente del nefasto estado de ánimo en que se encontraba la comunidad, no hacía nada para remediarlo. Incluso tenía una oferta del obispo y del gobernador para que los jesuitas construyeran una casa y una iglesia en uno de los mejores lugares de Manila y se trasladaran allí, pero Sedeño, por consejo de Sánchez, seguía rechazando esta posibilidad, con la excusa de que no tenía autorización del General. El padre Raymundo de Prado se quejaba de esta situación y de cómo algunos ya empezaban a murmurar sobre el retiro de los jesuitas, incluso en su propia presencia:

“Estamos aquí [en Manila] cinco sacerdotes con tres hermanos sin hazer casi nada, apartados de la ciudad cerca de media legua. Desto se murmura mucho en el pueblo y en nuestras barvas nos lo dizen a cada passo chicos y grandes que estamos acullá solitarios y hechos cartuxos y que no les ayudamos donde tanto fuera necessario por estar los frayles ocupados en Indios ni tener muchas vezes las partes necessarias para desenmarañar los negocios de sus almas. Y assí el obispo y otros nos han dado un buen sitio en lo mejor de la ciudad, y él y el Presidente nos offrecen mucho para que nos pasemos. De nuestra parte no sé si hay muchas ganas dello pero según ellos lo toman de veras creo que aunque no queramos nos han de pasar a la Ciudad”.³³

Pese a estas duras críticas, lo cierto es que la falta de ocupación de los jesuitas durante estos primeros años no se debía exclusivamente a la vida contemplativa que habían impuesto los padres Sedeño y Sánchez. Como ya hemos apuntado, el padre Hernán Suárez, sin duda su mayor crítico, destacaba como un factor determinante la situación geográfica de la casa de Laguío, situada a más de una legua de Manila, lo que provocaba que la gente apenas se acercara a la casa. Según él, cuando los padres Sánchez y Sedeño llegaron a Filipinas en 1581, ya la construyeron relativamente apartada de la ciudad con premeditación, pues “tal era el deseo que trayan de no tratar con gentes y de retirarse”.³⁴ Así pues, culpaba a los dos padres de esta situación, que ya causaba extrañeza entre los españoles residentes en Manila, pues

³¹ Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 15 de junio de 1585, ARSI, Philipp. 9, f. 48r.

³² Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 16 de junio de 1585, ARSI, Philipp. 14, f. 6r.

³³ Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 17 de junio de 1585 y 25 de junio de 1586, ARSI, Philipp. 9, ff. 59-60 y 88-92; Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 4 de octubre de 1585, ARSI, Philipp. 14, f. 8r.

³⁴ Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 25 de junio de 1586, ARSI, Philipp. 9, 88r.

hasta el propio obispo “nos decía que le preguntaban a él cuándo estos padres Teatinos han de poner tienda que es la causa que aquí no acuden a los ejercicios que suelen tener en otras partes con las almas”.³⁵ Sin embargo, esta situación no era nueva, y desde un principio algunos sectores de la sociedad manileña murmuraban acerca de la Compañía de Jesús y su poco compromiso con la empresa colonizadora y evangelizadora. Al parecer, algunos no veían bien que los jesuitas se mantuvieran durante tanto tiempo apartados de la sociedad sin llevar a cabo sus ministerios tradicionales, y que incluso éstos se llegaran a plantear el abandono de Filipinas. Esta actitud era vista como una especie de traición a la Corona, que había financiado con gran esfuerzo el viaje y el mantenimiento de los misioneros ignacianos.³⁶ Fue el propio Alonso Sánchez quien sacó a relucir esta cuestión por primera vez apenas dos años después de llegada la primera expedición al archipiélago. En una misiva del 18 de junio de 1583 dirigida al General, explicaba por qué después de varios años “retirado de negocios exteriores, y averso a ellos”, aceptó el encargo de viajar a Macao para negociar con los portugueses su juramento de fidelidad a Felipe II: llevando a cabo estas tareas se ganaría el favor de la Corona, pues había quienes acusaban a los miembros de la Compañía de pretender sólo puestos cómodos, tanto en Europa como en el Nuevo Mundo, y había que demostrar que los jesuitas también estaban dispuestos a misionar allí donde hiciera falta, por muy duras que fueran las condiciones:

“[...] en cierta manera mas me ha forçado, a meterme en cosas de tanta distración la mucha ocasión que agora, había de que la Compañía cobrase con el Rey algún crédito, del poco que tiene él y sus Consejos de ella en lo que toca a su servicio y des cargo de su conciencia en todas las tierras nuevas que sobre sí tiene, porque sé que han dicho y es su común sentir (y aunque no tengan razón no les falta ocasión) que no queremos en las tierras nuevas también como en las viejas sino buenas ciudades y trato con españoles nobles y ricos y andar entre sedas y terciopelos, más que no arrostramos a lo que el Rey nos embía y así le descarga ni a indios pobres y boçales, ni a las dificultades que en su cargo se tienen, y ansí vemos y bien claro en estas partes y casi sabemos que lo tienen determinado los que las gobiernan de no congoxarse mucho por embiar a ellas, ministros de los nuestros y echan mano de otros que entienden que le son mucho menos costosos y descargan más a su magestad, y es verdad que me pareció tan importante a la Compañía usar desta ocasión [...] para que el Rey entienda que tiene hombres la Compañía no sólo allá çerca y donde ay muchos, sino en tierras tan remotas y donde ay tam pocos que

³⁵ *Ibíd.*

³⁶ Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 12 de junio de 1585, ARSI, Philipp. 9, ff. 43r-43v.

le sepan y quieran servir y tomen muy de veras las cosas que le tocan y se pongan a qualquier peligro y trabajo por ellas...”.³⁷

Tras estas consideraciones generales, el padre Sánchez planteaba al General si los primeros jesuitas enviados a Filipinas debían encargarse o no de la evangelización de los indios, en función de lo que había planteado anteriormente. Él mismo concluía que sí debían hacerlo, ya que esto demostraría su compromiso con la Corona y les redimiría de actitudes negativas por parte de la Compañía en otros territorios:

“Pero si de Indios la Compañía en estas tierras se aya de encargar es otra dubda y que de V.P. deseamos resolución, por acá sentimos ser tan necesario que entretanto se avrán de tomar así por la razón arriva dicha de la sospecha y ojo que ya se tiene que huymos dellos, porque aunque en las partes anexas a Portugal y con aquellos Reyes aya tenido la Compañía tam buen crédito en esto y cumplido también con lo que debe a dios y a las almas y a su instituto, mas en el Perú y en Nueva España y Indias de Castilla y con los Reyes della tiene muy poco en esta parte porque hasta agora an hecho casi nada...”.³⁸

3.1. Alonso Sánchez, ¿culpable absoluto del retiro?

Como se puede constatar, estos primeros años de la Compañía de Jesús en Filipinas fueron muy difíciles, con una política dubitativa y errática en cuanto a la permanencia o no de la misión y una flagrante desatención de los ministerios propios del Instituto de san Ignacio por las diversas causas que se han ido indicando. En toda esta situación, la figura clave fue Alonso Sánchez, un hombre peculiar con una personalidad arrolladora y una visión muy particular de lo que significaba ser jesuita.³⁹ Según el padre Hernán Suárez, la actitud que Sánchez demostraba en Filipinas no era en absoluto extraña, atendiendo a sus antecedentes en México, donde había arrastrado incluso al provincial, creando una división interna en la comunidad jesuita:

[...] del retiramiento y singular modo de proceder que este padre tuvo en México y cómo traya encantados en este su modo a los superiores que eran entonces el padre Pero Sánchez, Provincial, y el padre Antonio Sedeño Rector allí y agora

³⁷ Alonso Sánchez a Claudio Acquaviva, Manila, 18 de junio de 1583, ARSI, Philipp. 9 f. 15v.

³⁸ *Ibid.*, f. 16v.

³⁹ Acerca de la vida y las ideas de Alonso Sánchez, vid. Manel Ollé, *Estrategias filipinas respecto a China: Alonso Sánchez y Domingo de Salazar en la empresa de China (1581-1593)*, Tesis Doctoral. Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 1998; Pierre-Antoine Fabre, “Ensayo de geopolítica de las corrientes espirituales. Alonso Sánchez entre Madrid, Nueva España, Filipinas, las costas de China y Roma, 1579-1593”, en Elisabetta Corsi (coord.), *Órdenes religiosos entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México D.F., El Colegio de México, 2008, pp. 85-103.

aquí y a otros padres y hermanos de tal manera que andava el collegio dividido, unos que seguían nuestro modo común, otros como reformados que davan en retirarse en sus aposentos y darse a oración y penitencias extraordinarias...”⁴⁰

La situación en Nueva España llegó a tales extremos que el propio general Acquaviva tuvo que intervenir, y envió una admonición formal al padre Sánchez a través del provincial en abril de 1581, conminándole a que abandonara sus particulares prácticas ascéticas y se empleara en las tradicionales ocupaciones de los jesuitas, encaminadas más bien a la acción y al contacto con el prójimo:

“Creo que V.R. habrá entendido el nuevo modo de recogimiento, oración y extraordinaria penitencia que dicen tiene el P. Alonso Sánchez, y lo peor es que lo ha pegado á algunos de los Nuestros, y entre otros al P. Pedro Sánchez [anterior provincial]; y no contento con eso, también lo ha enseñado y predicado públicamente, de lo cual he sentido gran pena, como de cosa que tanto daño puede hacer al Instituto de la Compañía. Creo que V.R. lo habrá avisado, y si no, lo haga y de mi parte le ordene, que no trate con nadie de tal modo de oración, y que las penitencias y mortificaciones que hiciere sean acompañadas con la virtud de la obediencia, como con efecto deben ser, y que sin orden ni licencia del superior no disponga de su persona, pues no es suya. Digo poder dañar mucho al Instituto de la Compañía cualquiera manera de oración que no inclina el ánimo á la acción y ministerios de nuestra vocación en servicio divino, salud y perfección de nuestros prójimos, y que como peregrina y ajena de la gracia y dirección que Dios Nuestro Señor ha dado á la Compañía, se debe tener por ilusión”⁴¹

Tras esta llamada al orden, pareció que Alonso Sánchez renunciaba a su peculiar interpretación de lo que significaba la vida dentro de la Compañía. Cuando llegó el momento de partir hacia Filipinas, llegó a comprometerse mediante un documento firmado a proceder según las directrices del Instituto ignaciano, pero lo cierto es que, según el padre Hernán Suárez, no cumplió lo prometido, ya que de nuevo había abandonado los ministerios propios de la Compañía, pues en todo el año 1585 no oyó ninguna confesión y sólo dio un sermón: “[...] para elegirlo por compañero del padre Sedeño para venir a estas partes le dio una cédula al padre Plaça firmada de su nombre por la qual prometía de acudir a los ministerios de la Compañía so pena de no ser tenido por hijo della, y debaxo desta palabra vino a estas [...] se me offrece que no ha cumplido muy por entero la palabra porque yo no le he visto confesar a

⁴⁰ Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 25 de junio de 1586, ARSI, Philipp. 9, f. 88v.

⁴¹ ARSI, *Mexici. Epist. Generalium, 1576-1599*, f. 58, cit. por A. Astrain, Vol. 3, p. 148.

un español en todo este año y sólo un sermón hecho en todo él y en casa los viernes sola una exortación”.⁴²

Pese a las críticas que se hacían al padre Sánchez y su peculiar modo de entender el instituto de la Compañía, el culpable último de la situación extrema que se vivía en la casa de Laguío era el padre Antonio Sedeño, superior de la misión. Era un hombre apreciado tanto en el interior de la comunidad jesuita como fuera de ella, pues las autoridades civiles y eclesiásticas buscaban su consejo y confiaban en su buen juicio. Sin embargo, estaba obnubilado por el padre Sánchez, que era quien realmente dirigía la comunidad. Igual que él, el padre Sedeño pasaba la mayor parte del tiempo recluido en su habitación, estudiando o rezando. Esto le valió las críticas de sus subordinados, que a mediados de 1585 escribieron al General Acquaviva exponiéndole la situación.

El padre Francisco Almerique fue el primero en redactar su misiva, fechada el 15 de junio de 1585. En ella, criticaba la manera de gobernar la casa del padre Rector. De él decía que se mostraba distante con la gente, tanto los de casa como los de fuera, y parecía que los ministerios de la Compañía los tomaba como obligación y no como vocación, “ [más] para cumplir con el instituto de la Compañía que nos manda ayudar a los próximos, que para cumplir con el espíritu de la misma Compañía el qual suele como compellirnos a ello, buscando continuamente cómo poderlos ayudar y salvarlos”.⁴³ En este sentido, consideraba que si se dejase libertad al padre Sedeño, éste escogería “el sosiego de la consiencia”, lo que de hecho ya ocurría y provocaba que muy pocos visitaran la casa de la Compañía. Por otro lado, Almerique se quejaba de que su trato con sus subordinados era frío y distante, y que no se preocupaba de ellos y de sus asuntos personales: “acerca los de casa, parece que no suele comunicar los súbditos, ni llamarlos así, ni preguntarlos de sus cosas, como se usa en la Compañía y que no se halla muy bien con los súbdito imperfectos o con los que no tienen la condición que quizá el Padre quisiera...”.⁴⁴

Apenas dos días después, el 17 de junio, el padre Hernán Suárez criticaba también al superior por su excesiva dependencia del padre Sánchez, que le llevaba a tener a la comunidad en el estado de recogimiento y alejamiento de la sociedad que ya había denunciado. En consecuencia, pedía que se separara a ambos jesuitas para liberar al rector de la influencia negativa de Alonso Sánchez, de manera que la comunidad pudiera reanudar sus tareas misionales:

⁴² Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 25 de junio de 1586, ARSI, Philipp. 9, 88v.

⁴³ Francisco Almerique a Claudio Acquaviva, Manila, 15 de junio de 1585, ARSI, Philipp. 9, f. 51r.

⁴⁴ *Ibid.*

“[...] tiene el padre Alonso Sánchez tan prendado y robada la voluntad al padre Sedeño que es senzillo y fácil de creer a quién toma en concepto, que lo trae a él y a nosotros al retortero, porque como ha dado en un género de recogimiento (que siempre los superiores se le han notado) que es impeditivo de nuestros ministerios, y después que bino le dize al padre Sedeño que no ay que acudir a la portería y que son todas impertinencias y yo he sabido que a este fin de retirarse hizo la casa que tenemos tan lexos de la cibdad. [...] assí hallé quando vine al pobre padre poco inclinado a confessar. Oy si algo ay que hazer carga sobre los demás [...] porque él manda al padre Rector como si le fuese superior y por consiguiente a todos nosotros. Y estamos aquí retirados y solos y no ay mucho que hazer y fácilmente podría dar en el extremo que antes y assí V.P. me parece que ordene si no lo han ordenado de México antes, que no estén juntos y que attendamos a nuestros ministerios y a darnos a deprender lengua destes indios”.⁴⁵

Apenas cuatro meses después, el padre Raymundo de Prado expresaba una opinión similar a la de sus dos compañeros. Pese a ponderar las virtudes del padre Sedeño, le criticaba también su gran apego a Alonso Sánchez. Esto le llevaba a olvidar los ministerios fundamentales de la Compañía y el trato y la ayuda al prójimo, tal como había denunciado ya el padre Francisco Almerique. Esta dejadez se la contagiaba, supuestamente, el padre Sánchez, que era poco dado a tratar con la gente y a ejercer los ministerios propios de la Compañía, como las confesiones o la predicación. En este sentido, el padre Prado consideraba que aquél tenía grandes talentos que serían muy beneficiosos para la Compañía si los pusiera a su servicio, pero no era el caso:

“Acerca del padre Rector que aunque es un sancto y exemplo cierto de toda virtud y tiene él un espíritu muy conforme a nuestro instituto pero está tan casado con todas las cosas del padre Alonço Sánchez que no le parece ay otra cosa sino él ni ay hazer otra cosa sino lo que a él le parece ni sin su parecer tomándolo todo como un oráculo quanto dize y siente de suerte que el superior acá por quien todo se rige es el padre Alonso Sánchez y esto me parece que lo puedo dezir sin encarecimiento ninguno porque cierto es más de lo que yo jamás he visto ni oydo ni V.P. imaginara tanto como ello es y como el padre Alonso Sánchez no muestra ser nada inclinado al trato de los próximos en especial de confesiones, ni lenguas, ni predicar sino una vez al año, sino a la oración y mortificación y recogimiento. De aquí nacen las faltas que acerca de la ayuda de los próximos hacemos de quien los de casa y los de fuera murmuramos. El padre Alonso Sánchez es muy siervo de Dios y ale dado Dios grandes talentos que si quisiera pudiera ser de mucho provecho, pero en el espíritu de ayudar a los próximos y zelo de las almas parece que falta

⁴⁵ Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 17 de junio de 1585, ARSI, Philipp. 9, f. 59r.

mucho y aun se lo pega a padre Rector, particularmente acerca de las confesiones y lengua lo qual para estas partes y misiones creo que es muy poco conforme a lo que se pretende”.⁴⁶

Así pues, la vida en Laguío se había convertido en una dura prueba para todos los religiosos. Aún lo debió ser más para Simón de Mendiola, el postulante que no había comenzado su noviciado. Antonio Sedeño no hizo nada al respecto hasta que otro candidato pidió ser admitido. Junto a Mendiola ya eran dos novicios, por lo que se necesitaría un maestro de novicios. El elegido para la tarea, por supuesto, fue Alonso Sánchez. Su primera decisión fue dividir la pequeña comunidad en dos partes: una residencia y un noviciado. En éste se instalaron él mismo, Francisco Almerique como maestro de novicios asistente, los dos hermanos coadjutores, y los dos novicios. En la parte de la casa destinada a residencia quedaron los padres Antonio Sedeño, Hernán Suárez y Raymundo de Prado. Ambas comunidades apenas tenían contacto, y sólo se juntaban en el refectorio para las comidas:

“Dio en formar otro modo de noviciado [...] de otro novicio que recebimos donde los dos coadjutores antiguos y el P. Almerique y los dos novicios recibidos tenyan un lugar apartado en la casa como noviciado donde estaban en sus quietos y penitencias y el P. Alonso Sánchez también era el maestro de novicios [...]. El padre Rector y los dos padres Ramón y yo hazíamos otra quiete por nosotros y no les hablábamos, con ser algunos de ellos hermanos de más de 16 años en la Compañía, y desta manera havemos estado otra temporada”.⁴⁷

El padre Hernán Suárez se quejó varias veces a Sedeño de estas y otras disposiciones ordenadas por el padre Sánchez, pero sólo encontró por respuesta que, si el propio Sedeño podía soportarlo, él también podía, y que sus quejas sólo probaban que no tenía el verdadero espíritu de la Compañía: “[...] hablé al padre Rector que cortase tan grande extremo como era aquél. Dio en darnos a entender que no sabíamos el instituto de la Compañía y que no era maravilla porque veníamos de Italia y por antiguos y profesos que fuéramos, que podíamos saberla de raíz, y que el que él instituía era el propio de la Compañía”.⁴⁸ Suárez aún iba más allá, pues relataba el temor que sentían todos los miembros de la casa de Laguío, tanto hermanos como padres, de comunicar sus quejas al rector, sabedores de que nada cambiaría y, además, podrían ganarse una reprimenda:

⁴⁶ Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 4 de octubre de 1585, ARSI, Philipp. 14, ff. 8r-8v.

⁴⁷ Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 25 de junio de 1586, ARSI, Philipp. 9, ff. 89v-90r.

⁴⁸ *Ibid.*, f. 89v.

“[no] osavan venir a quejarse a los padres ni los padres representarme a mí sus trabajos porque como admonitor lo propusiese al padre Rector y si alguna vez me contaban sus trabajos o otras cosas que había que remedir, si las proponía al padre Rector si eran contra el modo de proceder del padre Alonso Sánchez no servía ni proponerlo sino de llevar yo una muy buena reprehensión y no se remediava cosa alguna y lo mesmo sucedía si alguna vez pedíamos se consultase alguna cosa que nos parecía que no yva conforme al modo de la Compañía porque como el padre Rector no sabe hazer ni quiere otra cosa de la que el padre Alonso Sánchez le dize y quiere venyan a la consulta resueltos de lo que havían de responder y si alguno de nosotros dezía su parecer al contrario delo que ellos sentían llevava muy buen capelo”.⁴⁹

4.- Esbozando un nuevo plan de acción

En 1582, durante la ausencia de Sánchez por su primer viaje a China, Antonio Sedeño había enviado algunas recomendaciones al general Acquaviva sobre el futuro de la misión filipina. Cuando Sánchez regresó en 1583, ambos revisaron las recomendaciones del año anterior. Poco después de su vuelta de su segundo viaje (junio de 1585), los cinco padres de la comunidad de Laguío decidieron reabrir la cuestión y alcanzaron un acuerdo general para una tercera serie de recomendaciones que cada uno de ellos presentó por separado en sus cartas.⁵⁰

Consideraban los padres por entonces que no había manera alguna de llevar a cabo ministerios entre los nativos. En primer lugar, debido a la prohibición de aceptar misiones estables o parroquias. En segundo lugar, porque la mayoría del territorio sometido se encontraba a cargo de los frailes. Las únicas posibilidades reales eran las provincias de Ilocos y Cagayán, pero ninguna de ellas parecía adecuada. El clima de Ilocos había resultado hasta entonces fatal para los europeos, pues los frailes que se habían aventurado allí habían tenido que abandonar debido a que muchos de ellos habían enfermado e incluso muerto. Por su parte, Cagayán no estaba del todo pacificada. Finalmente, había provincias que estaban pacificadas, pero todavía no habían sido evangelizadas. Los misioneros jesuitas podrían ir allí, pero lo cierto es que sus habitantes no tenían intención de hacerse cristianos, y los españoles que se habían aventurado sin una escolta armada jamás habían regresado.

⁴⁹ *Ibid.*, f. 90r.

⁵⁰ Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 16 de junio de 1585, ARSI, Philipp. 14, ff. 6-7; Alonso Sánchez a Claudio Acquaviva, Manila, 19 de junio de 1585, ARSI, Philipp. 9, ff. 67-69; Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 8, 12 y 13 de junio de 1585, 25 y 26 de junio de 1586, ARSI, Philipp. 9, ff. 39-41, 42-45, 46-47, 88-92 y 93-94; Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 16 de junio de 1585 y 5 de junio de 1586, ARSI, Philipp. 9, ff. 48-49 y 77-78.

Tampoco había mucho que hacer entre los españoles. En 1586, la población de Manila era de apenas unos 300-400 españoles. Para todos ellos había un obispo y su clero diocesano, además de dos conventos de agustinos y franciscanos, por lo que sólo acudían a los jesuitas cuando necesitaban consejo sobre un problema moral especialmente complicado, o para arreglar las continuas rencillas que surgían entre ellos. Una tercera posibilidad era unirse a sus compañeros de orden portugueses en China, Japón o las Molucas. Sin embargo, por lo que Alonso Sánchez había podido observar en sus dos viajes, esto no parecía viable. Por supuesto, siempre podían volver a México, pero esto causaría una mala impresión a la Corona, que había gastado una considerable suma de dinero en llevarles hasta el Lejano Oriente.

Así pues, al parecer había poco que hacer donde estaban, pero al mismo tiempo no podían ni avanzar ni retroceder. Sugirieron entonces la siguiente solución. Tres de ellos se quedarían en la residencia de Laguío, y los cuatro restantes pedirían permiso a los portugueses para pasar a Macao. Al ser un número reducido, creían que no habría inconveniente. Los tres que quedaran en Manila podrían dedicarse a la evangelización de los sangleyes; esto les daría trabajo suficiente, y si en algún momento la misión de China se desarrollaba lo suficiente como para necesitar más hombres, estarían ya preparados para ello. El padre Hernán Suárez sugirió también que los padres que quedaran en Manila podrían realizar misiones populares, tal y como indicaban las instrucciones de Acquaviva, pero Alonso Sánchez se posicionó en contra, alegando los problemas aducidos en anteriores informes, como la variedad de lenguas o las dificultades para el transporte. Por otro lado, Suárez no veía necesidad de un colegio en Manila. Al fin y al cabo, no había nadie a quien enseñar. Los colonos eran pocos, sólo una minoría de ellos estaban casados, y los hijos que pudieran tener querrían seguir los pasos de sus padres como soldados o mercaderes antes que ser sacerdotes. Sin embargo, cambió de parecer un año después, cuando se enteró que existía la posibilidad de que el rey enviara granjeros desde España para colonizar la tierra. En tal caso sí que tendría sentido mantener un colegio, especialmente si se llevaba a cabo la idea del padre Raimundo de Prado de que el colegio no fuera sólo una escuela para niños españoles, sino también un seminario (internado) para nativos y mestizos.

El galeón que llegó a mediados de 1586 trajo dos comunicaciones importantes para la Compañía en Filipinas. La primera era del provincial de México, informando que el P. General todavía no había tomado una decisión definitiva sobre el estatus de la misión filipina. Sin embargo, se podía esperar dicha decisión para el año siguiente.⁵¹ La segunda

⁵¹ Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 25 de junio de 1586, ARSI, Philipp. 9, ff. 88-92.

comunicación era una cédula real del 8 de junio de 1585, por la cual el rey Felipe II garantizaba la financiación del futuro colegio de la Compañía en Manila, atendiendo a la buena labor que los jesuitas estaban realizando en Filipinas, lo que no deja de resultar curioso teniendo en cuenta las circunstancias analizadas hasta ahora:

“Yo tengo relación que los Religiosos de la Compañía de Iesús que aí residen han hecho, y hazen mucho fruto con su doctrina y exemplo, y que es muy conveniente su conservación y aumento en essas Islas, y que para que esto pueda aver efecto, conviene que sean socorridos para la institución de un Colegio, y sustentación de los Religiosos, que en él entendieren en enseñar, y instruir en latinidad, sciencias, y buenas costumbres a los que a él acudieren, entre tanto que alguno se ofrece a hazerlo; por que no se les haciendo este socorro, su necesidad sería causa de no poder conservarse en essas Islas. Y porque mi voluntad es que se conserven, por el mucho fruto que dello espero se ha de seguir al servicio de nuestro Señor, y bien espiritual de los naturales, os mando, que juntamente con el Obispo de essas Islas, platiquéis de la manera que se podrá instituir el dicho Colegio, y acomodar el darles lo necessario para los dichos Religiosos que en él huvieren de enseñar, y de qué rentas, y me embiéis relación dello. Y entre tanto lo compongáis como mejor aya la doctrina suficiente, y que pretenden los dichos Religiosos”.⁵²

Estas disposiciones alteraron considerablemente la situación respecto a la que existía cuando se hicieron las recomendaciones de 1585, por lo que el padre Suárez propuso al superior Antonio Sedeño un nuevo plan de acción. En primer lugar, deberían construir una casa y una iglesia de madera y nipa en las parcelas que se les habían ofrecido en el interior de la ciudad, y al menos dos padres (si no todos) deberían trasladarse allí a vivir y a llevar a cabo todos los ministerios, además de actuar como capellanes en el hospital de la ciudad. En segundo lugar, deberían reunir de manera periódica en la iglesia a niños, negros y esclavos para catequizarlos. En tercer lugar, deberían aprender chino para trabajar entre los sangleyes y estar preparados por si surgiera la posibilidad de ir a China. En cuarto lugar, ya que el padre Sánchez no quería oír confesiones como el resto, al menos debería dar una serie de sermones en la catedral, ya que tenía un gran talento para ello y el obispo y los manileños lo habían pedido. Finalmente, deberían intentar convencer a algunos de los ciudadanos más ricos para que financiaran la construcción de una casa e iglesia de piedra, de manera que si finalmente Acquaviva decidía que la Compañía debía permanecer en Filipinas, se pudiera iniciar su construcción inmediatamente.

⁵² Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo I, p. 351.

Este plan se debatió en la comunidad, pero fueron tantas las objeciones de Alonso Sánchez que sólo se llevaron a cabo la tercera y la quinta disposiciones. La búsqueda de un patrón benefactor tuvo éxito rápidamente. Un prominente ciudadano, Gabriel de Ribera, se ofreció para construir casa e iglesia en cuanto llegara la autorización de Roma. En relación al estudio de la lengua, Sedeño ordenó que, dado que había posibilidad de abrir una escuela para nativos, sólo Hernán Suárez y Raymundo de Prado estudiaran chino, mientras Francisco Almerique y él mismo se dedicaban al estudio del tagalo.⁵³ Nada se decía del padre Alonso Sánchez, que por entonces se encontraba envuelto en el asunto que le llevaría como agente de la colonia a Madrid y Roma: partió de Manila a mediados de 1586, acompañado por el hermano Nicolás Gallardo.

5.- La comunidad liberada (1586-1595)

La partida de Alonso Sánchez de Filipinas pareció liberar a la comunidad de Laguío, que salió del estado de hibernación en el que parecía encontrarse. Antonio Sedeño, aconsejado por los demás padres, aceptó las parcelas que se le ofrecían en la zona suroeste de Manila. A continuación, recurrió a Gabriel de Ribera para que construyera una casa y una iglesia temporales hasta que los jesuitas pudieran construir un complejo permanente. Ribera aceptó la solicitud, pero decidió construir la mayor iglesia de la ciudad, con paredes de madera y el tejado de teja, que quedó completada en unos seis meses.⁵⁴ Tan pronto estuvo terminada la iglesia –a principios de 1587–, los jesuitas trasladaron su centro de operaciones al interior de la ciudad, y decidieron ejecutar el plan de acción propuesto por el padre Hernán Suárez de ofrecer clases de catecismo para niños y esclavos, además de los ministerios habituales. No obstante, el propio Suárez no llegaría a ver realizadas sus ideas, pues murió al poco tiempo. Al parecer, tras la partida de Alonso Sánchez se lanzó con excesivo entusiasmo al ejercicio de los ministerios, como intentando recuperar el tiempo perdido. Predicaba y confesaba regularmente en la catedral, y estos continuos viajes entre Laguío y Manila, realizados bajo cualquier circunstancia atmosférica después de largas horas en el púlpito y el confesionario, minaron gravemente su salud. Cayó enfermo y el 2 de septiembre de 1586

⁵³ Hernán Suárez a Claudio Acquaviva, Manila, 25 de junio de 1586, ARSI, Philipp. 9, ff. 89r-89v.

⁵⁴ Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 22 de junio de 1587, ARSI, Philipp. 9, ff. 253-255; “Historia de la Vice Provincia de las islas Philipinas y de los Collegios”, c. 1600, ARSI, Philipp. 9, ff. 1-4; Pedro Chirino, *Història...*, pp. 85-86.

murió, tras haber recibido los últimos sacramentos de manos del padre Antonio Sedeño. Se convertía así en el primer jesuita que moría en Filipinas:

“A los dos meses de embarcado el Padre Alonso Sánchez para Acapulco, cogió Dios para sí las primicias de los Obreros y Ministros Apostólicos desta Provincia, en la temprana muerte del fervoroso Padre Hernán Suárez. Ya diximos cómo recién llegado a Manila, cargó dél, por sus muchos talentos, y apacible natural, el mayor peso de los ministerios de la Compañía. Mas esso mismo fue causa de abreviar su carrera. Porque consumido del excesivo trabajo, y penetrado de los soles, y aguas que passava a todas horas, y en todos tiempos, viniendo de Laguío a Manila, y bolviendo de Manila a Laguío a pie, y cansado, y sudado muchas vezes, de los Sermones que acabava de predicar, vino a morir santamente, a los dos de Septiembre de mil y quinientos y ochenta y seis, dos años y tres meses después de llegado”.⁵⁵

La muerte del padre Hernán Suárez acentuó la necesidad de que los jesuitas tuvieran una casa cerca de su iglesia. Gabriel de Ribera se ofreció de nuevo a financiarla, pero Antonio Sedeño lo rechazó y prefirió esperar a recibir la decisión del General sobre si iban a establecerse de manera permanente en Filipinas. No quería una segunda casa temporal; la próxima que se construyera sería definitiva, edificada en piedra.⁵⁶ En 1588 llegó la tan ansiada decisión de Claudio Acquaviva que debía aclarar el futuro de la Compañía en el archipiélago filipino. En 1585, la congregación provincial de México había recomendado establecer la misión de Filipinas de forma permanente, formada por un colegio en Manila y una casa en alguna población cercana donde poder realizar trabajo misional sin necesidad de aceptar responsabilidades parroquiales. En su respuesta del 9 de mayo de 1587, el General determinaba que no se debía abrir ningún colegio, ya que no era seguro que se pudiera mantener abierto: un apertura precaria y su posterior clausura podría ofrecer una mala imagen de la Compañía. Por la misma razón, se rechazaba el establecimiento de una casa misional, pues sin un seminario de formación y con tan pocos hombres que poder enviar, sería imposible dotarla. Así pues, la conclusión de Acquaviva era que, por el momento, debían constituir una misión permanente, con una única comunidad en Manila, sin aceptar parroquias o misiones estables, sino dedicarse a realizar misiones itinerantes entre las poblaciones indígenas. Por otro lado, se prohibía explícitamente pasar a China y Japón, por lo que se

⁵⁵ Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo I, pp. 349-350.

⁵⁶ Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 9 de septiembre de 1587, ARSI, Philipp. 9, ff. 260-261.

cerraba definitivamente una posibilidad que había estado presente desde el inicio de la misión filipina.⁵⁷

Poco después de que estas instrucciones llegaran a Filipinas, el padre Alonso Sánchez llegó a Roma como procurador de la colonia, y allí se reunió con el General para discutir el futuro de la misión filipina (1589). Las recomendaciones de Sánchez hicieron cambiar de opinión a Acquaviva, que revisó las instrucciones de 1587. Según estas nuevas disposiciones, la residencia de Manila era ascendida a la categoría de colegio, con el padre Antonio Sedeño como su primer rector. No obstante, no se aclaraba de momento la naturaleza de los estudios que debían ofrecerse. Además, se daba permiso para establecer misiones de carácter temporal, que a los dos o tres años debían ser entregadas al clero episcopal. Sin embargo, se rechazaba por el momento la idea de que Filipinas se convirtiera en una viceprovincia independiente, por lo que seguía siendo una misión dependiente de la Provincia de México.⁵⁸

El padre Alonso Sánchez esperaba ser enviado con estas nuevas instrucciones a Filipinas, pero el General tenía otros planes para él. En su lugar fue enviado el padre Pedro Chirino junto al hermano Francisco Martín. Ambos se embarcaron en la flota que debía llevar al nuevo gobernador de Filipinas, Gómez Pérez Dasmariñas, a finales de 1589, y llegaron a Manila en junio de 1590.⁵⁹ Allí encontraron a la comunidad jesuita instalada en una nueva residencia junto a la iglesia en el interior de la ciudad. Sedeño había comenzado su construcción tan pronto como recibió las instrucciones de Acquaviva en 1588. Una de las alas de la residencia (el primer edificio religioso construido en ladrillo en Manila) se completó a finales de 1589, y los jesuitas se trasladaron a ella en abril de 1590. Contaba con una capacidad para unos quince individuos. Se inició entonces la construcción de una segunda ala con capacidad para diez personas más, y una nueva iglesia de piedra.⁶⁰ Los jesuitas estaban encantados con su nueva residencia, especialmente porque les había acercado a su centro de actividades. Sin embargo, la casa resultó ser tan calurosa que en la congregación provincial de México de 1592 se pidió permiso para poder dormir con las ventanas abiertas.⁶¹

⁵⁷ ARSI, *Congregationum Provincialum* 43, f. 411v.

⁵⁸ Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo I, pp. 505-506.

⁵⁹ Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo I, pp. 508-509 y 579; Pedro Chirino, *Història...*, p. 133; Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 24 de junio de 1590, ARSI, Philipp. 9, ff. 270-271.

⁶⁰ Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 17 de junio de 1588, ARSI, Philipp. 9, ff. 262-263; Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 21 de junio de 1590, ARSI, Philipp. 9, 268-269; Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo I, p. 513; Pedro Chirino, *Història...*, pp. 85-86. El capataz de la obra era un griego llamado Daniel Theoclitos, que posteriormente ingresó en la Compañía como hermano coadjutor (*Anua de 1612*, en Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo III, pp. 279-281).

⁶¹ ARSI, *Congregationum Provincialum* 45, ff. 444r y 467v.

Aunque Antonio Sedeño contaba ya con la autorización de Acquaviva para abrir un colegio, la falta de hombres paralizaba el proyecto. Además, el subsidio real tampoco llegaba. Sin embargo, Sedeño se estaba preparando para poder abrir el colegio incluso si no se le concedían los fondos, en cuanto contara con los docentes necesarios. Pero el problema seguía siendo la escasez de efectivos a su disposición, ya que no llegaban refuerzos. Cada carta que el padre Sedeño escribía al General contenía una petición de más operarios. Llegó incluso a escribir al padre García de Alarcón, asistente de España, pidiéndole ayuda:

“V.R. nos ayude con nuestro Padre [General] para que no seamos tan olvidados, pues va para treze años que estamos en estas yslas, y en todo este tiempo solo an venido cinco sacerdotes y tres hermanos y de ellos se ha llevado nuestro Señor los dos sacerdotes que fueron el P. Hernán Suárez y el P. Martín Enríquez y el H. Juan Próspero, de manera que al presente estamos solos quatro sacerdotes con algunos hermanos coadjutores, dos entre indios y dos con los españoles. [...] V.R. muy de veras procure venga gente y mucha, pues ay tanta mies y tan dispuesta, y no sea tan tarde que ya nos tengan tomados los puestos las demás religiones como lo hazen, por venir las vancadas de frayles en mucho número...”⁶²

Finalmente, en septiembre de 1594 una expedición destinada a Filipinas y formada por cinco padres, diecisiete escolares y once hermanos coadjutores llegó a Nueva España. Sin embargo, el provincial de México Esteban Páez decidió que la mayoría de ellos debían quedarse, ya que aún no habían completado su formación. En su lugar, fueron enviados a Filipinas ocho padres y un hermano: Alonso de Humanes (superior de la expedición), Juan del Campo, Mateo Sánchez, Juan de Ribera, Cosme de Flores, Tomás de Montoya, Juan Bosque y Diego Sánchez; y el hermano Dionisio María.⁶³

La expedición llegó a Manila el 11 de junio de 1595. Además de los misioneros, llegó la comunicación de que Filipinas se convertía en viceprovincia dependiente de México, con Antonio Sedeño como primer viceprovincial. Con la llegada de este contingente, Sedeño contaba con hombres suficientes no sólo para abrir el colegio de Manila, sino también las misiones que pretendía fundar desde que recibiera el permiso de Roma en 1590. En el nuevo colegio se ofrecerían dos cursos, uno de teología moral para los candidatos al sacerdocio, impartido por el padre Juan de Ribera, y otro de gramática para los niños españoles, cuyo

⁶² Antonio Sedeño a García de Alarcón, Manila, 19 de junio de 1594, ARSI, Philipp. 9, f. 292.

⁶³ Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, pp. 6-7.

encargado sería el padre Tomás de Montoya.⁶⁴ Finalmente, en septiembre de 1595 se iniciaron las clases en el Colegio de Manila.

Como hemos podido apreciar, con el ascenso de Filipinas de misión al estatus de viceprovincia en 1595 se cerró una primera etapa de la historia de la Compañía de Jesús en el archipiélago. Durante esos primeros catorce años (1581-1595), los vaivenes en la política de la Compañía respecto a su presencia en Manila causaron numerosas turbulencias en el seno de la primera comunidad de jesuitas. La influencia de Alonso Sánchez resultó nefasta durante el primer lustro, que fue crítico para la supervivencia de la misión. Con su partida, sin embargo, la situación se suavizó y los jesuitas pudieron empezar a desarrollar su actividad de una manera más o menos normal. El establecimiento en la capital se afianzó, y el traslado de la comunidad desde la casa de Laguío al centro de la ciudad reforzó la posición de la Compañía, que a partir de entonces estuvo integrada en el centro neurálgico de la colonia, tal y como acostumbraba a hacer en todos los territorios donde se instalaba.

La particularidad del asentamiento de los jesuitas durante estos primeros años no se debió sólo al padre Sánchez y su peculiar modo de entender lo que era ser miembro del Instituto ignaciano, sino también a la propia indecisión de Roma respecto a la política a seguir. La enorme distancia que separaba al General de sus súbditos dificultaba la comunicación fluida, y las situaciones problemáticas se alargaban debido a la falta de respuestas. En este sentido, hay que tener en cuenta que, una vez Filipinas se convirtió en Provincia independiente, las congregaciones provinciales gozaron de cierta autonomía para decidir sobre el terreno algunas de sus políticas, en una toma de decisiones colegiada. Esto permitió encontrar soluciones más satisfactorias y, sobre todo, más rápidas a problemas locales cuyo conocimiento en Roma sólo sería parcial y de segunda mano, no por experiencia propia.⁶⁵ Por otro lado, la situación en la colonia era muy cambiante, pues apenas hacía veinte años desde el establecimiento de Legazpi en las islas. Esta inestabilidad en el papel que Filipinas debía ocupar en el engranaje geoestratégico de la Monarquía también jugaba en contra de la Compañía, que no quería decidir su política definitiva hasta conocer la situación real en el Extremo Oriente, con China y Japón siempre en el horizonte.

⁶⁴ Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, pp. 10-11.

⁶⁵ Al respecto, vid. los trabajos recientes de Fabián Fechner, “Las tierras incógnitas de la administración jesuita: toma de decisiones, gremios consultivos y evolución de normas”, *Histórica*, XXXVIII/2, 2014, pp. 11-42; “Un discurso complementario sobre la posición jurídica de la población indígena colonial. Las congregaciones provinciales en la provincia jesuítica del Paraguay (1608-1762)”, en Anne Ebert y Romy Köhler (eds.), *La agencia de lo indígena en la larga era de globalización. Microperspectivas de su constitución y representación desde la época colonial temprana hasta el presente*, Berlín, Gebr. Mann Verlag, 2015, pp. 99-118. Vid. *supra*, pp. 160-164.

Sin embargo, antes de finalizar el siglo XVI la situación general se había aclarado considerablemente, y las bases que regirían la colonia filipinas durante los siglos venideros se habían afirmado. En este contexto, la Compañía pudo desarrollar su plan misionero en Manila y en el resto del archipiélago, aunque siempre subordinado a las difíciles circunstancias políticas que se vivían. Así pues, la organización de las misiones no fue un asunto fácil, y causó numerosos quebraderos de cabeza a los jesuitas, especialmente durante la década final del siglo XVI y las primeras del siglo XVII, cuestión que abordaremos en el capítulo siguiente.

Tagalos y bisayas. La controversia de la organización de las misiones

En el capítulo anterior hemos puesto el foco en el periodo fundacional de la misión de la Compañía de Jesús en Filipinas para analizar los problemas que se suscitaron durante los primeros años a través de la correspondencia interna de sus miembros, que ofrece una realidad muy distinta de la que encontramos en las crónicas oficiales. En este capítulo nos centraremos en otra cuestión de organización interna fundamental que el discurso oficial apenas mostró, pero que en su momento suscitó un encendido debate entre los misioneros jesuitas: el modelo organizativo de las misiones. En Filipinas, la Compañía de Jesús se encargó de la evangelización de dos escenarios principales: la zona de población tagala alrededor de Manila (compartida con el resto de órdenes) y la zona de las islas Bisayas, en el centro del archipiélago. Las instrucciones que el general Claudio Acquaviva dio a los primeros jesuitas de Filipinas insistieron durante mucho tiempo en que no se hicieran cargo de misiones permanentes en el archipiélago. No obstante, la realidad colonial demostró que esta política era claramente irrealizable. Así pues, se tuvieron que buscar alternativas que conciliaran la labor misional propia de la Compañía con las necesidades de la evangelización en Filipinas. De esta manera se estableció un tipo de organización de las misiones que, pese a la versión oficial, generó numerosos debates en el seno de la comunidad jesuita. Debido a esto, el modelo de misiones fue variando a lo largo del tiempo, hasta que alcanzó un modelo que fue aceptado por la mayoría de los miembros de la Provincia. Sin embargo, a medio-largo plazo se generaron desequilibrios entre las dos principales zonas de evangelización –tagalos y bisayas–, que fueron denunciadas por algunos jesuitas.

1.- Las primeras misiones y la política expansionista de Raymundo de Prado

En 1587 llegó una carta del general Claudio Acquaviva por la cual se establecía definitivamente Filipinas como una misión permanente con residencia estable en Manila, desde donde debían llevarse a cabo misiones temporales, pues no se podían aceptar parroquias o misiones estables, ya que era contrario al modo de proceder de la Compañía. En cambio, los misioneros debían ir de pueblo en pueblo llevando a cabo los ministerios propios del Instituto.

No obstante, tras reunirse el General con el padre Alonso Sánchez en 1587, enviado como representante de la colonia a Europa, rectificó algunas de estas instrucciones, y permitió que se constituyeran misiones estables, aunque a los dos o tres años debían ser entregadas al obispado y los misioneros debían hacerse cargo de un nuevo puesto. Estas nuevas instrucciones fueron llevadas a Filipinas por el padre Pedro Chirino en 1590, lo que llevó al abandono definitivo de la idea de las Filipinas como un simple territorio de paso para la evangelización de China y Japón.

Así pues, con el permiso definitivo para tomar misiones a su cargo, los jesuitas comenzaron a expandirse más allá de Manila, al mismo tiempo que intensificaban el estudio del tagalo, para así poder predicar en su propia lengua a los indígenas.¹ El padre Chirino se convirtió en el principal valedor de la nueva política que adoptaron los jesuitas filipinos, la de salir a enseñar directamente las Sagradas Escrituras, de pueblo en pueblo y de casa en casa, abandonando el recogimiento de la casa madre que había imperado hasta entonces. En la Cuaresma de 1591 Pedro Chirino se convirtió en el primer misionero jesuita de las islas Filipinas, cuando fue invitado a la misión de Balayán (al sur de Manila), que ya había sido brevemente doctrinada por los franciscanos. Al llegar allí, se encontró con una epidemia de viruela, por lo que se dedicó a cuidar de los enfermos y ayudarles a morir, además de celebrar misa, enseñar el catecismo y bautizar a aquellos que estuvieran dispuestos y preparados para ello.² Poco después el jesuita fue llamado a Manila para hacerse cargo del pueblo de Taytay, que se estableció como base principal desde donde se realizaban salidas al pueblo vecino de Antipolo y a otras localidades cercanas. Allí el padre Chirino puso en práctica su método misional, que consistía en considerar a los niños como un elemento clave de inserción del cristianismo en la comunidad, y la música como una herramienta imprescindible para enseñar las oraciones cristianas. En enero de 1593, el incansable misionero fue llamado a la isla de Panay por el capitán Esteban Rodríguez de Figueroa para la evangelización de su encomienda de Tigbauan. En la misma isla misionó en la villa de españoles de Arévalo, y en Otón y otros pueblos de la misma provincia.

En 1594 y 1595 llegaron dos expediciones que reforzaron la presencia jesuita en el archipiélago. La importancia de la segunda expedición no se debe tanto al número de

¹ Francisco Colín, *Labor Evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús. Fundación y progresos de su provincia en las Islas Filipinas. Nueva Edición ilustrada con copia de notas y documentos para la crítica de la historia general de la soberanía de España en Filipinas por el P. Pablo Pastells, S.I.*, 3 tomos, Barcelona, Heinrich y Compañía, 1900-1902, Tomo I, pp. 509-510 (en adelante, citado como Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*); Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 21 de junio de 1590, ARSI, Philipp. 9, f. 268r.

² Pedro Chirino, *Història de la Província de Filipines de la Companyia de Jesús, 1581-1606*; prólogo de Miquel Batllori, transcripción de Jaume Górriz, Barcelona, Ed. Pòrtic, 2000, p. 173.

efectivos (ocho sacerdotes y un hermano coadjutor), sino a dos despachos que cambiaron radicalmente la situación existente: la concesión del grado de viceprovincia jesuítica para Filipinas y la Real Cédula de 1594 que dividía el archipiélago filipino en zonas de evangelización asignadas a cada una de las órdenes allí presentes. La zona de Manila se consideraba común, y el recién nombrado viceprovincial Antonio Sedeño pidió para la Compañía las islas de Samar y Leyte, en las Bisayas. Estaban lejos de Manila, por lo que se planteó establecer una casa central en la isla de Cebú desde donde asistir mejor a estas misiones. En 1596 llegó una nueva expedición desde Nueva España, esta vez formada por quince padres y tres hermanos coadjutores, acompañando al nuevo gobernador Francisco Tello de Guzmán. El nuevo viceprovincial Raymundo de Prado (Antonio Sedeño había muerto en junio de 1595, poco después de establecer la casa de Cebú) no tuvo ninguna dificultad en buscarles destino a los recién llegados: partió hacia las Bisayas con los nuevos misioneros, y aprovechó para realizar su primera visita a la viceprovincia. Se establecieron nuevas misiones en las islas de Samar y Leyte. Por otro lado, desde hacía algún tiempo, encomenderos de la isla de Bohol y de la zona de Butuán, en el norte de Mindanao, habían reclamado la presencia de misioneros de la Compañía en sus encomiendas. El padre Prado pidió permiso a las autoridades manileñas para hacerse cargo de estas misiones. La respuesta fue más que positiva: el capítulo catedralicio asignó a la Compañía de Jesús la evangelización de toda la isla de Mindanao, donde había una fuerte presencia del Islam.

Así pues, a finales del siglo XVI, en poco menos de veinte años, la Compañía de Jesús ya se había extendido por todas las islas Filipinas. Sin embargo, esto no era considerado algo positivo por todos los jesuitas del archipiélago. Algunos padres criticaron al viceprovincial Raymundo de Prado por haber tomado a cargo demasiadas misiones, lo que provocaba una excesiva dispersión de los misioneros en pequeños grupos de tan sólo dos o tres sujetos. Esto impedía llevar a cabo una correcta vida en comunidad, lo que podía generar problemas a los misioneros. En fecha tan temprana como 1598, el padre Juan de Ribera exponía al general Claudio Acquaviva la división de opiniones respecto a esta cuestión en el seno de la comunidad jesuita de Filipinas:

“En este punto de tomar muchos puestos y casas y estendernos a nuevas islas ha avido alguna variedad de pareceres entre los consultores y el padre viceprovincial, que el padre se inclinaba a tomar muchas casas y puestos fiado de que NS proveerá de ministros [...] otros padres han sido de parecer que sólo se tomen aquellos que muy cómodamente pueda la Compañía doctrinar con la gente que agora tiene,

estando más recogidos y acompañados los nuestros y no tan derramados. Por agora últimamente se ha conformado el padre viceprovincial con este parecer”.³

Pedro Chirino, por su parte, iba más allá cuando consideraba que la práctica misional que se estaba implantando en Bisayas era demasiado novedosa en el seno de la Compañía y podía ser incluso contraria a su instituto. En este sentido, provocaba graves disfunciones y dificultades entre los misioneros: “el modo que tenemos de estar repartidos por estas islas, es mui nuevo; y en semejantes circunstancias nunca usado de la Compañía. Antes imposible con nuestro instituto, i ocasionado para algunos daños, i dificultoso i pesado para los mismos padres i ermanos que en ello se emplean que es estar repartidos por muchas casillas dos o tres, o quatro”. Por ello, planteaba un cambio en el modelo de establecimiento de la Compañía. Había que concentrar más los asentamientos, y desde estos puntos neurálgicos recorrer el territorio: “se podía tener casa i residencia de muchos juntos que remudándose en misiones corriessen dotrinando los pueblos, o por mejor dezir casillas de los Indios que están esparzidas por la tierra, i por las orillas del mar i de los ríos”.⁴

2.- La visita del padre Diego García y el cambio de modelo organizativo

El siglo XVI se cerró con la llegada desde Nueva España del padre Diego García, en calidad de visitador de la viceprovincia. Nada más llegar (junio de 1599) inició su tarea en el Colegio de Manila, donde permaneció unos tres meses. En noviembre partió hacia las Bisayas acompañado del padre viceprovincial Raymundo de Prado, y en enero de 1600 reunió a los misioneros de Leyte y Samar en la residencia de Palo para, según sus propias palabras, “tratar por unos pocos días del proprio aprovechamiento y recogerse a ejercicios, oyr algunas pláticas, etc., que destas cosas como tan ocupados por una parte y por otra tan solos estaban necessitados”.⁵ En este sentido, el visitador abundó en las críticas que habían hecho los padres Ribera y Chirino, relatando las penosas condiciones de vida religiosa que tenían los misioneros antes de su llegada. Según él, tenían una vida espiritual escasa y desordenada, ya que apenas tenían contacto con sus hermanos de orden, y debido a la enorme cantidad de puestos, algunos sujetos poco válidos ejercían como superiores. Estas y otras circunstancias representaban un peligro para los propios misioneros y para el buen nombre de la Compañía:

³ Juan de Ribera a Claudio Acquaviva, Manila, 30 de junio de 1598, ARSI, Philipp. 09, ff. 347r-347v.

⁴ Pedro Chirino a Claudio Acquaviva, Cebú, 5 de junio de 1599, ARSI, Philip. 09, f. 354r.

⁵ Diego García a Claudio Acquaviva, Manila, 8 de junio de 1600, ARSI, Philipp. 10, f. 7r.

“Vivían con mucho desconsuelo sin poderse confessar el padre en mucho tiempo ni comunicar sus dudas, no podían haver orden ni observancia de religión en penitencias, ejercicios humildes, pláticas, etc. por ser tantos puestos era fuerza el poner por superiores a los que no tienen partes para esto estaban expuestos a peligros y riesgos de alma y buen nombre de la Compañía y forzados a yr a veces por los pueblos sin compañero como se hazía que es de no pequeño niconveniente [sic] particularmente en estas tierras”.⁶

Para remediar esta situación, el padre Diego García llevó a cabo un cambio sustancial en la distribución de las misiones de la Compañía, avalado por las instrucciones dadas por el propio general Acquaviva. Decidió concentrar a los jesuitas esparcidos en unas pocas residencias centrales, llamadas cabeceras, con no menos de seis miembros en cada una. Desde allí, los misioneros deberían salir en parejas a una serie de pueblos circundantes que tendrían asignados, donde pasarían varios días predicando e instruyendo a los fieles, además de administrar los sacramentos. Después volverían a la residencia central, desde donde saldría una nueva pareja a misionar por una nueva serie de pueblos, y así sucesivamente. Cuatro veces al año todos los miembros de cada comunidad deberían reunirse en la cabecera para llevar a cabo el retiro anual y la renovación de votos, y para comentar el estado de la misión y la efectividad de sus métodos misionales. El objetivo de esta nueva organización de las misiones de Bisayas era doble: por un lado, se quería mejorar la efectividad y calidad de la evangelización, aunque no se llegara a un número tan grande de indígenas; por otro lado, se pretendía que los misioneros llevaran una existencia lo más parecida posible a la vida en comunidad, pese a su escaso número. Así lo expresaba el propio padre visitador en su informe final al general Acquaviva, en 1600:

“De las Residencias dichas salen de dos en dos un padre y un hermano por vía de misión y dan una buelta por los pueblos de su distrito y habiendo gastado algunos días en doctrinar y sacramentar los indios se tornan a juntar para reparar la fuerzas ni *utroque homine* y habiendo estado algunos días en casa con orden de campanilla, pláticas y penitencias, etc. vuelven a sus misiones y assí por una parte con la gracia de Dios habrá observancia y por otra se acudirá bien a la doctrina y enseñanza de los indios.”⁷

⁶ *Ibíd.*, f. 7v.

⁷ *Ibíd.* Vid. también “Historia de la viceprovincia de las islas Philipinas y de los collegios y residencias de ella”, ARSI, Philipp. 9, ff. 1r-4v; Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, pp. 211 y 302-303.

Según el visitador, esta nueva organización y sistema de vida y misiones contó con el apoyo generalizado de los misioneros de Bisayas: “Fue de gusto y universal consuelo la ejecución del orden que V.P. escribió al padre viceprovincial en una de 10 de junio de 98, en que dize que las Residencias se vayan reduziendo a tal número que en cada una dellas puedan estar a lo menos seys sugetos”. Sin embargo, la visión del padre García era muy optimista, y no todos los misioneros estuvieron de acuerdo. El viceprovincial Raymundo de Prado fue quien más se opuso al nuevo sistema de misiones, lo que no debe extrañar teniendo en cuenta que había sido el principal impulsor y valedor del anterior sistema de pequeñas misiones dispersas. Prado planteó sus dudas al respecto de la nueva política, y defendió un sistema híbrido entre el que existía hasta entonces y el que quería implantar el visitador. Así, pretendía que en cada isla se estableciera una residencia que llegara a tener una docena de padres y hermanos, y desde allí salir a visitar las pequeñas misiones de los alrededores, donde seguiría habiendo entre dos y cuatro jesuitas.⁸ El propio padre Diego García informaba de esta oposición del padre Prado en su informe final de la visita: “El padre Viceprovincial en parte ha sido de parecer contrario a esta traza y la suya era que se hiziesse una casa grande de diez o doze, y que en ella estuviessen de ordinario los más imperfectos, y que las demás residencias se quedasen todas como hasta agora con un padre y un hermano mudándolos de año a año o quando pareciese”.⁹ Sin embargo, el visitador se oponía a este sistema por diversas razones. En primer lugar, no había gente suficiente para formar comunidades tan grandes, ni poblaciones donde todos ellos pudieran tener ocupación y sustento suficiente. Por otro lado, al tener que juntar a tantos misioneros, la probabilidad de que convivieran algunos “imperfectos” era elevada, y no había suficientes misioneros de sólida virtud para contrarrestarlos, lo que podía derivar en graves inconvenientes para la disciplina religiosa:

“Esta traza no me pareció factible: porque ni ay gente para esta casa grande y las demás, ni me parece cessavan los inconvenientes de estar solo por tanto tiempo ni ay pueblo de tanta gente que se pudiesse poner la casa grande para que los que allí estuviessen pudiessen tener ocupación ni sé de dónde se podría sacar el sustento para tantos y si se havían de juntar allí los imperfectos para vivir de ordinario en orden de comunidad no sería posible mudarse los que estuviessen en las demás Residencias sino que se habrían de estar siempre y ser siempre superiores y una comunidad de solos imperfectos no sé cuánto provecho podrían traer unos a otros supuesto que no tenemos tanta gente que podamos poner entre estos imperfectos algunos de virtud que sean como la levadura y proveer juntamente a las otras

⁸ Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 25 de junio de 1600, ARSI, Philipp. 10, ff. 18v-19r.

⁹ Diego García a Claudio Acquaviva, Manila, 8 de junio de 1600, ARSI, Philipp. 10, ff. 7v-8r. Cf. Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 25 de junio y 5 de julio de 1600, ARSI, Philipp. 10, ff. 18v-19r, ff. 24r-24v.

Residencias que habiendo de estar tan solos y por tan largo tiempo es necesario ser gente virtuosa. En lo de adelante quando dios nos diesse mucha gente y nos deparase alguno que quisiese fundar un collegio entre indios acertado sería para muchos buenos intentos el tenerle pero mientras no ay esto no hallo mejor traza que la que V.P. nos ha dado”.¹⁰

El propio Raymundo de Prado había escrito el año anterior al General para darle su opinión al respecto de sus discrepancias con el padre visitador. Se mostraba contrario a la disposición que éste planeaba, ya que implicaba abandonar algunas de las casas en las que vivían y doctrinaban los jesuitas. Esto provocaría una situación de inactividad como la que habían vivido durante los primeros años de la misión filipina. Por otro lado, teniendo en cuenta que el número de jesuitas estaba aumentando debido a las expediciones de refuerzo que llegaban, era de prever que las misiones de la Compañía aumentarían, por lo que no tenía mucho sentido abandonar puestos para luego volver a expandirse, con el peligro de no poder hacerlo, ya que en su ausencia el resto de órdenes y el clero secular podrían hacerse cargo de esos espacios. Así pues, justificaba el haber tomado muchos puestos misionales pequeños y dispersos para ganar terreno para la Compañía con la esperanza de recibir refuerzos y poder ir reforzándolos progresivamente: “yo he tomado muchos puestos y conservado los de dos en los dos más con mucho trabajos y esperanças que V.P. avía de proveerlos de gente pareciéndome que era de menos inconveniente que se passasse algún trabajo por los dos o quatro antes que no que nuestra Provincia se quedasse después sin ocupación”.¹¹

Al mismo tiempo que el padre Prado escribió el padre Pedro López de la Parra, que se mostraba muy próximo a sus planteamientos, relatando una reunión que había tenido el visitador con los misioneros. Al parecer, éstos consideraron que el sistema de misiones que planteaba no era muy adecuado. Por otro lado, no veían muy factible el hecho de instalarse un mínimo de seis jesuitas (cuatro padres y dos hermanos) en cada cabecera, debido al escaso número de efectivos disponibles y a la imposibilidad de mantenerse con lo que recibían de la Corona y los encomenderos:

“Acerca de las órdenes que V.P. a embiado propuso en consulta el padre Visitador juntando todos los padres lenguas y todos a una dixeron que por vía de misiones es cosa muy poca lo que se puede hacer [...] También accerca del poder estar 4 padres y dos hermanos en cada puesto, todos juzgaron por agora por impossible por la falta de ministros y grande mies y también porque ni tendrán con

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

¹¹ Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 9 de julio de 1599, ARSI, Philipp. 9, ff. 369v-370r.

qué sustentarse porque ni el Rey ni encomenderos dan más que a quinientos tributos un ministro, y son pocos los pueblos que pasan de quinientos asta que se juntan”.¹²

Según la crónica oficial del padre Francisco Colín, este nuevo sistema de misiones implantado durante la primera visita de la viceprovincia fue muy bien recibido y funcionó a la perfección, pues “Experimentáronse provechosísimos efectos deste modo de doctrinar [...] El fruto fue a la medida del trabajo, religión y celo de los doctrineros”.¹³ Obviamente la situación no fue tan idílica, y hubo opiniones tanto favorables como contrarias a la nueva organización de la viceprovincia, cada una de ellas con sus propios argumentos.

El primero en mostrarse favorable a la nueva organización, además de su impulsor, el visitador Diego García, fue el padre Juan de Ontiñena. Según él, la gran bondad del sistema era la reunión periódica de los misioneros en la cabecera, que servía para repasar el modo de proceder de la Compañía. Además, durante unos pocos días se podía llevar una verdadera vida comunitaria, lo que resultaba en un gran provecho espiritual, de manera que se producía una renovación del ánimo de los misioneros, lo que les permitía reiniciar sus circuitos misionales con nuevas fuerzas:

“Por las juntas que se an hecho adonde se an hecho muchas pláticas y declarado nuestras Reglas con mucho gozo espiritual de todos y anse reducido los nuestros en Residencias adonde se juntan entre año y se exercitan en todo exercicio que la Compañía usa de caridad, umildad y mortificación, etc. y salen de allí con nuevos alientos y renovados para acudir al bien de las Almas después de averse aprovechado así porque la vida que hazen es de Apóstoles echando de sí buen olor de edificación a todos los que los miran porque la tierra es muy aparexada para que sean todos santo...”.¹⁴

En la misma línea se expresaba el padre Alonso de Humanes, compañero de misión de Ontiñena, cuando reconocía que desde que se habían juntado en residencias de mayor tamaño se vivía “con mayor religión y observancia de reglas, y iuntamente con mayor aprovechamiento de los próximos”. Esto, a su vez, repercutía en una mejora de la vida religiosa, pues se evitaban “algunos inconvenientes que avía de estar dos o tres iuntos, que eran como domésticos”.¹⁵ También se mostró contento con el resultado del primer año de la organización del sistema de Bisayas el padre Francisco de Otazo. Consideraba que desde la

¹² Pedro López de la Parra a Claudio Acquaviva, Manila, 15 de julio de 1599, ARSI, Philipp. 9, f. 388v.

¹³ Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo II, pp. 211 y 302-303.

¹⁴ Juan de Ontiñena a Claudio Acquaviva, Ibabao, 2 de mayo de 1601, ARSI, Philipp. 10, ff. 47r.

¹⁵ Alonso de Humanes a Claudio Acquaviva, Ibabao, 2 de mayo de 1601, ARSI, Philipp. 10, f. 49r.

reestructuración llevada a cabo por el visitador Diego García se procedía “con más orden y seguridad de la Compañía”, y cuanto más se insistiera en ello, mejor trabajarían los misioneros. Por otro lado, recordaba las penurias que se pasaban cuando apenas había dos operarios por puesto, y reconocía que con el nuevo sistema de residencias se había mejorado en cuanto a la observancia religiosa y en la calidad de las doctrinas que tenían a su cargo. Sin embargo, pese a alabar el sistema instaurado, Otazo defendía lo planteado por el viceprovincial Raymundo de Prado, y opinaba que si se llevaran a cabo sus propuestas las cosas funcionarían todavía mejor:

“Si lo que el padre Raymundo de Prado Viceprovincial desta Viceprovincia pretendía se pusiese en ejecución aún sería nuestra seguridad más cierta y en grado más levantado. Pretendía su Reverencia que nos reduxéramos aún a menos residencias, a una sola en todo este distrito de Leyte y Samar que fuera un grande bien porque con más veras se atendiera a ejercicios de religión y proprio aprovechamiento siendo muchos en número pero de quánta dificultad fuese esta traça ya se escribió el año pasado; ahora sólo torno a decir que nos importa sobre manera el reducirnos todo lo posible a comunidad y de ella instruidos y dispuestos como hijos de la Compañía los sujetos saliesen sus correrías a misiones”.¹⁶

Así pues, como se puede observar a través de estos testimonios, hubo algunos padres misioneros que expresaron su conformidad con la nueva organización de las misiones de la Compañía en la zona de las Bisayas. Sin embargo, es interesante resaltar algunos aspectos. En primer lugar, es llamativo que todas las opiniones favorables estén fechadas en los años 1600 y 1601, justo después de implantarse los cambios tras la visita de la viceprovincia por el padre Diego García. Por otro lado, todos los que alabaron la nueva forma de proceder destacaron el cambio que representaba respecto a lo que se hacía anteriormente. En este sentido, la mayoría destacaban los mismos beneficios que en ese breve periodo inicial se habían conseguido, a saber: una mejoría en la salud espiritual de los misioneros, al llevar una vida comunitaria más ordenada y continua, que permitía seguir con una mayor intensidad el modo de proceder de la Compañía de Jesús. Finalmente, hay que destacar que la mayoría de los misioneros que defendieron el nuevo sistema opinaban al mismo tiempo que todavía sería mejor si se implantara la organización propuesta por el viceprovincial Raymundo de Prado.

¹⁶ Francisco de Otazo a Claudio Acquaviva, Dulac o Dagami, 21 de mayo de 1601, ARSI, Philipp. 10, ff. 51r-51v.

2.1. Las críticas al sistema de organización del visitador Diego García

Pese a las opiniones favorables a la nueva organización de las misiones de Bisayas implantada por el visitador Diego García que acabamos de repasar, lo cierto es que hubo muchas más opiniones críticas, que se fueron ampliando e intensificando a medida que pasaban los años. Así pues, las opiniones que expresaron los misioneros en las numerosas cartas enviadas al General no eran tan favorables como la *Labor Evangélica* de Francisco Colín pretende transmitir. Ya en 1601, apenas un año después del informe enviado por el visitador al general Acquaviva, el padre Miguel Gómez escribía desde la residencia de Cebú para dar su propia visión de la situación. Pese a que no criticaba contundentemente la nueva organización y consideraba que había remediado algunos de los problemas existentes, destacaba algunos fallos importantes, especialmente el hecho de que no se pudiera hacer toda la vida comunitaria que sería deseable, debido a las ocupaciones que los misioneros tenían que atender constantemente fuera de casa. Así, se mostraba partidario de lo propuesto por el viceprovincial Raymundo de Prado, aunque la solución definitiva pasaba por aumentar el número total de miembros de la provincia mediante el envío de refuerzos:

“En esto último reparo yo mucho que se me representa que no se a de poder conservar la Compañía por acá si no ay casas grandes donde aya buen número de subiectiones adonde se ande en regla perfectamente, y aunque se a remediado mucho esto y se ha visto evidenter mucho fructo ogaño con el modo que a puesto el padre Visitador de estar más unidos los subiectiones reduziéndolos a ciertas casas por orden de vuestra Paternidad y gusto notable de todos los que acá estamos, pero no parece que basta lo hecho por ser pequeño todavía el número de los subiectiones y ser demasiadas las ocupaciones que no bastan a dar recaudo a las cosas que ay a que acudir de fuera de casa y así se puede guardar poco el orden de casa. Todo se remediaría con abundancia de subiectiones (que por acá no falta qué coman y vistan y gasten) pero tratar del modo como se vengan toca a los superiores y me consta que vuestra Paternidad se tiene muy particular cuydado desto”.¹⁷

Ésta fue sólo la primera de muchas críticas. Una de las más recurrentes se centraba en la ineficacia del sistema para asegurar una vida en comunidad, que había sido uno de los argumentos más importantes para su implantación. Poco después de lo expresado por el padre Gómez, Melchor Hurtado reconocía que lo que en un primer momento había parecido una buena idea en la realidad cotidiana presentaba graves inconvenientes para la vida espiritual de los misioneros: las reuniones en la casa central eran muy cortas para ser provechosas, pues se

¹⁷ Miguel Gómez a Caludio Acquaviva, Cebú, 29 de abril de 1601, Philipp. 14, f. 26r.

debían dedicar días a descansar y a preparar las nuevas misiones, de manera que quedaban pocos días para las ocupaciones religiosas propias de la casa. Por lo tanto, recomendaba que las misiones fueran más largas, así como los periodos de reunión de los misioneros en la cabecera, de forma que se pudieran dedicar más días a la vida en comunidad:

“Porque en cinco ni seis días es muy poco lo que se puede renovar de espíritu; que los dos días primeros son menester para descansar, y los dos últimos para disponer misiones, y así son dos o uno el que queda para lo que más importa; para obviar algo de esto, y dar más asiento a las visitas y más pasto a las obejas, y aprovechamiento propio se me ha ofrecido representar a V.P. un ofrecimiento y es que fuesen las misiones más largas y las juntas también más de propósito en que con mucho rigor se executen las reglas digo con la suavidad de la Compañía...”¹⁸

Dos años después, el padre Hurtado seguía insistiendo en la misma cuestión: las reuniones en la cabecera eran demasiado cortas como para resultar de utilidad, por lo que la salud espiritual de los misioneros seguía en peligro. Por lo tanto, había dos opciones: o establecer una casa donde se pudieran reformar los que perdieran el aliento para las misiones, o que las reuniones duraran más tiempo, de manera que los misioneros pudieran recuperar las fuerzas y la ilusión, con lo que realizarían mejor sus tareas evangélicas:

“Por ser como son las juntas breves [...] lo más que se puede estar juntos conforme a la ordenación que el padre Provincial dexó son quatro días porque el lunes es necessario para abiarse y el sábado para volver a su pueblo [...] y así no puedo dexar de clamar a V.P. que aya una casa donde se reformen los tibios y faltos de virtud como yo [...] y ya que esto no se pueda a lo menos que las juntas sean de algunos días, con que pueda uno cobrar aliento; que como la experiencia ha enseñado, más se hace en una breve misión saliendo con aliento los misioneros que en muchas si van de capa cayda y desanimados”.¹⁹

A medida que fueron pasando los años, las carencias del sistema de misiones se hacían más evidentes. En mayo de 1612, los padres Adriano de las Cortes y Pedro Martínez, misioneros en Tinagon, en la isla de Samar, escribieron sendas misivas al general Acquaviva donde, con una perspectiva de más de una década, analizaban exhaustivamente los problemas existentes en las misiones de Bisayas. Sin duda, ambos debieron consensuar el contenido de sus cartas, ya que denuncian los mismos problemas con exposiciones muy similares. La primera crítica que hacía el padre De las Cortes recogía las quejas que había hecho años antes

¹⁸ Melchor Hurtado a Claudio Acquaviva, Dagami, 22 de mayo de 1601, ARSI, Philipp. 10, f. 54v.

¹⁹ Melchor Hurtado a Claudio Acquaviva, Dulac, 12 de abril de 1603, ARSI, Philipp. 10, f. 108r.

Melchor Hurtado: la duración de las salidas misionales de la cabecera a los diferentes pueblos no eran suficientes para enseñar correctamente la doctrina. Por otro lado, las misiones eran poco frecuentes, ya que pasaba demasiado tiempo entre una visita y la siguiente, de manera que lo poco que se había podido enseñar se había olvidado cuando regresaban los misioneros:

“Nosotros tenemos cada mes y medio o cada dos meses nuestras juntas en esta cabecera que duran 12 o 15 días. Tras esto salimos a visitar en el mes y medio siguiente ya 4 ya 5, o seys pueblos apenas les cabe a cada pueblo de 8 a 10 días adelante en cada misión y al cabo del año vienen a ver saçerdote los yndios en su pueblo 4 o 5 vezes y por los días dichos y a veçes suçede sin haver podido más en 6 o 7 meses averle cabido a un pueblo 15 días de padre que les doctrine”.²⁰

Sin embargo, la situación era mucho más grave. Además del escaso número de días al año que los misioneros pasaban en cada uno de los pueblos que visitaban desde la cabecera, se daba la circunstancia de que, debido al hábitat disperso de los indígenas, en cada una de las visitas de los padres el número de fieles que acudían era muy variable (habitualmente escaso), por lo que si se tenían en cuenta ambas circunstancias (escasez de visitas e irregularidad de los indígenas al acudir al pueblo), los días efectivos de evangelización para algunos sujetos era realmente escaso:

“... por otra parte los yndios para saber cómo vienen de sus sementeras (adonde de ordinario viven) a los pueblos fuera menester verlo que apenas deve vernos cada vez que vamos a un pueblo la mitad de la gente dél ni les podemos llevar ni guiar por estar tan poco en los pueblos y ellos vivir como dixen en sus sementeras al modo que el maestro debe llevar los niños en la escuela que es el modo por donde con esta gente se a de hazer fruto con continuidad y sin soltarlos de la mano”.²¹

Todas estas circunstancias llevaban a que la cristianización fuera muy superficial, por lo que los indígenas volvían rápidamente a sus antiguas creencias y, cuando se encontraban enfermos o al borde de la muerte, acudían a sus antiguos sacerdotes y divinidades, y no a los misioneros de la Compañía:

“Tras esto tan nuevos como son en cristiandad y que apenas ay quien aunque se vea morir se acuerde ni él ni los de su casa de enbiar a otro pueblo 3 o 4 leguas por el padre para confesarse ni de tal cosa por más que se les repita como ni de otras semejanτες pareçe que hazen conçepto [...] y a quién no dolerá ver que si algún

²⁰ Adriano de las Cortes a Claudio Acquaviva, Tinagón, 16 de mayo de 1612, ARSI, Philipp. 11, f. 19v.

²¹ *Ibid.*, ff. 19v-20r.

fruto se había hecho con sudores y trabajo de todo el año y años al saçonar del fruto y al tiempo del cogerlo no estamos presentes para cogerlo haviendo muchos no digo infieles pero aun malos cristianos que aquella hora los inçitan a llamar a sus diuatas y a pedirles remedio y de hecho en presencia del enfermo les offreçen sacrificios prometiéndoles salud...”.²²

Pedro Martínez, por su parte, se expresaba de manera muy similar a la de su compañero Adriano de las Cortes, y denunciaba las mismas carencias del sistema de misiones que se había establecido a principios de siglo:

“Por ser los pueblos muchos y pequeños los más, y nosotros pocos, de suerte que en un pueblo estamos ocho días, y a cabo de dos meses se vuelbe a visitar otros ocho días, de donde se sigue que se nos mueren casi todos nuestros cristianos sin sacramentos. [...]

Síguese también desta poca actuación el no hazer concepto los indios de las cosas de dios, y estarse en grandes ignorançias. Porque aunque fuese allá en España y Europa, si una çiudad o pueblo no viese missa, ni oyese la divina palabra, ni frequentase sacramentos sino a cabo de dos meses uno, o dos días, se vería el estrago de la cristiandad, y costumbres, y olvido e ignorançia de dios que iría introduçiendo. [...]

En ocho días que estamos en un pueblo uno solo, o dos, se junta la gente, y en estos no acuden la mitad de la gente ordinariamente de suerte que seis veçes que en el año se visita un pueblo, y tan de prisa, abrá muchos Indios que no acuden las tres ni las quatro visitas, y otros que se les passa el año entero sin ver Padre ni misa, ni oyr la dotrina, y enseñança. Y así no es de maravilliar si bemos tan poco progreso en lo común de fee y cristiandad”.²³

Sin embargo, el padre Martínez introducía un elemento que sería recuperado años después por otros misioneros críticos, al poner de manifiesto la desigualdad existente entre los indígenas cercanos a la cabecera y los que recibían las visitas periódicas. Los primeros tenían un contacto permanente con los misioneros, por lo que su aprendizaje de los misterios de la fe católica era continuo y, en consecuencia, mucho más sólido. Los segundos, en cambio, tenían un contacto esporádico y, por lo tanto, su evangelización era mucho más pobre, por lo que no era extraño descubrir al cabo del tiempo que, pese a haber recibido instrucción cristiana e incluso el bautismo, muchos seguían practicando su antigua religión:

²² *Ibid.*, f. 20r.

²³ Pedro Martínez a Claudio Acquaviva, Tinagón, 21 de mayo de 1612, ARSI, Philipp. 11, ff. 23v-24r.

“Diez y seys años ha que la Compañía Dieciséis años ha que la Compañía doctrina estos indios, y en este tiempo no vemos el progreso y aumento de fe y cristiandad que la Compañía desea en lo común, que en algunas personas y puestos más actuados como las cabeçeras, sí vemos por la misericordia de nuestro señor materia de mucho consuelo y cristiandad que se va fundando con solidez. Pero en los demás pueblos de visitas no vemos entrar la gente en fe y concepto de las cosas de Dios nuestro señor como deseamos, antes mucha ignorancia, y se descubre al cabo de años que están muchos en sus idolatrías y ritos gentílicos, aunque baptizados, y esto por falta de doctrina y actuación.”²⁴

Pero los indígenas no eran los únicos que sufrían las carencias e inconvenientes del sistema de misiones. Los propios misioneros debían afrontar grandes dificultades. En teoría, debían realizar sus visitas en parejas (dos padres o un padre y un hermano), pero el padre De las Cortes advertía que esto no siempre era posible, debido a la escasez de efectivos. Además, a menudo había contratiempos como enfermedades o indisposiciones, por lo que los misioneros iban muy a menudo solos. Esto podía acarrear graves desórdenes en su vida espiritual, debido a las muchas ocasiones que se daban en Filipinas para caer en tentaciones:

“No sólo de nuestro modo de visitar o doctrinar estos pueblos se sigue a los yndios en su cristiandad el daño dicho pero aun para nosotros tiene aun sus inconvenientes. El primero es ser este modo de andar y los muchos pueblecillos pequeños que tenemos a cargo ocasión de no poderse guardar el orden que ya llama del cielo de yr juntos porque con los pocos sujetos que somos en esta provincia no se extiende el paño a vezes para poder ser pares y quando lo somos en una Residencia ya por indisposiciones y enfermedades ya por otras occurrencias venimos a estar faltos aun de manera de decir de nones y sin poder más no se a de poder como están las cosas yr tan de dos en dos como nosotros mismos querríamos y uno solo (vuelvo a representar lo que ya V.P. tiene bien prevenido y advertido) no conviene por vía alguna [...] peligroso negocio en todo género de peligros yr uno solo por esta tierra más que por la de España pues acá a la medida del gusto son las ocasiones regalo en comida y sueño, ocio y partería, dexo de ejercicios spirituales y observancia de reglas y en castidad ocasiones notables la misma tierra...”²⁵

Otro de los problemas más graves ya había sido insinuado por algunos jesuitas durante los años anteriores: los misioneros llevaban una vida seminómada, pues siempre estaban en camino, ya que apenas llegaban a un pueblo cuando ya debían comenzar los preparativos para

²⁴ *Ibid.*, ff. 23v.

²⁵ Adriano de las Cortes a Claudio Acquaviva, Tinagón, 16 de mayo de 1612, ARSI, Philipp. 11, f. 20r.

salir hacia el siguiente. Este estar en continuo movimiento acarrea dos inconvenientes muy destacados. El primero era para la salud espiritual del misionero, ya que no podía llevar una vida espiritual ordenada. Esto era lo que precisamente había pretendido evitar el sistema implantado por el visitador Diego García. El segundo inconveniente era para la salud corporal, ya que al estar siempre de viaje sometido a los rigores de un clima tan duro como el de Filipinas, la salud se deterioraba muy rápidamente:

“El trabajo ordinario para nosotros es grande por vivir siempre de camino, acábase de entrar en un pueblo quando ya se comienza a prevenir para salir dél [...] como este modo de discurrir no es por dos o tres meses como en misiones de España sino que es el curso de todo el año y de toda la vida [...] Síguense dos dispendios el primero en los ejercicios espirituales haver de ser lo ordinario como de hombre que va de camino el 2º dispendio es de la salud corporal por las incomodidades de soles aguaçeros por los caminos y por mar sus riesgos y temporales y dormir muy de ordinario en la envarcañoncilla sin haver podido tomar pueblo etc. que continuando esto por años quiebra la salud aun a los muy fuertes”.²⁶

De nuevo, el padre Pedro Martínez expresaba las mismas ideas que su compañero, aunque con diferentes palabras:

“Mas aviso a V.P. que este modo de dotrinar andando en perpetuo movimiento, estando ocho día en un pueblo, y luego embarcarse y nabegar a otro, o caminar por tierra ha de acabar la salud y vida de los Padres, y aunque en los primeros probeyó nuestro señor dándoles ánimo y salud para llevar esto. Pero los que ban succediendo no los beo con tantas fuerças, antes quebrada la salud y sin aliento en esta perpetua inquietud, embarcando, y desembarcando, llebando todo el ajubar y trastos de casa desde el plato, y olla y ropa, porque no lo hallamos en los pueblos, ni se puede dejar a guardar, y así todas las alajas de que son necesarias para pasar esta triste vida, todas las llebamos con nos. Pues andar en este perpetuo movimiento con cansaño de cuerpo y espíritu, y ber que no se hace hazienda ni se lleba cosa al cabo. Por que qué se ha de acabar en ocho días. Da ocasión de desconsuelo y desmayo a los ministros, que como hijos de obediencia con mucha prontitud acuden”.²⁷

Pese a criticar duramente el sistema de misiones, los padres Adriano de las Cortes y Pedro Martínez se mostraban constructivos, y proponían una serie de medidas que consideraban podían ayudar a remediar la situación en que se encontraban las misiones y los misioneros de Bisayas. El primero proponía tres soluciones sencillas: en primer lugar, no se

²⁶ *Ibid.*, f. 20v.

²⁷ Pedro Martínez a Claudio Acquaviva, Tinagón, 21 de mayo de 1612, ARSI, Philipp. 11, ff. 24r.

debían tomar a cargo más doctrinas. En segundo lugar, había que aumentar el número de sacerdotes disponibles en la provincia. Finalmente, era necesario reducir a los indígenas a pueblos más grandes. Por otro lado, el padre De las Cortes creía que lo mejor sería volver a cambiar el sistema de misiones, apenas una década después de haberse implantado el que se estaba llevando a cabo. La idea era recuperar la primitiva organización que había implantado el padre Antonio Sedeño: en cada isla habría una sola residencia central con un solo rector, que sería el superior de toda la isla. Repartidas por el territorio habría pequeñas casas con dos misioneros, que serían visitados regularmente por el rector. Así, éste sería el único que se vería obligado a viajar continuamente, y los misioneros dispondrían de más tiempo para la evangelización. Para solventar la cuestión de la vida religiosa en común, sería suficiente con llevar a cabo dos retiros anuales en la residencia central:

“Digo que para cada ysla bastaría un solo Rector haviendo en cada una una sola residencia y que al modo que el superintendente agora visita muchas ysas el Rector sola su ysla repartiendo su vivienda de todo el año por las casas adonde están dos de los nuestros con que se podría reducir el gobierno a menos Rectores y cesar el officio de superintendente y estar juntos en comunidad casi tantos como agora nos solemos juntar en una junta de la cabeçera (pues el Rector por lo menos llevaría consigo a un hermano coadjutor) y mucho más tiempo en el año que el que es el de las juntas que agora tenemos. Yten que esto no quitaría una o dos juntas en el año en el puesto que agora se juntan los de una Residencia para renovación de votos y visita de provincial siendo el tiempo destes tan solamente el que los padres harían ausencia de sus pueblos y no que les quepa agora a cada pueblo de asistencia de padre por todo el año a qual mes y medio a qual dos meses y poco más que esto al que más contando los días que se está en cada pueblo en las visitas de todo el año.”.

28

Las propuestas de los dos misioneros de Tinagon se presentaron en la congregación provincial de 1615, que decidió trasladarlas al General a través del procurador de la provincia. Sin embargo, Claudio Acquaviva murió aquel mismo año y fue sucedido en el cargo por Muzio Vitelleschi. El procurador, Francisco de Otazo, le presentó las peticiones de la provincia, pero el General quiso estudiar bien el caso y para 1621, cuando se reunió una nueva congregación provincial, aún no había dado una respuesta. Así, se encargó al nuevo procurador, Francisco Gutiérrez, que le recordara la cuestión a Vitelleschi. En 1624 le presentó un informe titulado *Tratado acerca del modo de doctrinar los indios de Filippinas*

²⁸ Adriano de las Cortes a Claudio Acquaviva, Tinagón, 16 de mayo de 1612, ARSI, Philipp. 10, ff. 21r-21v.

donde comparaba los diferentes métodos de evangelización que se habían desarrollado en la zona de tagalos y en la de bisayas, y que ya habían creado divisiones entre los misioneros jesuitas sobre cuál de los dos era el más adecuado. En consecuencia, pedía al General que determinara cuál de ellos debía prevalecer.

El padre Gutiérrez empezaba explicando brevemente la organización de cada una de las zonas. En la primera, donde residía la población tagala, el superior o rector vivía en la cabecera o casa rectoral de la residencia, y desde allí asignaba a cada misionero un pueblo donde residía de forma permanente y desde el cual acudía a visitar algunos pueblos más pequeños de los alrededores. Estos misioneros estaban subordinados al rector, que los visitaba periódicamente, y se reunían en la cabecera en determinados periodos. Por su parte, en la zona de Bisayas los misioneros no vivían de forma permanente en ningún sitio, sino que el rector los iba enviando en misión a los diferentes pueblos, de manera que siempre estaban en movimiento:

“Supongo que la Compañía tiene dos suertes de Indios diversos en Lengua, y costumbres. Unos que llaman Tagalos, y otros que llaman Bisayas, los cuales an sido doctrinados hasta agora de diverso modo porque los padres que doctrinan los indios tagalos están de asiento en los pueblos que doctrinan, de suerte que el Superior o Rector vive en la cabeçera, o casa Rectoral de la Residencia, y luego a cada Padre le señalan un pueblo donde reside y otros pueblos comarcanos por visitas de suerte que cómodamente pueda visitar estos pueblos y darles el devido pasto de doctrina, y administrarles los sacramentos etc. y todos estos padres están sugetos al Rector de la Residencia del qual son visitados, y tienen sus Juntas de quando en quando en la cabecera donde tratan de la promoción de spiritu assí en sí mismos como en las almas que están a su cargo. Los padres que administran a los Bisayas tienen otro modo porque los padres particulares no tienen pueblos propios de que ayudar, ni viven determinadamente en una parte, sino que el Rector de la Residencia los embía a misión a los pueblos que les señala y assí los doctrinan, y administran los sacramentos”.²⁹

A continuación, el procurador Gutiérrez exponía las razones por las cuales algunos consideraban que el método practicado en Bisayas era el mejor. Según él, eran tres. En primer lugar, era “modo más conforme a nuestro instituto”, ya que se realizaban misiones, no como en la zona de tagalos, que se actuaba como párrocos seculares. En segundo lugar, el hecho de estar siempre en el mismo lugar generaba un apego al pueblo en el que se residía y doctrinaba, por lo que se acababa llevando vida de cura. En Bisayas, en cambio, al estar siempre en

²⁹ Francisco Gutiérrez a Muzio Vitelleschi, Roma, 28 de agosto de 1624, ARSI, Philipp. 11, f. 134r.

movimiento se vivía más acorde a la vocación misionera, pues “el corazón está despegado de todas las cosas dichas, y se vive una vida Apostólica sin tener cosa, ni lugar determinado ni conocidos, sino en continua mortificación”. Finalmente, este sistema permitía atender a los indios no en función de sus necesidades, sino de la capacidad de la Compañía, lo que permitía mantenerse fiel a su modo de proceder, que era lo más importante.³⁰

En cuanto a la manera de hacer en la zona de tagalos, el padre Francisco Gutiérrez daba algunas razones por las cuales era la forma más acertada de evangelizar a los indígenas. La primera de ellas era que este método era el más habitual en toda la cristiandad, y el utilizado por la propia Compañía en el resto de las Indias, donde no se experimentaban los inconvenientes de los que se hablaba en Bisayas. En este sentido, había que reflexionar si era la mayoría o la minoría quien estaba equivocada, pues “no es de creer que todas las religiones del mundo, y la misma Compañía en todas las demás partes de él se engañan y sólo se a dado en Bisayas el verdadero modo de doctrinar los Indios”. Una segunda razón era que la calidad de la evangelización era mejor que en las Bisayas, donde los indígenas a menudo volvían a sus idolatrías y en la hora de la muerte recurrían a sus antiguos sacerdotes y sacerdotisas. Incluso el resto de órdenes se reían de la Compañía, y decían poder saber si unos indios eran evangelizados por los jesuitas sólo con preguntarles la doctrina, que desconocían. Otra de las razones esgrimidas para preferir el método de tagalos era que en Bisayas las iglesias eran muy pobres y estaban en muy mal estado, debido a la itinerancia de los misioneros, que no estaban allí permanentemente para cuidar de los recintos sagrados: “porque en el modo de misiones no puede aver Iglesias decentes ni culto divino y assí más parecen muchas de las Iglesias de Bisaya caballerías de bestias, que yglesias del Señor”. Por otro lado, en el modo de misiones el trabajo de los misioneros era enorme, pero el fruto obtenido muy escaso, y la continua itinerancia de aquéllos les provocaba una pérdida prematura de la salud: “con el continuo andar en misiones pierden la salud antes de tiempo”. Una de las razones más importantes para desechar el método empleado en Bisayas y preferir el de tagalos era una circunstancia que ya muchos habían denunciado: el peligro existente de llevar una vida espiritual desordenada, que podía llevar a caer en tentaciones. Además, el continuo trasiego de misioneros provocaba que “lo que hacen unos Padres en ocho o quince días que están en el pueblo, luego lo desace el que se sigue, ni conocen sus ovejas ni son conocidos de ellas, ni ay cosa permanente todo es una continua mudanza”. Finalmente, el procurador Gutiérrez alegaba que el método de misiones era muy costoso para los indígenas: si se hacían por mar, debían

³⁰ *Ibíd.*, ff. 134r-134v.

proporcionar una embarcación con sus remeros al misionero; si se hacían por tierra, debían cargar con todo el equipaje que el padre llevaba de un pueblo a otro, que incluía no sólo sus efectos personales, sino todo lo necesario para llevar a cabo la evangelización, lo que provocaba a los indios “grandísima molestia y pesadumbre porque como estas misiones son frecuentes también lo son las cargas de los Indios, y el gasto grande en aver de sustentar tantas vocas, que salario ninguno se les paga de ordinario porque no es posible”.³¹

La situación planteada por este documento no se resolvió de inmediato. Debido a algunos problemas con los procuradores, la respuesta del General se dilató en el tiempo, y en la práctica la mayoría de residencias de Bisayas decidieron por sí mismas y modificaron su organización para adaptarse a lo propuesto por los padres Adriano de las Cortes y Pedro Martínez en la congregación provincial de 1615.³² Así pues, se alcanzó cierta uniformidad: en la mayoría de misiones, ya fuera de tagalos o de bisayas, los misioneros residían en sus puestos respectivos y se reunían en la cabecera para las juntas periódicas.

A partir de entonces la situación pareció estabilizarse, y durante treinta años se mantuvo en calma. Sin embargo, en 1660 el padre Francisco Ignacio Alcina volvió a abrir la caja de Pandora. Escribió una extensa misiva al General donde exponía una imagen penosa de la situación en las Bisayas, tanto en lo material como en lo espiritual. Según se desprende de su visión, poco había cambiado en todos los años transcurridos, ya que las críticas que hacía era muy similares a las que sus compañeros habían hecho en 1601, 1612 y 1624. Antes que nada, el padre Alcina describía brevemente la organización de las misiones de Bisayas. Según relataba, había allí habitualmente entre veinticinco y treinta padres misioneros, dependiendo de la disponibilidad general de sujetos en toda la provincia. En ese momento concreto, eran dieciséis los misioneros presentes. Debido a esta escasez de efectivos, cada padre tenía a su cargo dos o tres pueblos, aunque en ocasiones podía llegar a encargarse de hasta cuatro o cinco. En consecuencia, los misioneros debían estar en continuo movimiento con todo su equipaje a cuestas, ya que debían acarrear todo lo necesario para su vida material y espiritual: “Andamos en continuo movimiento, con la casa a questas como el caracol, pues adonde quiera que va el padre Ministro, ha de llevar consigo todo el menaje de casa, y a muchas partes el de la Iglesia”. Como ya hemos visto, ésta era una crítica antigua, que habían repetido numerosos jesuitas en el pasado. Y tal y como habían hecho sus predecesores, el padre Alcina relacionaba esta peregrinación continua con una gran ineficacia de la evangelización, pues consideraba que ésta era la mayor dificultad para el misionero, “que forzosamente va siempre

³¹ *Ibid.*, ff. 134v-135r.

³² *Vid. supra*, pp. 165-169.

tejiendo, y destejiendo; pues lo que trabajó en 19 o 20 días, a veces menos a veces más, según son maiores o menores los pueblos; quando vuelve después al cabo de uno, o dos meses o más, a dar la buelta lo halla todo perdido y olvidado; con que siempre comensamos de nuevo, y es menester bolver a la ordimbre, y tramar la tela que nunca se acaba”.³³

En el momento en que escribía Alcina, la Compañía tenía en Bisayas seis residencias, en cada una de las cuales había entre tres y seis sujetos. Uno de ellos era el superior, que recibía el nombre de rector, y que se encargaba de dirigir la comunidad y gestionarla en todos los ámbitos, espiritual y material. Los misioneros no vivían permanentemente en la cabecera, y sólo se juntaban en ella cuatro veces al año, “las dos de ocho días, y las dos de a quince. Házense en ella las funciones religiosas, y atiéndese aquellos días a lo formal de la Religión; que lo demás del Año, acude cada qual a sus visitas y Ministerio de los Pueblos, con dependencia siempre del dicho superior”.³⁴ Mientras se encontraban en estas visitas, los misioneros no podían llevar la vida en comunidad que se llevaba en estos periodos en los que se juntaban en la cabecera. Esto era motivo de crítica por parte de Alcina aunque, de nuevo, era una queja que tenía ya una larga trayectoria en Filipinas, como hemos tenido ocasión de ver. Igual que sus compañeros, el padre Ignacio Alcina consideraba que la soledad y el estar siempre fuera de la cabecera acarrea graves problemas para la salud espiritual de los misioneros, especialmente para aquellos que no tenían una fuerte voluntad:

“En cada pueblo el ministro que es solo, lo es todo y toda la Religión depende él, que el quiere tiene mucha oración, y acá sin mucho trato con Dios es muy difícil el vivir ajustado; y sin mucho desengaño en lo espiritual seguro y gustoso es notado este Ministerio de Bisayas de que ay muchas caydas máxime *in re venerea*; pero de esto no tiene culpa el ministro, en donde muchos y los más viven y han vivido como ángeles, sino en que tal vez o por la falta de sugetos, por no conozerlos, imbian a él el que tiene el cuerpo en la Religión y la voluntad en el siglo; y así con la facilidad del natural de los indios e indias, y la soledad del modo de vivir, y la dependencia y sugesión con que viven a los ministros no es mucho aya algo; antes lo es que no aya más; mirando a lo poco fundado de algunos”.³⁵

Al parecer, la situación que describía Alcina llegó a ser tan desastrosa que algunos miembros de la provincia jesuita de Filipinas comenzaron a abogar por el abandono de las misiones de Bisayas. En 1670, retirado ya en las afueras de Manila después de toda una vida de misionero, el padre Alcina escribió una nueva misiva donde daba argumentos para

³³ Francisco Ignacio Alcina a Juan Marín, desde Pintados, 24 de junio de 1660, ARSI, Philipp. 12, f. 1r.

³⁴ *Ibid.*, 2v-3r.

³⁵ *Ibid.*, 3r.

contrarrestar estas opiniones, que consideraba infundadas y vertidas por sujetos que desconocían la realidad que denunciaban: "...acerca de las misiones, y ministerios de Bisaias, de que algunos han escrito a su Paternidad más con formas a su antojo, que a la verdad: y así asentando primero, que los que han escrito, o no han visto ni experimentado aquello, o si lo han visto se han acomodado poco y mal a tan gloriosa ocupación, que esto sólo bastará para tener por sospechosos sus informes, pues faltándoles la fuerza, experiencia y voluntad, poco o nada lo abonarán, y mucho lo desdorarán..."³⁶ Y es que, pese a las críticas y lamentos que Alcina había escrito diez años antes, había pasado toda su vida misionando en las Bisayas, por lo que era incapaz de ocultar su amor por aquellas tierras y sus habitantes y no podía dejar de alabar la misión que había llevado a cabo durante tantos años:

"Que el ministerio de las Bisaias, es el primero (y antes único) de esta provincia, el más glorioso, por más trabajoso; el de más almas, pues según mi cuenta tenemos los de la Compañía en Bisaias más de 60 mil almas a nuestro cargo; y miradas todas las circunstancias, el más apostólico de estas partes, y que tiene ocupados más sugetos (y siempre ay falta de ministros) que el resto de esta provincia, y si él se dejase se dejaría, lo apostólico, lo trabajoso, y lo más glorioso de ella, y sin él esta provincia vendría a ser nada, y con más certidumbre de acabarse que de aumentarse; pues para qué se avían de traer sujetos de Europa si les faltase ocupación por acá..."³⁷

Pese a estas alabanzas, el padre Alcina seguía siendo consciente de que algo no funcionaba bien, y volvía a destacar los mismos problemas a los que ya se había referido: cada misionero estaba encargado de entre dos y cinco pueblos, por lo que mientras se ocupaba de evangelizar en uno, los otros quedaban desatendidos, y podían llegar a pasar varios meses sin que el ministro visitase un pueblo. Así pues, cuando volvía tras una larga ausencia, "es forçoso comensar siempre de nuevo, pues en la ausencia del ministro (sin el qual no se cuidan cosa de sus almas) los más se han olvidado de lo que sabían". En resumen, el trabajo del misionero era "como la tela de Penélope, que nunca se acabava, pues se destejía de noche, lo que de día avía adelantado"³⁸.

³⁶ Francisco Ignacio Alcina a Juan Marín, Manila, 8 de junio de 1670, ARSI, Philipp. 12, f. 50v.

³⁷ *Ibid.*, f. 50v.

³⁸ *Ibid.*, f. 54r.

3.- La cuestión de la visita episcopal: ¿abandonar las Bisayas o permanecer en ellas?

El último episodio destacado en este debate sobre la organización de las misiones jesuitas en Filipinas se produjo ya a finales del siglo XVII, cuando se produjeron los intentos por parte del arzobispado de Manila de implantar la visita episcopal a las órdenes religiosas.³⁹ Los misioneros jesuitas plantearon al General cuatro opciones: abandonar todas las parroquias y misiones; abandonar las Bisayas y mantener la zona de tagalos; abandonar tagalos y retener las Bisayas; o mantener todas las misiones. Algunos de los misioneros volvieron a sacar a relucir el tema de la organización de las misiones para abogar por el abandono de las Bisayas. Sin embargo, no faltaron tampoco en esta ocasión los que refutaron estas tesis. Los padres José de Velasco y Mauricio Perera, rectores de los colegios de Cebú y Arévalo, respectivamente, escribieron a favor de las misiones de Bisayas. Los que abogaban por su abandono se basaban en cuatro puntos: allí había un mayor número de caídas de misioneros, que sucumbían a las tentaciones; los misioneros descuidaban el cuidado de sus almas; quedaban restos de paganismo entre los bisayas y, finalmente, se hacía poco fruto espiritual entre los indígenas. Éstas eran cuestiones que habían flotado en el ambiente a lo largo de todo el siglo XVII. Los misioneros de Bisayas habían criticado ya un modelo de organización que llevaba aparejados numerosos peligros e inconvenientes tanto para los indígenas como para los propios misioneros. En diversos momentos de mayor tensión se retocaron algunas cuestiones organizativas para intentar paliar esta situación. Sin embargo, a la vista de lo que se discutió en este momento durante la disputa de la visita episcopal, las carencias del sistema de misiones en Bisayas seguían siendo los mismos. Sin embargo, en este caso las reacciones de los misioneros fueron mucho más favorables, y en su mayoría se mostraron contrarios a abandonar las Bisayas. En cuanto a las deficiencias que se achacaban a estas misiones, los padres Velasco y Perera se encargaron de refutar los cuatro argumentos a los que nos hemos referido.⁴⁰

El padre Mauricio Perera consideraba que, en cuanto al primer punto, no había un mayor número de caídas de individuos en Bisayas que en el resto de las Indias. Incluso iba más allá, y dejaba caer que si en algún lugar había caídas, era precisamente en la zona de tagalos. En cuanto a la segunda cuestión, la del descuido espiritual de los misioneros, Perera

³⁹ Vid. *supra*, pp. 221-227.

⁴⁰ “Traslado de una del P. Joseph de Velasco Rector del Colegio de Zebú que Rector ha sido de la residencia de Catbalogan y ministro de otros pueblos en Pintados tocante a las misiones de Bisayas”, 1690, ARSI, Philipp. 12, ff. 183r-184v.; Mauricio Perera al Provincial, 7 de abril de 1690, ARSI, Philipp. 12, ff. 185r-188v.

consideraba que era absolutamente falso. En diez años que había estado como misionero había podido observar que la mayoría de los ministros cumplían con sus deberes. Sin embargo, recomendaba que a los “flojos” no se les enviara a las misiones, sino que fueran destinados a las cabeceras, donde podían estar controlados por los rectores, que a su vez debían ser misioneros veteranos. Sobre las cuestiones de la permanencia del paganismo y el poco fruto que se hacía en Bisayas, el padre Perera argumentaba que ambas eran mentira, pues el paganismo era muy residual en ese momento. Es más, la mayoría de los bisayas eran muy buenos cristianos. Según él, cuando llegó la Compañía al archipiélago no había ni un solo cristiano; en el momento en que escribía, no quedaba un solo infiel.⁴¹

* * *

Como hemos podido observar, la organización de las misiones de la Compañía de Jesús en Filipinas no fue un proceso fácil. Frente a la imagen monolítica oficial, que apenas si hace referencia a estos problemas como una anécdota, y para ensalzar la labor del padre visitador Diego García, lo cierto es que la cuestión preocupó a los misioneros durante los últimos años de siglo XVI y la primera mitad del XVII.

A partir de 1590, el padre Pedro Chirino inició la labor misional propiamente dicha de la Compañía fuera de Manila. En los años siguientes, durante los viceprovincialatos de Antonio Sedeño y, especialmente, Raymundo de Prado, los jesuitas se hicieron cargo de un elevado número de misiones, especialmente en las Bisayas. Esto generó malestar entre algunos de los misioneros, pues consideraban que esto generaba una excesiva dispersión de los efectivos disponibles, lo que impedía llevar una correcta vida en comunidad. Sin embargo, en 1600 el padre Diego García llevó a cabo la primera visita de la viceprovincia por orden del general Claudio Acquaviva, durante la cual constató el triste estado en el que se encontraba los jesuitas en aquellas misiones. Así pues, implantó un nuevo sistema de misiones, que debía evitar la dispersión existente. Decidió concentrar a los misioneros en unas pocas residencias centrales, llamadas cabeceras, con al menos seis miembros en cada comunidad, desde las cuales deberían misionar en la zona circundante con salidas periódicas. Este sistema pretendía asegurar una mejor vida en comunidad y ofrecer una evangelización de mayor calidad, aunque no llegara a un número tan elevado de indígenas.

⁴¹ *Ibíd.*, ff. 185r-186v.

Sin embargo, pese a las esperanzas puestas en esta nueva organización, lo cierto es que rápidamente hubo críticas al sistema, especialmente del padre Raymundo de Prado y sus partidarios. La mayoría de los críticos consideraba que el sistema de cabeceras no aseguraba una vida en comunidad tan completa como se esperaba, debido a las continuas ocupaciones que los padres debían atender. Por otro lado, los misioneros debían estar continuamente viajando de pueblo en pueblo, lo que no les permitía detenerse mucho tiempo en un mismo lugar. Esto, unido al hábitat disperso de los indígenas, provocaba que la evangelización que se les brindaba fuera de una calidad bastante escasa, especialmente de aquellos que no se encontraban en la cabecera, y que por lo tanto gozaban de una predicación discontinua. Pero las críticas no se centraban sólo en los inconvenientes del nuevo sistema para los feligreses, sino también para los propios jesuitas. El estar siempre en movimiento tenía efectos negativos tanto para la salud corporal como espiritual. Además, la soledad agravaba la situación, que podía desembocar en que algunos sujetos sucumbieran a las numerosas tentaciones que, según algunos, les brindaba la tierra.

La situación de división interna entre los misioneros llegó a tal extremo que la Provincia decidió apelar al General a través del procurador elegido en la congregación provincial de 1615. Sin embargo, el cambio de General por la muerte de Claudio Acquaviva y la elección de Muzio Vitelleschi alargaron la cuestión hasta 1624. El procurador Francisco Gutiérrez presentó en Roma el *Tratado acerca del modo de doctrinar los indios de Filipinas*, donde comparaba los métodos de evangelización utilizados en las zona de tagalos y de bisayas, y pedía al General que determinara cuál de ellos debía imponerse. Sin embargo, la decisión de Vitelleschi se demoró una vez más, por lo que la propia Provincia ajustó su organización interna para adoptar un sistema mixto: en la mayoría de misiones, los jesuitas residían en sus puestos misionales respectivos y se reunían en la cabecera periódicamente. De esta manera, se intentaba alcanzar un número razonable de almas y, al mismo tiempo, se evitaba la continua itinerancia de los misioneros.

La situación pareció estabilizarse a partir de la década de 1630, pero en 1660 el padre Francisco Ignacio Alcina, misionero con dilatada experiencia en Bisayas, escribió una larga misiva en la que denunciaba las pésimas condiciones en las que se encontraban los jesuitas en aquella zona. Además, acusaba a los superiores y a los misioneros de la zona de tagalos de despreciarles y tenerlos olvidados, al mismo tiempo que criticaba sus métodos misionales y les acusaban de vivir regaladamente.

Esta cuestión no se resolvió, y a finales del siglo XVII volvió a salir a la luz en el contexto de los conflictos entre las órdenes y los obispos por la cuestión de la visita episcopal.

Algunos llegaron a plantear seriamente el abandono de las Bisayas, pero otros se opusieron con energía y dieron numerosos argumentos a favor de permanecer en el territorio, tal y como acabó ocurriendo.

Así pues, la cuestión de cómo debían organizarse las misiones en Filipinas fue una cuestión trascendente que recorrió todo el siglo XVII y generó encendidos debates, además de dividir la Provincia entre aquellos que vivían en la zona de Luzón cercana a Manila y aquellos que operaban en las Bisayas. Sin embargo, las crónicas oficiales no reflejaron esta realidad, y mostraron la imagen habitual de unión en el seno de la Compañía.

“Las misiones más trabajosas, y difíciles, que tiene la universal Compañía”

A primera vista, la labor misionera de la Compañía de Jesús en las Filipinas no se puede considerar como una de las más duras de las que tuvieron que afrontar los jesuitas en las Indias. No hubo un número muy elevado de martirios, ni siquiera contando los que se padecieron durante los inicios de la evangelización de las islas Marianas, en la segunda mitad del siglo XVII, que ascendieron a casi una decena de jesuitas y algunos auxiliares laicos durante las llamadas guerras chamorras (1668-1698).¹ En el volumen VI de los *Varones Ilustres de la Compañía de Jesús*, auténtica enciclopedia de la santidad jesuita, que fue publicada por los padres Juan Eusebio Nieremberg y Alonso de Andrade entre 1643 y 1647 en Madrid, se consignaban los mártires que la Compañía había tenido desde sus inicios hasta el momento de la publicación, indicando para cada caso la patria del misionero y el lugar, la fecha y la forma del martirio padecido.² En total la obra comprendía 317 episodios de mártires jesuitas. Los padecidos en el continente asiático (117) superaban ligeramente los habidos en el Nuevo Mundo (108), Europa (76) y el continente africano (16), suponiendo el 36,91% del total.³ Por lo que respecta a la misión de Filipinas, Andrade citaba trece casos –poco más del 11% del total asiático–. Nativos gentiles y *moros* de Mindanao se repartieron a partes casi iguales el papel de verdugos (5 y 8 respectivamente). Así, los primeros fueron los responsables de la muerte del padre Juan de las Misas, que fue degollado tras ser bajado del púlpito de su iglesia en 1621. Generalmente, los martirios a manos de los indígenas tenían como principal instrumento de muerte el uso de lanzas y puñales. Este fue el final de, por ejemplo, el padre Esteban Jaime, que tras treinta años de servicio en la misión fue atravesado en 1659 por tres lanzas en la isla de Negros; del italiano Vicente Damián en la isla de Samar en 1649; o del padre Miguel Ponce en el mismo lugar y en la misma fecha. Excepción fue la muerte del jesuita mexicano Tomás de Montoya en 1627 a manos de los indios de las Bisayas, que emplearon veneno contra él. Por su parte, las muertes a manos de los musulmanes de Mindanao fueron referidas con una mayor crudeza. Lanzas, macanas y puñales eran las armas

¹ Vid. *supra*, pp. 206-215.

² Alonso de Andrade, *Varones Ilustres en Santidad, Letras y Zelo de las almas de la Compañía de Jesús*, Madrid, Taller de José Fernández Buendía, Vol. VI, págs. 722-754.

³ Los datos en José Luis Betrán, “¿La ilustre Compañía? Memoria y hagiografía a través de las vidas jesuitas de los padres Juan Eusebio Nieremberg y Alonso de Andrade (1643-1667)”, *Hispania*, 74/248, 2014, pp. 725-726.

referidas que las que acabaron con la vida de los misioneros jesuitas, como en el caso del jesuita italiano Francisco Palliola en 1648, quien según su hagiografía esperó de rodillas rezando el rosario a aquellos que sabía se habían conjurado contra él para matarlo, en una escena que recordaba la figura del protomártir san Esteban. Por su parte, el vizcaíno Juan Bautista Larrauri murió, según los catálogos de la provincia, a manos de los “bárbaros”, pues fue asañado y su cuerpo lanzado al mar en la isla de Leyte en 1663.⁴ Caso extremo fue el del padre Juan de Carpio, que fue partido en dos en 1634.

Aunque pocos en número, no se aprecia un interés notable por parte de los jesuitas filipinos por hacer especial publicidad de estos episodios con miras a una posible apertura de un proceso de canonización. En este sentido, en el archipiélago filipino ocurrió algo parecido a lo que acertadamente ha destacado Antonio Rubial para el caso de Nueva España: el modelo martirial que demandaba Roma para la elevación a los altares no se cumplía, ya que según el patrón clásico el mártir debía morir a manos de un tirano, un perseguidor de la fe.⁵ Los martirios en Filipinas eran perpetrados por indígenas muchas veces ya convertidos, que atentaban contra la vida del misionero por venganza personal, y no por lo que representaba como adalid de la fe. Sin duda, fueron otros los mártires que acapararon un mayor interés al ajustarse a este modelo, y en este caso las relaciones de los martirios padecidos por los correligionarios en el escenario japonés resultaron más atractivas para los lectores europeos. En este sentido, resulta significativo que el padre Nieremberg escribiera y mandara imprimir ya en 1640 la vida del padre Marcelo Mastrilli, misionero jesuita víctima del ataque a Nagasaqui tres años antes. El proceso para su beatificación había sido abierto en Manila en 1639 y Nieremberg tuvo un rápido acceso a su documentación que empleó en su redacción.⁶

Por otro lado, las crónicas oficiales dieron una imagen muy favorable de la tarea misional de los miembros de la Compañía en Filipinas. Como veremos más adelante, los indígenas filipinos no fueron vistos de forma tan negativa como la mayoría de los americanos,

⁴ “A Barbaris captus, et in mari trucidatus 27 septembris anno 1663”, *Supplementum Primi, et Secundi Catalogi Provinciae Philippinarum. Anni 1664*, ARSI, Philipp. 2, f. 325r.

⁵ Antonio Rubial, “El mártir colonial. Evolución de una figura heroica”, en Federico Navarrete Linares y Guilhem Olivier (coords.), *El héroe entre el mito y la historia*, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2000, pp. 75-87; “La muerte como discurso retórico en algunos textos religiosos novohispanos”, *Anuario de Historia*, 1, 2007, pp. 125-142; “La violencia de los santos en Nueva España”, *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA)*, 2, 2008; Federico Palomo, “António Francisco Cardim, la misión del Japón y la representación del martirio en el mundo portugués altomoderno”, *Histórica*, XXXIX/1, 2015, pp. 7-40.

⁶ La vida está inserta en el tercer volumen de la colección de vidas jesuitas publicada por éste. Juan Eusebio Nieremberg, *Honor del Gran Patriarca San Ignacio de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús, en que se propone su vida, y la de su discípulo el apóstol de Indias San Francisco Xavier. Con la milagrosa Historia del admirable Padre Marcelo Mastrilli y las noticias de gran multitud de hijos del mismo San Ignacio, varones clarísimos de santidad, doctrina, trabajos y obras maravillosas en servicio de la Iglesia*, Madrid, Maria Quiñones, Vol. III, 1645. págs. 225y ss.

y de ellos jamás se destacó su agresividad, excepto en el caso de los musulmanes de la zona de Mindanao y sus aliados, como los joloanos o los camucones.

Sin embargo, pese a estas circunstancias, lo cierto es que la vida diaria de los misioneros fue descrita en numerosas ocasiones por ellos mismos como muy dura, llena de dificultades e incomodidades de todo tipo (materiales y espirituales).

1.- Una milicia espiritual en Filipinas

Gestionar la frontera que era Filipinas fue una tarea siempre complicada. Desde su fundación, la Compañía de Jesús había tenido una clara vocación misionera, pues nació como una congregación religiosa con espíritu de movilidad: la dispersión de sus miembros por todo el orbe buscaba la unión de todos los bajo la palabra del Evangelio. Ya en las primeras versiones de las *Constituciones* redactadas por Ignacio de Loyola en 1539 se expresaba tanto la voluntad de movilidad como la obediencia inexcusable que debían seguir todos los miembros del Instituto en relación a los mandatos del Papa, en “*provecho de las almas o la propagación de la fe*”, aunque ello implicase ir “*a cualquier parte a donde nos quiera enviar, o a los turcos, o a los nuevos mundos, o entre luteranos, o a cualesquiera otras tierras de fieles o infieles*”.⁷ Así pues, el viaje, la obediencia y la voluntad proselitista se convirtieron en pilares fundamentales del concepto misional que adoptaron los jesuitas y que convirtieron a la Compañía de Jesús en una institución de frontera que funcionó como un instrumento indispensable en la conquista y colonización en los Nuevos Mundos transoceánicos que se abrieron a los europeos en el siglo XVI.⁸

En Filipinas, la Compañía de Jesús necesitó de muchos obreros para llevar a cabo su tarea misional, que como veremos más adelante fue descrita como sumamente dura y difícil. La consolidación administrativa de la primitiva misión jesuita en el archipiélago desde finales del siglo XVI permitió obtener estos recursos humanos. A través del análisis de los casi cincuenta catálogos de la Provincia filipina conservados en el ARSI, podemos ofrecer algunos datos que nos permiten apreciar la magnitud de la empresa evangelizadora que llevaron a

⁷ Santiago Arzubialde, Jesús Corella y José M^a García Lomas, (eds), *Constituciones de la Compañía de Jesús, Introducción y notas para su lectura*, Santander-Bilbao, Sal Terrae, 1993, p. 33.

⁸ Michael Sievernich, “Conquistar todo el mundo: los fundamentos espirituales de las misiones jesuíticas”, en Karl Kohut y María Cristina Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Frankfurt-Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 2007. pp. 4-5.

cabo los hijos de san Ignacio.⁹ La serie es muy continuada y apenas presenta lagunas. El periodo más largo sin tener un catálogo fue de apenas nueve años (1675-1684), aunque habitualmente no pasaban más de tres o cuatro años, y en algunos periodos seis. En cada catálogo se consignaba el nombre de los diferentes jesuitas, lugar de origen y la fecha de nacimiento, el lugar y la fecha de admisión en la Compañía, los ministerios ejercidos, el año de la profesión del cuarto voto o de la obtención del grado de coadjutor formado (fuera espiritual o temporal) y la valía del sujeto en cuanto a su vocación.

En los casi doscientos años de permanencia de la Compañía en Filipinas, integraron sus filas algo más de 1.000 individuos, en una proporción de 70% padres y 30% hermanos. Sin embargo, nunca se llegó a los doscientos efectivos en un mismo momento. El punto álgido de la Provincia se produjo en 1755, cuando se alcanzó la cifra total de 188 jesuitas.¹⁰ Desde finales del siglo XVI el número de efectivos no dejó de ascender, pero en los años centrales del siglo XVII los registros descendieron significativamente, debido a dos causas principales: por un lado, las provincias españolas no sólo abastecían de misioneros a las Filipinas, sino a toda América, por lo que debían realizar un esfuerzo sostenido muy importante. Por otro lado, la crisis económica de la Monarquía Hispánica y la guerra de Cataluña mermaron significativamente el potencial de las provincias españolas, que incluso debieron limitar el número de candidatos que podían admitir y mantener. A partir de entonces, la procedencia de los misioneros se diversificó. Hasta entonces llegaban sobre todo jesuitas de las coronas de Castilla y Aragón, pero en ese momento empezaron a llegar italianos y alemanes, tendencia que se acentuó en el siglo XVIII.

En este sentido, si nos fijamos en las cifras globales, se puede comprobar que de todos los que formaron parte de la Provincia de Filipinas, la mayoría eran procedentes, como comentábamos, de la Corona de Castilla, seguidos por aquellos pertenecientes a la Corona de Aragón. A mayor distancia se encontraban los de los territorios italianos y germánicos (Alemania, Austria, Bohemia, Moravia), así como los americanos y los de origen filipino. En último lugar, la presencia de los francobelgas fue testimonial (figuras 29 y 30). En este sentido, se cumplía lo que el padre Pedro de Ribadeneira había declarado con orgullo al hablar de “la Universal Compañía”, que con un solo espíritu se había extendido por “todas las

⁹ *Catalogui Triennales*, ARSI, Philipp. 2-4.

¹⁰ Según nuestros recuentos, fueron 692 padres y 363 hermanos (1.055 en total), teniendo en cuenta que algunos de los primeros pasaron por el grado de hermanos, pero sólo los contabilizamos como hermanos. Sin embargo, hay que advertir que las cifras no son completamente exactas, debido a las imprecisiones de los catálogos. Algunos individuos aparecen una sola vez y no se vuelve a tener noticia de ellos jamás, sin especificar la razón. Así, las cifras las debemos observar globalmente, admitiendo que puede haber una variación en los números exactos.

provincias y tierras que calienta el sol”, en el seno de la cual convivían hombres de todos los confines del mundo, sobreponiéndose a las diferencias individuales de nación. Este había sido uno de los propósitos del fundador desde el principio, cuando había fomentado la convivencia de individuos de todos los países, haciendo que fuesen “siempre mezclados españoles con franceses o saboyanos”:

“Pues ¿qué diré de otra maravilla más nueva e increíble si no la hubiese hecho aquel mismo Señor con cuya poderosa virtud la muchedumbre de los creyentes eran un mismo corazón y una misma ánima, como se dice en los Actos de los Apóstoles; que españoles y franceses se hermanasen y acompañasen con tanta amistad y concordia de voluntades, que no bastase la semejanza natural de las costumbres, inclinaciones y ejercicios, ni las guerras cruelísimas que en aquel tiempo se hacían las dos naciones, para que ellos no viviesen en suma paz, y en amor entrañable, y mucho mayor que de hermanos? ¿Dónde nació tanta concordia de ánimos en tanta discordia de naciones y opiniones?”.¹¹

Procedencia	Padres	Hermanos	Total
Corona de Castilla	324	179	503
Corona de Aragón	133	37	170
Territorios italianos	71	19	90
Territorios germánicos	49	5	54
América	44	36	80
Filipinas	28	26	54
Francobelgas	9	13	22
Otros / sin identificar	34	48	82
	692	363	1055

Figura 28. *Procedencia geográfica de los jesuitas de la Provincia de Filipinas*
Fuente: Elaboración propia a partir de los *Catalogui Triennales* del ARSI

¹¹ Pedro de Ribadeneira, *Vida del Padre Ignacio de Loyola, fundador de la religión de la Compañía de Iesus*, Madrid, 1584.

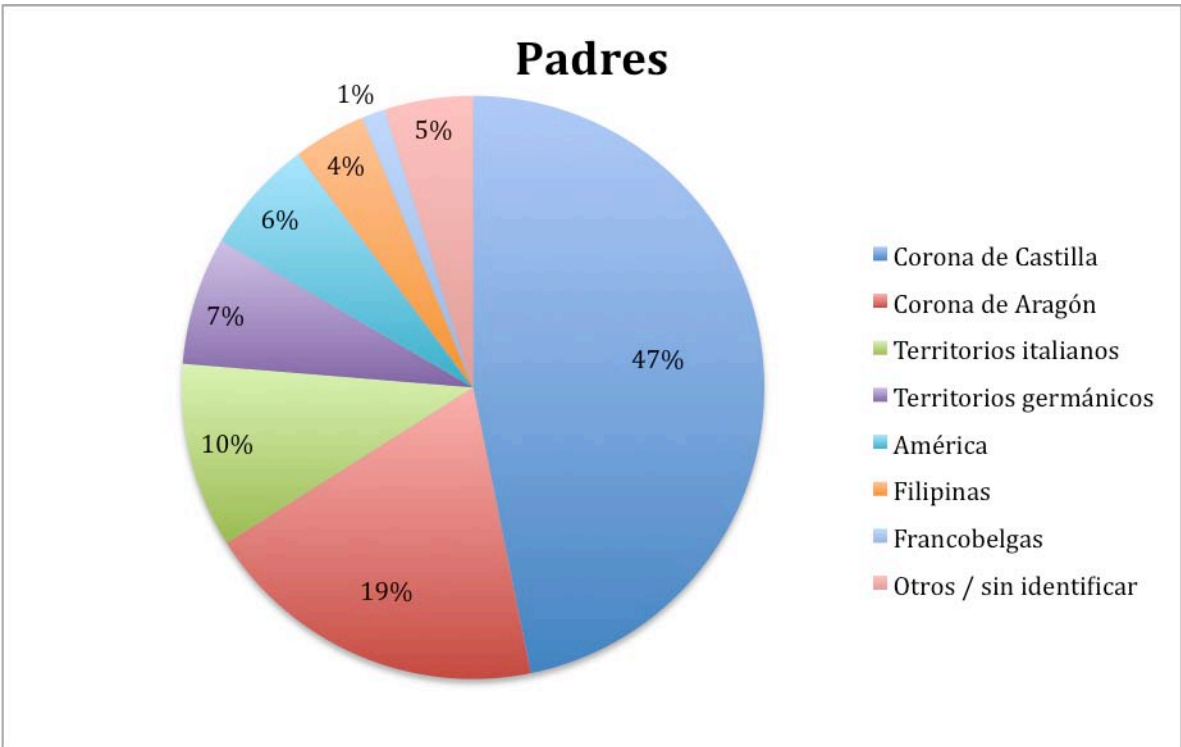


Figura 29. *Procedencia geográfica de los padres de la Provincia de Filipinas*
 Fuente: Elaboración propia a partir de los *Catalogui Triennales* del ARSI

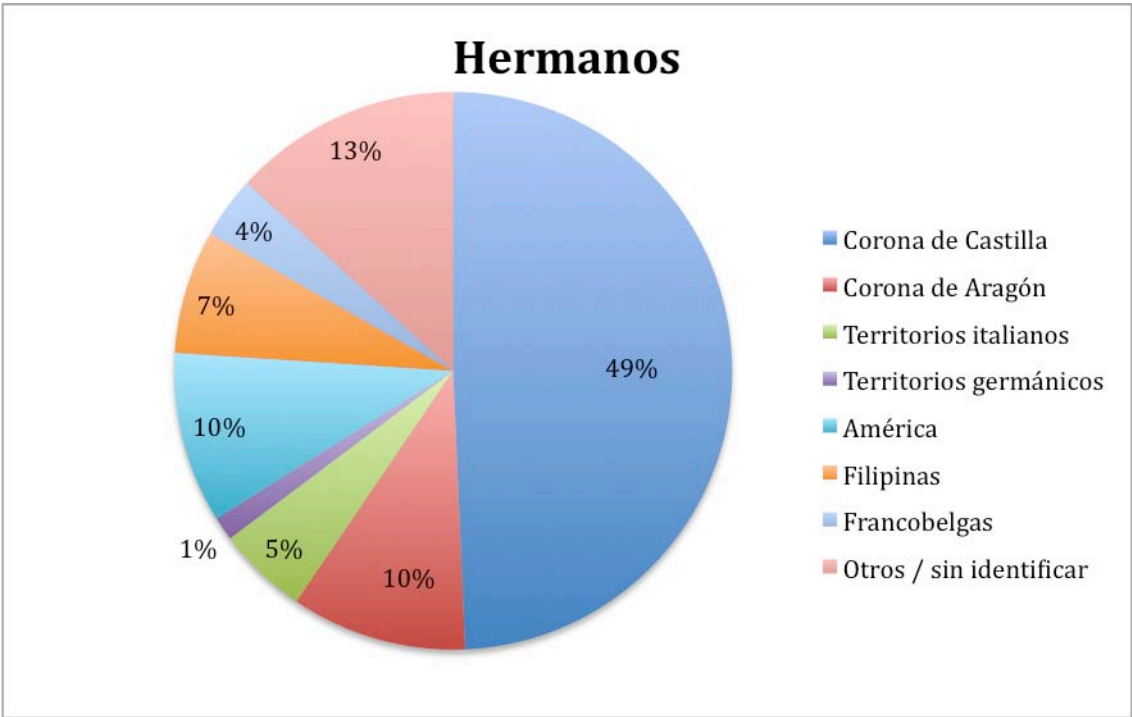


Figura 30. *Procedencia geográfica de los hermanos de la Provincia de Filipinas*
 Fuente: Elaboración propia a partir de los *Catalogui Triennales* del ARSI

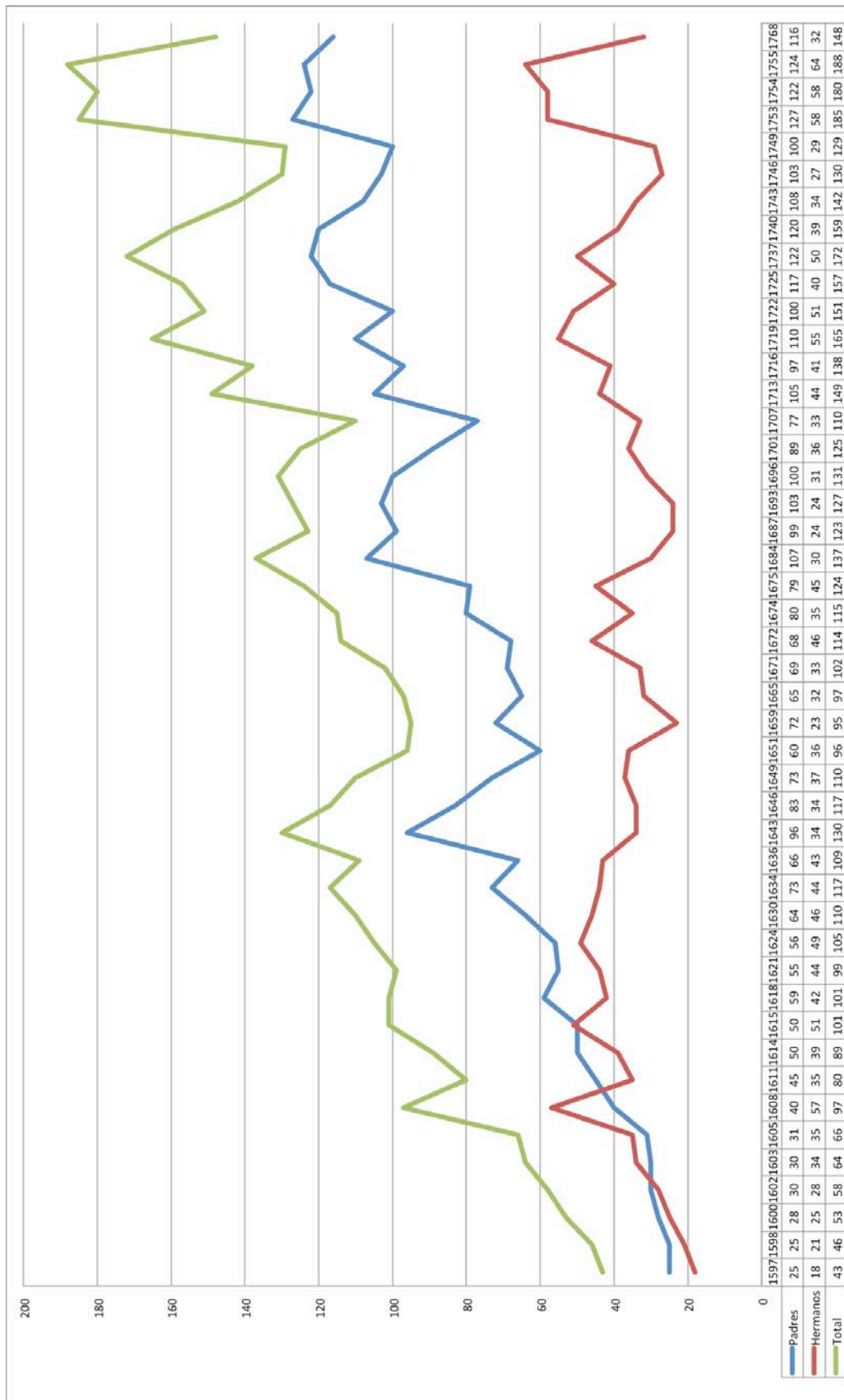


Figura 31. Evolución del número de sujetos en la Provincia de Filipinas (1597-1768)
Fuente: Elaboración propia a partir de los *Catalogui Triennales* del ARSI

En cuanto a la distribución interna de los jesuitas filipinos, ya hemos comentado la proporción de 70%-30% a favor de los padres. En el seno de la Compañía, existían diversos grados que los sujetos podían alcanzar. En el caso de los sacerdotes (padres), había distinción entre los profesos de cuatro votos y los coadjutores espirituales formados, que profesaban los tres votos. A los tres votos típicos de las órdenes religiosas –pobreza, castidad y obediencia–, san Ignacio añadió un cuarto voto, el de la obediencia al Papa. No existía un periodo determinado tras el cual se pudiera hacer la profesión de cuatro votos, por lo que no se puede establecer una norma. La diferencia entre ambos grados estribaba en que los profesos podían participar en las congregaciones provinciales y ser provinciales y generales, pero por lo demás apenas había diferencia. Los hermanos coadjutores, por su parte, eran religiosos laicos que ayudaban a los padres. Podían cubrir, a excepción del gobierno, cualquier cargo que no exigiera el sacerdocio, como labores de procuradores o administradores. Se encargaban sobre todo de tareas domésticas, aunque podían dedicarse también a enseñar en la escuela elemental o realizar oficios manuales. Por otro lado, existían los grados de escolar y novicios. Los escolares eran todos los estudiantes jesuitas, desde el momento en que realizaban los votos simples perpetuos, al final del noviciado, hasta los últimos votos. Los novicios, por su parte, eran los nuevos miembros de la orden, todavía a prueba. Se distinguía entre novicios escolásticos, destinados al sacerdocio, y novicios coadjutores. El noviciado duraba dos años, pero el segundo podía unirse con los estudios. Era la llamada “segunda probación”, puesto que la “primera probación”, que daba acceso a la orden, era muy breve.¹²

Por otro lado, los catálogos consignaban en ocasiones las salidas de jesuitas de la Compañía, aunque en ocasiones algunos individuos desaparecen de los registros sin dejar rastro y sin ninguna explicación. No obstante, la documentación no especifica siempre si las salidas eran voluntarias o eran expulsiones, por lo que es muy difícil contabilizar unas y otras.¹³ Lo que es constatable, sin embargo, es que la gran mayoría de los salidos eran hermanos, muchos de ellos novicios, momento en el cual era más fácil despedir a los candidatos a entrar en la Compañía.¹⁴ En la documentación apenas si hemos podido rastrear quince casos de padres expulsados. El primero de ellos fue el padre Leonardo Scelsi, en 1598,

¹² John W. O'Malley, *Los primeros jesuitas*, Bilbao, Sal Terrae, 1995, pp. 418-431; *Glosario Gesuitico. Guida all'intelligenza dei documenti*, cit. por Santiago Lorenzo, *La expulsión de los jesuitas de Filipinas*, Universidad de Alicante, 1999, pp. 68-69.

¹³ Sobre los despedidos en la Compañía y la dificultad de rastrear a los expulsos y diferenciarlos de los salidos por propia voluntad, vid. Doris Moreno, “Obediencias negociadas y desobediencias silenciadas en la Compañía de Jesús en España, ss. XVI-XVII”, *Hispania*, 74/248, 2014 (Ejemplar dedicado a: *De reacciones, de tolerancias, de resistencias y de polémicas. Las "grietas" de la Contrarreforma y los límites de disciplinamiento social*), pp. 661-686.

¹⁴ John W. O'Malley, *Los primeros...*, pp. 418-431.

y al parecer debió ser muy sonado. Según se desprende de lo relatado en algunas cartas conservadas, mató a palos a un niño indio en un arrebato. Una vez expulsado y profundamente arrepentido, siguió ejerciendo como misionero voluntario, manteniéndose cerca de la Compañía y pidiendo su readmisión, lo que fue debatido ampliamente en el seno de la comunidad de Manila hasta que fue llamado a Roma en 1603, aunque la pista se pierde en este punto.¹⁵ El resto de los expulsados fueron: Bartolomé Martes en 1603, Juan Oñaz en 1614, Pedro de Velasco en 1615, Lorenzo Romero en 1619, Pedro Tello en 1625 (posteriormente readmitido, pues era sobrino del gobernador), Diego de Cartagena en 1637, Antonio Carrión en 1642, Diego Flores en 1659, Juan Bosque en 1660, Ambrosio de la Cruz y Francisco de los Ríos en 1662, Javier de la Hoz en 1665, Antonio Caraza en 1666, Antonio Rubert en 1685.

2.- “Pocos pero buenos”. Escasez de sujetos y virtud extraordinaria

Ya hemos hecho referencia anteriormente a las dificultades que tuvo siempre la provincia de Filipinas para abastecerse de sujetos. En las comunicaciones personales de los padres con los generales, la cuestión de la escasez de efectivos fue recurrente a lo largo de los casi dos siglos de permanencia de la Compañía en el archipiélago. Durante los primeros años no hubo grandes necesidades de misioneros, habida cuenta del poco trabajo que se llevaba a cabo entre los indígenas. Sin embargo, desde la marcha de Alonso Sánchez en 1586 y especialmente desde 1595, cuando se produjo el establecimiento de la viceprovincia y la división de las Filipinas en zonas misionales asignadas a las diferentes órdenes religiosas, la expansión misionera provocó una necesidad cada vez mayor de sujetos. En el capítulo anterior hemos hecho referencia a la rápida expansión que se produjo entre 1595 y 1599, cuando el viceprovincial Raymundo de Prado implantó un sistema de misiones muy disperso. La escasez de misioneros en un sistema de misiones de este tipo provocaba que aquéllos

¹⁵ Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 28 de junio de 1598, ARSI, Philipp. 9, ff. 343r-343v; Leonardo Scelsi a Claudio Acquaviva, Manila, 4 de julio de 1599, ARSI, Philipp. 9, ff. 360-361; Diego García a Claudio Acquaviva, Manila, 6 de julio de 1599, ARSI, Philipp. 9, ff. 362-363; Pedro Chirino a Claudio Acquaviva, Manila, 9 de julio de 1599, ARSI, Philipp. 9, ff. 366-367; Juan de Ribera a Claudio Acquaviva, Manila, 21 de junio de 1600, ARSI, Philipp. 10, f. 17; Leonardo Scelsi a Claudio Acquaviva, 4 de julio de 1600, ARSI, Philipp. 10, ff. 22-23; Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, 5 de julio de 1600, ARSI, Philipp. 10, ff. 24-25; Leonardo Scelsi a Claudio Acquaviva, Antipolo, 16 de junio de 1601, ARSI, Philipp. 10, f. 56; Juan de Ribera a Claudio Acquaviva, Manila, 5 de julio de 1601, ARSI, Philipp. 10, ff. 81-82; Diego García a Claudio Acquaviva, Manila, 12 de julio de 1601, ARSI, Philipp. 10, ff. 83-83a; Leonardo Scelsi a Claudio Acquaviva, Manila, 2 y 3 de julio de 1603, ARSI, Philipp. 10, ff. 119-120 y 121; Pedro de Segura a Claudio Acquaviva, Manila, 5 de julio de 1603 ARSI, Philipp. 10, f. 124.

estuvieran muy aislados, lo que les impedía vivir en comunidad siguiendo el instituto de la Compañía, lo que provocó no pocas quejas y críticas por parte de los propios jesuitas filipinos. El hecho de no poder vivir en comunidad tenía un gran peligro: la soledad. El aislamiento de los misioneros podía llevar a graves tentaciones que, de no ser rechazadas, podían tener consecuencias nefastas. En 1597, el padre Francisco de Vera ya alertaba de estos peligros, que habían obligado a expulsar de la Compañía a un hermano coadjutor:

“Sólo temo que por la falta de sujetos que ay faltamos en una cosa esencial, y es quedar los padres solos, porque no quedan en muchas partes sino dos, y que uno va fuera del pueblo (que es muy de ordinario) va solo, y lo queda su compañero. Esto tiene muchos inconvenientes, y más en esta tierra, porque aunque es verdad que los padres tienen mucha virtud, pero no probada, y nos podría suceder alguna cosa que nos lastimasse, como ya ha sucedido en un hermano coadjutor, Francisco de Dueñas, que ha sido necessario hecharle de la Compañía”.¹⁶

Al año siguiente, el padre Pedro Chirino, el primer jesuita en salir de Manila en misión en 1590, hacía gala de su experiencia en estas lides y alertaba al general Acquaviva de los peligros de la soledad en los puestos misionales: las distracciones eran numerosas, y la soledad podía llevar al olvido de las propias obligaciones, llegando a confundir al misionero hasta el punto de ejercer como párroco secular, lo que iba en contra del espíritu de la Compañía. Por ello, Chirino abogaba decididamente por que los misioneros tuvieran compañía, ya que así se podían evitar numerosos inconvenientes:

“Soy el primero de la Compañía que en estas Filipinas a dotrinado los Indios, aunque como en todo con muchas imperfecciones i culpas; i de los que aora estamos ninguno a gastado en esto tanto tiempo, i assí tengo experiencia de los peligros, i desconsuelos, i libertades, i remisión, i tibieza que en estas soledades hazen la guerra; i siempre he clamado por compañía a todos mis superiores de acá i de allá, i siempre me e hallado como el pece fuera del agua. No porque por la gran misericordia de Dios me falte zelo de las almas, ni porque tenga espíritu de cartuxo o capuchino, que bien tengo probada mi intención en esta parte acá i en Europa, sino porque temía siempre los daños desta soledad i libertad tan de propósito, i de assiento. En las misiones Padre nuestro el mismo ser *ad tempus* i de passo entretiene el ánimo en su vigor. Mas estas soledades de assiento no sé cómo le relaxan i enflaquecen, i cuando no me cato, en lugar del encogimiento i espíritu de la Compañía me hallo con una libertad i resabios de clérigo seglar i cura de Indios; i no

¹⁶ Francisco de Vera a Claudio Acquaviva, Manila, 26 de junio de 1597, ARSI, Phillip. 9, f. 324r.

reparando en el menoscabo de mi espíritu, pido gratificación por el trabajo exterior de cultivarlos”.¹⁷

Las peticiones de un mayor número de hombres para trabajar en las misiones fueron continuas, pero con el tiempo variaron ligeramente. Con el paso de los años y el establecimiento de la provincia a partir de 1605-1606, la presencia jesuita en las islas se fue consolidando y, pese a que el número de efectivos nunca fue óptimo, al menos era suficiente. Así pues, las peticiones al General fueron pasando de pedir una cantidad mayor de misioneros a pedirlos de mayor calidad. Durante los primeros años, lo importante era expandirse por las islas que le habían tocado en suerte a la Compañía en el reparto de 1595, por lo que era necesario un aumento considerable de los efectivos disponibles, cosa que se cumplió con las expediciones de 1595, 1596 y 1599. Incluso con la reestructuración llevada a cabo por el visitador Diego García en 1600, el viceprovincial Raymundo de Prado había abogado encarecidamente por mantener el mayor número posible de misiones, por temor a que si se abandonaban entonces no se podrían recuperar en un futuro, pues el resto de órdenes le comerían el terreno a la Compañía. Sin embargo, una vez consolidada la red de residencias y misiones y comprobados los inconvenientes que la soledad de los misioneros les podía acarrear, lo importante era que los misioneros enviados a Filipinas fueran virtuosos. No obstante todo lo dicho, el padre Antonio Sedeño ya había hecho una petición de este tipo en 1582, aunque alegaba para ello que en Filipinas era muy fácil descuidar las obligaciones debido a la facilidad de la vida allí. Sin embargo, la petición de Sedeño acabó quedando en el olvido durante los primeros años debido a la peculiar situación de retiro que vivió la comunidad hasta 1587:

“La gente que para esta tierra adonde estamos, es menester a de ser de mucho espíritu y mortificación, porque ay las comodidades para regalarse que tengo referidas y se pasa muy mejor que no en España ni en México, porque gallinas es la carne ordinaria, vino ay mucho y muy bueno (que por ello dexarán lo de España) pan lo ay de ordinario por la mucha harina que viene de la China y muy barata y lo que hazen de arroz es muy regalado, ocupaciones en cosas de almas muy pocas [...] pues si los que vinieron y estuvieren aquí no son de mucha oración y mortificación ya ve V.P. en qué pararán estando tan apartados de general y provincial y collegios de número de gente adonde con rigor se guarda nuestro instituto y tan muertos los ejercicios de la Compañía, los que vinieren sean buenos aunque sean pocos”.¹⁸

¹⁷ Pedro Chirino a Claudio Acquaviva, Cebú, 5 de junio de 1599, ARSI, Phillip. 9, ff. 354r-354v y Phillip. 14, ff. 18r-18v.

¹⁸ Antonio Sedeño a Claudio Acquaviva, Manila, 12 de junio de 1582, ARSI, Philipp. 9, ff. 5v-6r.

Con el paso de los años la necesidad de una sólida virtud en los misioneros que fueran a las Filipinas se empezó a justificar por las razones contrarias a las esgrimidas por el padre Sedeño. Se consideraba que en el archipiélago se daban unas circunstancias difíciles que representaban un peligro para la integridad moral de los misioneros. Apenas un mes después de llegado a Manila para llevar a cabo la visita de la viceprovincia, el padre Diego García fue muy consciente de estas dificultades, y advirtió a Acquaviva sobre este particular. En consecuencia, pedía que los misioneros enviados fueran preferiblemente de sólida virtud antes que hábiles o letrados, y se decantaba especialmente por los provenientes de los territorios italianos:

“Son más y mayores las ocasiones y la tierra más aparejada para relaxación de quantas yo e visto, converná mucho que V.P. encargue al P. Provincial que aunque no sean muy hábiles ni muy letrados los sujetos sean enpero de mucha virtud y no de los que en la provincia dan en que entender, y lo mismo digo de los que uviessen de venir de España, y persuádome que para estas partes serían a propósito para el trato de indios algunos sujetos de sólida virtud de esas de Italia”.¹⁹

Una vez acabada la visita un año después, el padre García incidía nuevamente en la cuestión de los peligros espirituales que acechaban a los misioneros, aunque esperaba que con la nueva organización de las misiones se mitigaran, al menos en parte. Esta vez, abogaba por individuos de virtud probada para evitar que pudieran manchar el buen nombre de la Compañía. Por otro lado, el visitador desaconsejaba la política de dejar a los menos virtuosos en el Colegio de Manila, ya que entre todos podían potenciar sus faltas. Además, podían ser un mal ejemplo para los novicios que allí estudiaban, por lo que en la casa madre de Filipinas debían estar algunos de los mejores:

“Si los que andan entre indios no son muy Religiosos (que no basta medianía en esta tierra) nos han sin duda ninguna de manchar, en Manila bastan siete u ocho Religiosos obreros para españoles y indios y si estos han de ser de deshecho lo tengo aún por mayor inconveniente porque de más de que muchos imperfectos juntos no hazen buena liga entre sí ni con los próximos de provecho de monta estando como está aquí la probación podrían ser de mucho daño y siendo esto la cabecera del Reyno y la corte de acá se ha de poner aquí gente escogida y de partes en virtud y letras para no perder lo ganado”.²⁰

¹⁹ Diego García a Claudio Acquaviva, Manila, 10 de julio de 1599, ARSI, Philipp. 9, f. 372r.

²⁰ Diego García a Claudio Acquaviva, Manila, 8 de junio de 1600, ARSI, Phillip. 10, ff. 9v-10r.

Al mismo tiempo que escribía el padre García lo hacía el viceprovincial Raymundo de Prado, quien pedía para Filipinas misioneros de virtud antes que de talento: “para estas partes no son menester grandes talentos pero sí virtud, porque aquí todas las ocupaciones son de grande riesgo y escándalo y piden virtud provada porque lo más es vivir solos o con muy poca compañía...”.²¹ Un año después, eran dos misioneros de Bisayas, los padres Valerio de Ledesma y Melchor Hurtado, quienes hacían hincapié en la cuestión de primar la calidad de los misioneros sobre el número de los mismos. El primero pedía al General que enviara a Filipinas “obreros muchos y buenos, y más deseo lo segundo que lo primeo, porque la experiencia nos enseña que no la cantidad de muchos, sino la virtud de pocos hace la labor. Pocos y buenos, pocos y buenos, no es esta tierra para tibios”.²² El segundo, por su parte, consideraba que la Compañía sólo debía hacerse cargo de las doctrinas que pudiera mantener, y prefería un número más reducido de misiones y misioneros, pero que aseguraran una mejor cristianización de los nativos filipinos: “no excedan las dotrinas a las fuerças y posible que es bastante para haçer buena cristiandad, que yo tengo grandes prendas que pocos buenos son los que han de derramar el olor suavíssimo de la cristiandad en muy estandidas tierras; y muchos de ordinaria chistiandad y extraordinaria tibieça antes suelen dañar que aprovechar”.²³

En 1603 el padre Raymundo de Prado, que se mostró siempre muy activo en su comunicación con el General, se quejaba del peligro que representaban para la Compañía los individuos de escasa virtud. El sistema de misiones llevaba aparejados algunos problemas a los que ya nos hemos referido, especialmente la soledad. Pero ésta no afectaba sólo a los padres, y los hermanos coadjutores se encontraban en grave peligro: los misioneros a los que acompañaban estaban continuamente ocupados, tanto en las cabeceras como recorriendo los pueblos de indios, por lo que ellos pasaban mucho tiempo solos, lo que aumentaba el riesgo de caídas si no se contaba con una sólida virtud:

“Están en esta provincia muchos hermanos coadjutores compañeros de padres en misiones y en estancias los quales no son de tanta virtud sino de muy poca algunos. Corren cierto estos hermanos por acá grandíssimo riesgo porque no tienen qué hazer y están solos, [...] con un padre que se está todo el día confesando, si el hermano no tiene la virtud que sepa ocuparse y se dé a ocasión cierto es perdido. Y assí se an perdido este año y cada año son tantos, que es lástima y pierde la Compañía mucho...”.²⁴

²¹ Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 25 de junio de 1600, ARSI, Phillip. 10, ff. 19r-19v.

²² Valerio de Ledesma a Claudio Acquaviva, Cebú, 28 de abril de 1601, ARSI, Phillip. 14, ff. 23r-23v.

²³ Melchor Hurtado a Claudio Acquaviva, Dagami, 22 de mayo de 1601, ARSI, Phillip. 10, f. 53v.

²⁴ Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 30 de junio de 1603, ARSI, Phillip. 10, f. 117r.

En 1605-1606, la viceprovincia de Filipinas fue ascendida a provincia independiente, desligándose así de la de Nueva España. Esta petición venía de largo por parte de algunos padres. Se consideraba que al ser independientes se podría disponer de más y mejores misioneros, ya que no deberían pasar por el filtro de los provinciales mexicanos, por lo que llegarían directamente desde Europa. Justo antes de recibir la comunicación de esta circunstancia, el padre Gregorio López, que precisamente sería nombrado primer provincial de Filipinas, escribía al General expresando su parecer sobre la necesidad de sujetos que tenían los jesuitas en el archipiélago. Según declaraba, al principio llegaban “obreros hechos y escogidos para tan gloriosa misión”. Sin embargo, en los años precedentes se había reclamado el envío de algunos estudiantes, ya que se habían iniciado las clases en el noviciado y seminario, y algunos habían llegado demasiado verdes (“abrán de empezar por *musa musae*”). Así pues, el padre López recordaba en su misiva que los misioneros que se enviaran debían ser ya “gente hecha”, preparados para ocupar cargos de responsabilidad en la organización interna de la Compañía en Filipinas desde un primer momento: “algunos señalados que puedan ser maestros de novicios, lectores de *theología* y superiores muy a satisfacción de V.P. aunque también espero que de lo que se cría se hallará algo de que echar mano por acá y que traerá algunos tales el padre Pedro Chirino, que puedan empezar a ayudarnos”.²⁵ Dos años después, siendo ya provincial, Gregorio López volvió a escribir a Roma describiendo cuáles eran las necesidades de la provincia en cuanto a hombres, que no se encontraban en el archipiélago: varones apostólicos por encima de todo. Según él, debían ser jesuitas de reconocida virtud, que no ofrecieran dudas de su integridad y que no hubieran demostrado anteriormente ninguna debilidad. Aun así, se podía dar el caso que aun siendo escogidos el largo viaje a Filipinas y la dura vida allí los debilitara, pero de eso ya deberían encargarse los superiores de la misión en el archipiélago:

“[Esta Provincia de Filipinas] Pide varones Apostólicos. Acá tiene muy poco recibo, anle de venir de Europa o echos ya, muy desechos de sí y de pretensiones, o de muy conozida virtud y prendas, de salir tales que puedan ayudar i llevar adelante esta obra del Señor. Algunos han venido escogidos, pero la venida de otros a lastimado. Muy satisfechos estamos todos del amor parternal de V.P. con acción de gracias y también es de creer que los Provinciales no se descartarán del que conocidamente es desecho, pero no basta, sino les consta que es de fiar para tan largo viaje y empresa tan gloriosa, especialmente si ya se trasluze o barrunta el riesgo de faltar y desedificar, y aunque acontecerá algunas vezes que de allá salgan

²⁵ Gregorio López a Claudio Acquaviva, Manila, 1 de julio de 1606, ARSI, Phil. 10, f. 222v y Phil. 14, f. 37v.

buenos, y tenidos por escogidos, y que por los caminos y acá se desquicien, siendo nuestra la culpa de guardar, velar y promover tanto como conviene”.²⁶

Como acabamos de comentar, el establecimiento de la provincia independiente de Filipinas debía ayudar a mejorar el flujo de sujetos desde Europa, ya que el provincial de Nueva España perdía la capacidad de retener a los que le interesaran y enviar a los que no. Por otro lado, el seminario debía proveer de sujetos jóvenes formados en el propio archipiélago. Sin embargo, la solución no debió ser tan fácil, ya que años después, en 1639, el padre Fernando de Estrada escribía al asistente de España, Diego de Sosa, pidiéndole refuerzos e insistiendo en que debían ser sacerdotes jóvenes, ya que con el clima se sufría mucho y las fuerzas se veían mermadas rápidamente. Pese a esta petición tan concreta, no despreciaba el envío de algún veterano que pudiera aportar su experiencia en puestos de responsabilidad: “Se acuerde de embiar buenos sujetos virtuosos y de salud y fuerzas y lo más que se pueda sacerdotes no viejos, porque por acá se padece en este caluroso temple y destemplado temperamento [...] no por eso digo que no venga algún gran sujeto que pueda ser Provincial y gobernar...”.²⁷ Por su parte, en 1660 el padre Juan Ignacio Alcina describía los tipos de misioneros que, según él, existían en Bisayas: los que cumplían con su obligación y sumaban, los que sin sumar mantenían lo que había, y los que restaban. Obviamente, lo ideal es que no hubiera ninguno de los últimos, y se conformaba con muchos del segundo tipo, asumiendo que era difícil encontrar de los primeros: “Ay dos maneras de Ministros; unos que cumplen, con su obligación, y se les logra, otros que suplen, y aunque no añaden conservan algo; yo añadido otro tercer género de otros que ni cumplen ni suplen, sino que dejan todo [...] y estos antes sirven de daño, que de provecho en el ministerio; hallarlos todos que cumplan es difícil; roguemos a Dios que dé muchos que suplan, y ninguno de los terceros”.²⁸

Ya en el siglo XVIII, el cronista Pedro Murillo Velarde describió las dificultades que los misioneros jesuitas afrontaban en Filipinas, y llegó a calificar las misiones del archipiélago como “las más trabajosas, y difíciles, que tiene la universal Compañía”. Además de las duras condiciones naturales y climáticas, a las que nos referiremos más adelante, que representaban un peligro real para la integridad física de los misioneros, se daban una serie de circunstancias que resultaban peligrosas para la salud de su alma, por lo que debían ser individuos de sólida virtud para superar estas pruebas. El clima y otros factores autóctonos

²⁶ Gregorio López a Claudio Acquaviva, Manila, 3 de julio de 1608, ARSI, Phil. 10, f. 261r.

²⁷ Fernando de Estrada a Diego de Sosa, Asistente de España, Marinduque, 31 de junio de 1639, Philipp. 11, f. 221r.

²⁸ Francisco Ignacio Alcina a Juan Marín, desde Pintados, 24 de junio de 1660, ARSI, Phillip. 12, f. 2v.

afectaban a la moral de los misioneros, que debían luchar con todas sus fuerzas para vencer la batalla contra las tentaciones que amenazaban con acabar con su paciencia, su obediencia y su fervor religioso y misionero. Sin embargo, no estaban solos en esta contienda, pues según el cronista, Dios ayudaba a sus misioneros a salir indemnes, pues su causa era justa:

“Aún mayores son las fatigas del alma, en los motivos frecuentes, que inquietan la paciencia. La tibieza congenial al Pays, pretende desmoronar el muro de la pobreza, debilitar la obediencia, y resfriar el ardor del espíritu más ferviente, y observante. La sangre misma, que nos alienta, y vivifica concita sediciosa las pasiones contra su mismo dueño, y auxiliada del maligno ambiente del Pays, de la suma soledad, y del común enemigo haze guerra cruel, dura, sangrienta, y tan tenaz, que no cede hasta el último aliento de la vida. Pero Dios fidelísimo, que librò à Daniel de los Leones, y à los mancebos del fuego de Babylonia, saca indemnes, libres, y victoriosos à sus Ministros de las llamas, de los dragones, de las sierpes, y de los basiliscos. No ay que temer, que buena causa hazemos, y buen Dios nos gobierna”.²⁹

Heroica virtud había que tener también para soportar la soledad a la que se enfrentaban los misioneros. Según Murillo Velarde, se encontraban aislados del mundo, debido en primer lugar a la propia situación geográfica del archipiélago. Además, pocos españoles pasaban por las zonas que evangelizaban los jesuitas, y si lo hacían en general no eran gente de fiar. Por otro lado, los indios, objeto principal del trabajo misional, no residían permanentemente en los pueblos y pasaban toda la semana fuera, excepto el domingo que acudían a misa, y a menudo causaban más problemas que alivio al misionero:

“La soledad es notable, estamos en este mundo, que sobre ser valle de lágrimas, para nosotros es como Limbo separado por millares de leguas del resto del mundo, rarísima vez comunica el Misionero, con quien pueda tener algún desahogo, alivio, y consuelo. Pocos Españoles atraviesan por aquellos páramos, y suelen ser de tal calidad los que pasan, que sólo el saber que andan por la tierra causa pesadumbre, cuydado, y vigilancia al Ministro. Los Indios están toda la semana en el mar, en el monte, ò en la sementera, se juntan el Domingo en el Pueblo, y en lo natural para poco alivio del Misionero: antes se le aumentan los quebraderos de cabeza”.³⁰

Este aislamiento llevaba a menudo a un decaimiento del ánimo de los misioneros, que sufrían lo que se conocía como “melancolía”, que no era sino depresión. Para combatirla,

²⁹ Pedro Murillo Velarde, *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús. Segunda Parte, 1616-1716*, Manila, 1749, n. 386.

³⁰ *Ibíd.*, n. 387.

había que tener una gran presencia de ánimo, aunque la ayuda divina tampoco era mal recibida: “Y es casi regional de estos Payses, un género de melancolía profunda, que como rayz infecta desazona, y amarga todas las acciones. Tal vez perturba la mente, y aun causa tedio la misma vida. Con tenacidad oprime el ánimo, que necesita de gran valor, y socorro de lo alto, para no desmayar en el Ministerio. Efecto todo de la soledad”.³¹

2.1. Filipinas, destierro en el confín del mundo

Pese a las continuas peticiones de sujetos jóvenes, de probada virtud y buena salud, lo cierto es que algunos de los misioneros que fueron enviados a las Filipinas no cumplieron en absoluto las expectativas. Las crónicas no nos hablan apenas de los despedidos, y si lo hacen cumplen una función moralizante, por lo que al final sirven más para reforzar la imagen de la Compañía que para menoscabarla.³² Sin embargo, las cartas personales nos permiten, una vez más, penetrar en la realidad cotidiana de los misioneros en el archipiélago. En este caso, podemos sacar a la luz una realidad silenciada, y es el hecho de que muchos misioneros tuvieron la impresión que las Filipinas eran el confín del mundo no sólo en un sentido geográfico. En 1594, los padres Antonio Sedeño, Raymundo de Prado y Francisco Almerique escribieron una carta conjunta al general Claudio Acquaviva donde expresaban su opinión sobre una hipotética unión de las Molucas y Filipinas en una única provincia jesuita. En ella dejaban claro cuál era la pésima opinión que se tenía de ambos territorios, cuando decían que “esto de aquí [Filipinas] se tenía por un desterradero de la provincia de México y aquello de Maluco por otro tal de la India”.³³ A partir de entonces, fueron varios los testimonios que ofrecieron esta visión de las Filipinas como un lugar de destierro de los jesuitas molestos, no sólo en Nueva España sino incluso en Europa. La idea de que allí se enviaba a personajes raros, curiosos, heterodoxos o directamente indeseables, recorrió los casi dos siglos de presencia de la Compañía en el archipiélago, y a lo largo de los años fue surgiendo algún misionero que rescataba esta cuestión. Así, en 1597, el padre Juan de Ribera escribía a Claudio Acquaviva para plantearle la independencia de Filipinas respecto a la provincia de Nueva España. Según él, una de las razones principales era que en México los provinciales retenían las expediciones de jesuitas que iban destinados al archipiélago y se quedaban con los individuos que consideraban oportuno, mientras el resto seguía su camino. No siempre se

³¹ *Ibid.*

³² Doris Moreno, “Obediencias negociadas...”.

³³ Antonio Sedeño, Raymundo de Prado y Francisco Almerique a Claudio Acquaviva, Manila, 25 de junio de 1594, ARSI, Phillip. 9, f. 295v.

sustituía a los retenidos, y si se hacía muchas veces era por aquellos a los que se descartaba: “han embiado a alguno que allá [en México] no se podía sufrir”.³⁴ No fue la única ocasión en que el padre Ribera expresó estas ideas. En 1601, en una nueva carta en la que volvía a dar razones para separar Filipinas de Nueva España, una de las que aducía era para evitar que se intercambiaran los hombres enviados. Además, introducía un elemento muy interesante, al declarar que algunos eran enviados al archipiélago con la esperanza de que un cambio de clima les vendría bien para su carácter, cosa que le producía cierto escepticismo: “el podernos trocar los sugetos, o descartarse embiando otros que no son tan a propósito con color y buen zelo de que mudando clima serán mejores”.³⁵

Recién llegado a Filipinas en 1599, el padre Diego García recordaba al General una carta escrita desde México un año antes, en la que ya le había advertido sobre lo difícil que les resultaba a los superiores de Nueva España enviar sujetos a Filipinas, y hacía una curiosa observación (no sería el único) sobre el hecho de que los jesuitas mexicanos no reconocían la misión del archipiélago como algo propio. Esto no deja de ser llamativo, teniendo en cuenta desde dónde habían partido los pioneros Antonio Sedeño y Alonso Sánchez en 1581. Por último, le recordaba a Acquaviva que había que asegurarse de enviar individuos virtuosos para evitar el descrédito de la Compañía:

“En las que el año pasado escreví a V.P. de México dixe la difficultad grande que tienen en dar sujetos y como sobre este caso hablan algunos pesadamente, y realmente no miran esto como miembro de aquella provincia sino como cosa muy separada, y assí vi por experiencia en mi partida que me davan sujetos que a no conocerlos yo bien a todos fueran acá muy cargosos, porque allá lo son, y en los pocos días que a que llegué veo que por acá es necessaria gente de virtud no ordinaria sino muy sólida para no perder el buen nombre y crédito que la Compañía a ganado por medio de los siervos de Dios que nos an precedido”.³⁶

No fue ésta la última vez que el padre García se refirió a la cuestión de los envíos de misioneros desde Nueva España. Un año después, en su informe final sobre la visita a la viceprovincia recuperaba una de las ideas del padre Juan de Ribera, cuando consideraba que en ocasiones se habían enviado desde México a Filipinas individuos problemáticos pensando que un cambio de escenario les enderezaría. Sin embargo, consideraba el visitador que, con las condiciones existentes en el archipiélago, el efecto sería el contrario excepto en muy

³⁴ Juan de Ribera a Claudio Acquaviva, Manila, 21 de junio de 1597, ARSI, Phillip. 9, f. 309v.

³⁵ Juan de Ribera a Claudio Acquaviva, Manila, 5 de julio de 1601, ARSI, Phillip. 10, f. 81v.

³⁶ Diego García a Claudio Acquaviva, Manila, 10 de julio de 1599, ARSI, Phillip. 9, f. 372r.

contadas ocasiones: “mejor es a mi ver que se haga menos siendo pocos que no embiar gente (como creo que se ha hecho a vezes en la Nueva España) imperfecta pensando que con la mudanza se mejoraría y aunque en algún caso podrá acontecer pero no en esta Provincia donde con las ocasiones es lo más cierto que se volverá lo contrario”.³⁷ Las quejas sobre la poca disposición de los provinciales a enviar misioneros a Filipinas no se circunscribió sólo a Nueva España. En 1611, el padre Nicasio Bravo de Lara se quejaba que incluso desde Castilla se limitaban a enviar a los menos dotados de talento y vocación, quedándose para ellos de forma egoísta a los mejores sujetos: “Los padres de Castilla mirando en primer lugar su necesidad quando an de dar sujetos para indias dan los de menos talentos y a vezes los de más tibia vocación, de aquí sale que llegan acá tibios, sin talentos”.³⁸

En 1603, el futuro provincial Gregorio López incidió breve pero concisamente en una cuestión muy relacionada con la idea del destierro. En 1602, Pedro Chirino había sido enviado a Europa como procurador de la viceprovincia. El padre López pedía al General que se le facilitara el regreso a las Filipinas, ya que esto ayudaría a contrarrestar en parte la idea que había de que todo aquel que conseguía salir del archipiélago no quería volver: “También confío ha de ayudar V.P. al buen intento del padre Pedro Chirino haciendo que no se le impida la buelta a estas Philippinas con lo qual cesará la nota que ay de que los que hasta aquí han ydo, no han apetecido la buelta...”.³⁹ Como ya hemos visto anteriormente, el padre Chirino regresó a Filipinas en 1606 y siguió trabajando intensamente hasta su muerte en 1635.

A lo largo del siglo XVII fueron llegando expediciones de misioneros bastante abundantes, y las quejas disminuyeron. Sin embargo, en 1687 el procurador de la provincia Luis de Morales entregó en Roma los postulados de la congregación provincial de 1681, donde se quejaba amargamente de que la situación a la que nos hemos estado refiriendo seguía produciéndose, y acusaba directamente a los provinciales y superiores de las provincias europeas de enviar a Indias a los jesuitas menos válidos, desde novicios y seminaristas, hasta sujetos “díscolos e inútiles”: “[...] poniendo impedimentos a los que Dios llama con el pretexto frívolo de la necesidad de sugetos, que tiene las provincias de España. y si finalmente conceden algunos, suelen por la mayor parte ser Novizios, Seminaristas, y no pocas vezes díscolos e inútiles, para descartase de ellos dando a Dios el desecho y los peores al Santo Ministerio de las Misiones”.⁴⁰

³⁷ Diego García a Claudio Acquaviva, Manila, 8 de junio de 1600, ARSI, Phillip. 10, ff. 9v-10r.

³⁸ Nicasio Bravo de Lara a Claudio Acquaviva, Manila, 19 de julio de 1611, ARSI, Phillip. 11, f. 12r.

³⁹ Gregorio López a Claudio Acquaviva, Manila, 3 de julio de 1603, ARSI, Phillip. 10, f. 122r.

⁴⁰ Postulados que dio el Padre Luis de Morales, Procurador de la Provincia, 1687, ARSI, Phillip. 12, f. 106r.

Así pues, como hemos podido observar, las quejas sobre la situación de escasez de efectivos que se vivía en Filipinas fue continua. Sin embargo, lo grave de esta circunstancia no era el hecho de la escasa cantidad de misioneros con los que podía contar la Compañía en el archipiélago, sino la falta de colaboración por parte de las provincias europeas y la de Nueva España. Amparados muchas veces en la propia escasez de individuos en el Viejo Continente, los provinciales escatimaban en la cantidad de hombres que enviaban a las misiones, y en muchas ocasiones mandaban a los que no querían tener en sus colegios. Así pues, la imagen que muchos tenían de Filipinas como un lugar de destierro fue muchas veces acertada, ya que allí fueron enviados personajes heterodoxos muy variopintos que, en muchas ocasiones, acabaron expulsados o causando problemas en el seno de la Compañía en el archipiélago. Sin embargo, no eran sólo los compañeros de estos heterodoxos los que sufrían su presencia. Los propios personajes tenían sus problemas, y así se lo hacían llegar a sus superiores, o directamente al General. En muchas ocasiones, lo único que querían era volver a sus provincias de origen, de donde habían salido casi siempre en contra de su voluntad. En 1612, el padre Pedro de Segura escribía a Claudio Acquaviva pidiéndole encarecidamente que le permitiera regresar a Nueva España, desde donde había partido sujeto por el voto de obediencia. Sin embargo, apenas un año después de estar en Filipinas ya quería regresar, pues se encontraba “apurado” y temía su condenación en las islas:

“Al fin del año de seiscientos y diez llegó a Nueva España un orden apretado de V.P para que luego en la 1ª embarcación para estas islas con dos compañeros me embarcase y como a V.P. escreví luego aunque con total repugnancia por sólo obedecer me dispuse a ello y proseguí acudiendo muy de veras al gusto de V.P. Llegué el año pasado a estas islas y en ellas he acudido a todo lo que se me ha mandado. Yo salí como signifiqué en la que escreví a V.P. con gran repugnancia y he estado sin aver propuesto a V.P. todo este año que me hallo tan apurado qual no pensé jamás y me veo tan necessitado de pedir a V.P. me alçe la obediencia de estar en estas islas y me dé licencia para volverme a mi provincia que casi con evidencia moral veo mi condenación en estas islas y assí por las entrañas de Jesucristo pido a V.P. se apiade de mí y con la benignidad que acostumbra remedie mi alma que está necessitadíssima de el amparo de V.P.”⁴¹

Ese mismo año hubo ciertos problemas con el hermano Gaspar Gómez, todo un veterano de la misión de Filipinas. Según el padre Valerio de Ledesma, desde hacía algún tiempo se mostraba inquieto y deseoso de regresar a Nueva España, de donde había partido en

⁴¹ Pedro de Segura a Claudio Acquaviva, Manila, 18 de junio de 1612, ARSI, Phillip. 11, f. 34r.

1584, aunque al parecer se estaba sosegando tras una conversación con el provincial Gregorio López: “El H. Gaspar Gómez aunque este año ha procedido más quietamente, todavía [...] ha tratado de volver a Nueva España, pero ya parece se ha vuelto a sosegar convencido del padre Provincial en una junta [...]. Nuestro señor le dé quietud”.⁴² Pese a esta opinión y este deseo de quietud, lo cierto es que el hermano Gómez no la tuvo, ni Dios se la dio. Menos de un mes después de esta misiva, el propio afectado escribió al General pidiendo desesperadamente que se le permitiera volver a México, alegando que en una comunicación anterior había recibido la promesa de poder regresar, tal y como supuestamente se lo había concedido anteriormente: “En lugar de recibir este consuelo [volverse a Nueva España a descansar], me veo aquí afligido y desconsolado y confieso mi poca virtud que como miserable y flaco ya no puedo más y ando con poca salud y padesco en el espíritu lo que sólo dios sabe y no lo oso decir y así pido a nuestro padre quanto encarecidamente puedo que por amor de dios nuestro señor me conceda lo que he dicho que con tanta caridad me concedió para mi consuelo...”.⁴³ Al día siguiente, el padre Gregorio López insistía en la misma cuestión, y tenía una visión similar a la del padre Ledesma, pues consideraba que el hermano se había calmado y ya no insistía tanto en su vuelta a México: “El Hermano Gaspar Gómez está más quieto; [...] últimamente han importado mucho las cartas de V.P. en razón de que se esté quedo, que a veces repetía con importunidad, que era voluntad de V.P. su vuelta a México”.⁴⁴ Así pues, la percepción de los padres Ledesma y López respecto al pensamiento de Gaspar Gómez distaba mucho del sentimiento verdadero de éste. Es muy posible que, ante la negativa de sus superiores, el hermano optara por tener una actitud menos combativa sobre el terreno para, en privado, apelar directamente al General.

Un caso muy similar fue el de Francisco Gutiérrez. En 1608 y 1611 aparece en los catálogos de la provincia de Filipinas como hermano, y a partir de 1614 ya como sacerdote. Según se desprende de un par de cartas conservadas, sus inicios en el archipiélago debieron ser duros, tal y como informaba el provincial Gregorio López en 1612. Al parecer había tenido problemas años atrás, pero se habían solucionado: “Años ha que se acabó con la gracia de nuestro señor aquella turbación del H. Francisco Guttiérrez y después acá como yo lo esperava y escreví a V.P. se ha mejorado notablemente, es muy cuerdo y de buena parte ya sacerdote, y con muestras de buen caudal para gobierno. Procúrase yrle perficionando, para

⁴² Valerio de Ledesma a Claudio Acquaviva, Manila, 20 de junio de 1612, ARSI, Phillip. 11, f. 35v.

⁴³ Gaspar Gómez a Claudio Acquaviva, Manila, 15 de julio de 1612, ARSI, Phillip. 11, f. 39.

⁴⁴ Gregorio López a Claudio Acquaviva, Manila, 16 de julio de 1612, ARSI, Phillip. 11, ff. 42v-43r.

que pueda servir mucho al Señor en esta su santa Compañía”.⁴⁵ En este caso, a diferencia de lo que ocurría con el hermano Gaspar Gómez, la percepción del provincial era correcta, ya que el propio padre Francisco Gutiérrez escribió a Roma informando de cómo sus dudas acerca de permanecer en Filipinas se habían disipado, y cómo a partir de entonces dejaría de pedir su regreso a España, ya que el General le había hecho llegar su deseo de que permaneciera en el archipiélago filipino:

“Una de V.P. recibí de 29 de Marzo de 1611 en respuesta de otra que avía escrito a V.P. pidiéndole mi buelta a España, y en esta me remite V.P. al padre provincial diciendo que su reverencia me declarará la voluntad de V.P. y juntamente me remitte V.P. a otra que me escribió el marzo de 1610, la qual recibí, y conocí bastantemente por ella la voluntad de V.P. y la de nuestro señor por ella interpretada, y así me basta para no tratar más en toda mi vida deste particular y en conformidad de esto escribí a V.P. el año pasado de 1611 juntamente esto y agradecidísio a V.P., y agradezco a V.P. con todo mi ánimo el averme sufrido, y no averse cansado de mis importunaciones, y apreturas, de que an sido causa las angustias y travajuelos, de que ya e dado en otras quenta a V.P. y de mi falta de virtud para saverlos llevar, pero gracias a nuestro Señor todo se a ydo aclarando, y el Señor me a ayudado, y ayuda con su misericordia, certifico a V.P. que estoy con ánimo para llevar qualquier trabajo y yr y volver a qualquiera parte de el mundo que V.P. me mandare, y assú por mi parte yo ceso de pedir a V.P. mi buelta a España pues si no es en caso de que V.P. me lo mandasse juzgando convenir assí para mayor gloria de Nuestro Señor no bolvería en ninguna manera a España”.⁴⁶

Las dudas de juventud del padre Francisco Gutiérrez acabaron pasando del todo y se convirtió en un miembro destacado de la provincia. En 1621 consiguió su objetivo de regresar a Europa, aunque fue como procurador de la provincia, elegido por la III congregación provincial.⁴⁷

La existencia de todos estos testimonios nos demuestra que la realidad de la misión en Filipinas no era tan idílica como las crónicas oficiales pretendían mostrar. Al parecer, la idea del archipiélago como un destierro no estaba tan lejos de la realidad, ya que fueron muchos los que acabaron siendo despedidos (aunque apenas quede constancia de ellos) y muchos otros los que vivieron largo tiempo descontentos con el destino que les había tocado. Sin embargo, la disidencia y el descontento con el destino que la obediencia asignaba no estaban

⁴⁵ *Ibid.*, ff. 42v.

⁴⁶ Francisco Gutiérrez a Claudio Acquaviva, Manila, 18 de julio de 1612, ARSI, Phillip. 11, f. 45r.

⁴⁷ Vid. *Anexo C.- Congregaciones Provinciales de Filipinas (1609-1768) y los procuradores elegidos*, p. 606 y *supra*, pp. 167-168.

bien vistos en el seno de la Compañía.⁴⁸ Tanto es así, que las propias crónicas oficiales de Filipinas, destinadas tanto a un público amplio como a la circulación en el interior del propio Instituto ignaciano, advertían de los peligros que podía acarrear el no estar de acuerdo con el lugar asignado a cada uno. En este sentido, es muy ilustrativo el relato que Pedro Chirino incluyó en su *Historia*. El autor explicaba el caso del padre Pedro López de la Parra, quien en 1601, después de mucho insistir, consiguió el permiso para regresar a Nueva España.⁴⁹ Sin embargo, el navío en el que viajaba naufragó y el jesuita pereció en el mar. Lejos de considerarlo un accidente, el padre Chirino lo convirtió en un aviso a navegantes, nunca mejor dicho: “Fue su muerte uno de los casos ejemplares, de muchos que se han visto, con que ha querido Nuestro Señor persuadirnos que se desirve de que los ministros suyos, que él trae a las Yndias para servirse dellos en la cultura desta viña, desmayen i buelvan atrás”.⁵⁰ Tremendas palabras que advertían de la única opción posible para los misioneros: cumplir con el voto de obediencia y trabajar *ad maiorem Dei gloriam*.

2.2. El perfecto misionero en Filipinas

Como hemos visto, los jesuitas de Filipinas no dejaron de reclamar el envío de misioneros virtuosos al archipiélago, aunque en ningún momento definían qué significaba “ser virtuoso”. Sin embargo, a través del análisis de los elogios de misioneros en la *Labor Evangélica* (1663) del padre Francisco Colín podemos llegar a comprender cuál era el modelo ideal de misionero jesuita que se quería en Filipinas. Las hagiografías barrocas fueron bien descritas hace ya algunos años por Antonio Rubial, quien definió el esquema que seguían este tipo de relatos.⁵¹ En el siglo XVII, estos elogios respondían al gusto popular de lo maravilloso según el esquema barroco –vida, virtudes, milagros–, que contrastaba con la actitud del protestantismo con respecto al papel de los santos. Mediante la exaltación de la virtud de diversos misioneros considerados ejemplares, la literatura hagiográfica se convertía en un

⁴⁸ Al respecto, vid. Doris Moreno, “Obediencias negociadas...”. Sobre la obediencia en la Compañía de Jesús, vid. Julián J. Lozano Navarro, “Los jesuitas, paradigmas del orden, la obediencia y la dependencia”, *Historia Social*, 65, 2009, pp. 113-124 y Doris Moreno, “La aportación española al debate sobre la obediencia ciega en la Compañía de Jesús durante el Papado de Sixto V (1585-1590)”, *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, 33, 2013, pp. 63-88.

⁴⁹ Diego García a Claudio Acquaviva, Manila, 4 de julio de 1599, ARSI, Philipp. 9, f. 358r; Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 9 y 12 de julio de 1599, ARSI, Philipp. 9, ff. 369r y 379v-380r.

⁵⁰ Pedro Chirino, *Història de la Província de Filipines de la Companyia de Jesús, 1581-1606*; prólogo de Miquel Batllori, transcripción de Jaume Górriz, Barcelona, Ed. Pòrtic, 2000, p. 321.

⁵¹ Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1999. Especialmente, vid. “La hagiografía barroca”, pp. 38-42.

referente de conducta y en un elemento de cohesión tanto para los miembros de la Compañía como para sus devotos.⁵²

En la obra de Francisco Colín se pueden encontrar diversos tipos de elogios, ya sea de laicos (personas próximas a la Compañía o benefactoras de la misma) o de religiosos del propio Instituto. De los miembros de la propia orden, existen elogios de hermanos coadjutores temporales o de padres, que son los más abundantes, ya que son los grandes protagonistas de la evangelización y, por lo tanto, del relato cronístico. Como es natural, estos elogios tienen una extensión muy variable, desde unas pocas líneas a varios capítulos que ocupan diversas páginas. En este sentido, el elogio más extenso que aparece en la obra es el del padre Raymundo de Prado (+1605), que venía a ser una especie de compendio de todas las virtudes que se exigían al perfecto jesuita de Filipinas.

En estas primeras décadas de la Compañía de Jesús en el archipiélago filipino los modelos de vida no fueron mártires, sino trabajadores infatigables, que llevaban a cabo una labor muy fructífera –tanto cuantitativa como cualitativamente– en la conversión de los indígenas. En este sentido, como ya hemos comentado, la intención de la *Labor Evangélica* del padre Colín era el fomento de las vocaciones misioneras en Europa (especialmente los territorios de la Monarquía Hispánica) y Nueva España.

2.2.1. La vida del misionero

En la obra de Francisco Colín, cuando se presenta el elogio de un individuo, el cronista-hagiógrafo suele empezar relatando la vida del sujeto elogiado desde su nacimiento. Normalmente, el futuro misionero provenía de una familia noble o de calidad, o bien de una familia piadosa, en caso de ser de extracción social más baja. El padre Melchor Hurtado, por ejemplo, “nació [...] en Toledo de nobles padres” y el padre Pedro de Montes era “de honrado linaje”.⁵³ No obstante, en algunos casos ambas características podían conjugarse, lo que resultaba en un misionero jesuita de ascendencia nobiliaria y de una piedad contrastada. En este caso, el gran exponente de este modelo de jesuita era san Francisco de Borja (1510-1572), duque de Gandía y tercer General de la Compañía de Jesús (1565-1572).

⁵² Alexandre Coello de la Rosa, *En compañía de ángeles. Vida del extático y fervoroso Padre Juan de Alloza, SJ [1597-1666]*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2007.

⁵³ Francisco Colín, *Labor Evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús. Fundación y progresos de su provincia en las Islas Filipinas. Nueva Edición ilustrada con copia de notas y documentos para la crítica de la historia general de la soberanía de España en Filipinas por el P. Pablo Pastells, S.I.*, 3 tomos, Barcelona, Heinrich y Compañía, 1900-1902, Tomo III, pp. 154 y 205 (en adelante, citado como Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*).

En cuanto a la vocación del individuo, existían también dos posibilidades bastante marcadas.⁵⁴ Por un lado, el modelo de joven que abandonaba el siglo después de haber gozado sus placeres materiales, en ocasiones después de vivir años intensos e incluso tumultuosos, como fue el caso del propio Ignacio de Loyola y su vida anterior a su herida y posterior conversión.⁵⁵ En el caso de Filipinas, el propio fundador de la misión en 1581, Antonio Sedeño, no fue siempre hombre de religión, pues en su juventud había servido al Duque de Feria en Inglaterra.⁵⁶ Por otro lado, algunos individuos mostraban su fervor religioso desde su más tierna infancia, y una vez ingresaban en el noviciado destacaban por su ejemplaridad. Francisco Colín destacaba en este sentido al padre Juan de Landecho, quien “desde la niñez fue ejemplo de virtud a sus condiscípulos, particularmente de honestidad virginal”.⁵⁷ De la misma manera, los elogiados solían demostrar desde bien pronto el deseo de pasar a Indias para misionar. Esto podía ocurrir ya en el propio noviciado o al poco tiempo de finalizar la estancia en el mismo. Además, esta vocación podía ser espontánea o debido a la visita de un Visitador o Procurador de la Provincia en cuestión (en este caso, Filipinas), que “reclutaba” misioneros. Este fervor misionero lo encarnaban, por ejemplo, el padre Martín Enríquez, quien siendo todavía estudiante, “el fervor, y deseos de Indias le movieron a ofrecerse a los Superiores para esta Mission”, o el padre Andrés Cano, quien “passó de Italia, su patria, a esta Provincia [de Filipinas] año de mil y seiscientos y tres, con tan fervorosos deseos de emplearse en el ministerio de los Indios, que por doquiera que passava, aficionava a los nuestros a la misma empresa”.⁵⁸ Así pues, habitualmente el paso a las misiones se producía durante la juventud, y los misioneros llegaban a Filipinas previa estancia más o menos larga en Nueva España. En este caso, el virreinato novohispano podía ser sólo un lugar de paso o un lugar de trabajo misional previo. En ocasiones, simplemente, el misionero era natural de allí. Sea como fuere, el continente americano servía como un lugar de ensayo

⁵⁴ Sobre las vocaciones misioneras y lo que esperaban los candidatos de las tierras de misión, vid. Aliocha Maldavsky, “Entre mito, equívoco y saber. Los jesuitas italianos y las misiones extraeuropeas en el siglo XVII”, en Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldavsky, Ines G. Županov (eds.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs. XVIe-XVIIIe siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011, pp. 41-57; *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, Madrid, CSIC, 2012.

⁵⁵ Estos episodios de la vida de san Ignacio son bien conocidos y tratados en todas sus biografías, desde las más clásicas a las más recientes. Por ejemplo, vid. José de Arceche, *San Ignacio de Loyola. Biografía*, Barcelona, Herder, 1941; José Ignacio Tellechea Idígoras, *Ignacio de Loyola, solo y a pie*, Salamanca, Sígueme, 1986; *Ignacio de Loyola: la aventura de un cristiano*, Bilbao, Sal Terrae, 1998; Ricardo García Villoslada, *San Ignacio de Loyola. Nueva biografía*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1986; Enrique García Hernán, *Ignacio de Loyola*, Madrid, Taurus.

⁵⁶ Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, pp. 335-336.

⁵⁷ *Ibid.*, Tomo III, p. 345.

⁵⁸ *Ibid.*, Tomo I, p. 562 y Tomo III, p. 124.

donde se podían perfeccionar estrategias y políticas que luego eran aplicadas en el Extremo Oriente, de la misma forma que había ocurrido con la administración colonial.

En este proceso de formación del misionero perfecto en Filipinas, el viaje entre Nueva España y el archipiélago tenía un papel fundamental. La larga travesía del Pacífico se convertía en la ocasión perfecta para comenzar a dar ejemplo de edificación en el propio navío.⁵⁹ La actitud del misionero abordó era clave, ya que la duración del viaje podía llevar a entablar amistad con personajes destacados en la colonia filipina, tales como gobernadores, obispos, arzobispos o vecinos influyentes. Esta circunstancia era posible porque normalmente las partidas de misioneros eran enviadas en las flotas que llevaban a estos personajes a Filipinas, más grandes y seguras, pues solían llevar no sólo refuerzos de misioneros, sino también de colonos y soldados, además de recursos materiales y monetarios. Así pues, muchas veces estos destacados personajes acababan tomando al misionero destacado como confesor y/o consejero, tras aficionarse a él por su gran virtud y ejemplo de edificación, además de su sabiduría y su buen juicio. El caso más destacado fue seguramente el del padre Alonso Sánchez, quien se convirtió en una especie de consejero del primer obispo de Manila, el dominico fray Domingo de Salazar. Según explicaba Colín, “al primer Sermón, o Plática que le oyó el Obispo en la nao viniendo a Filipinas, se le aficionó, y rindió de manera, que no se meneava sin él. [...] Y llegados a Manila, no hacía cosa de momento sin parecer del Padre”.⁶⁰ La insistencia en este tipo de episodios en los elogios pretendía mostrar cómo la Compañía buscaba la alianza y el apoyo del poder político y de la jerarquía eclesiástica. De esta manera, se demostraría la cercanía al poder de la Compañía de Jesús y de sus individuos, lo que al mismo tiempo reforzaría las muestras de fidelidad a la Corona y a la Iglesia.

Una vez el misionero llegaba a su destino, si había algo que le distinguía era el hecho de ser un trabajador infatigable. El perfecto jesuita no miraba por la propia salud si había trabajo que hacer, y en una tierra virgen como el archipiélago filipino, donde todos sus habitantes eran susceptibles de ser evangelizados, siempre había trabajo pendiente. Este hecho acarreaba numerosas enfermedades y muertes, especialmente en las primeras décadas de presencia de la Compañía en Filipinas. Y es que la inexperiencia hacía que los misioneros no tuvieran en cuenta el clima del archipiélago, tan distinto al de sus lugares de orígenes. Largas caminatas bajo un sol abrasador, unidas a las condiciones de lluvias, viento y humedad constantes, además de navegaciones interminables, deterioraban rápidamente la salud de los

⁵⁹ Carlos Alberto González, “Misión náutica. De libros, discursos y prácticas culturales en la Carrera de Indias de los siglos XVI y XVII”, *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, 13, 2014, pp. 71-86.

⁶⁰ *Ibíd.*, Tomo I, pp. 517-518.

fervorosos pero incautos misioneros, que caían enfermos e incluso morían debido a las grandes fatigas. Un ejemplo entre tantos otros fue el padre Hernán Suárez, el primer jesuita que murió en tierras filipinas, enfermó después de lanzarse con excesivo entusiasmo al trabajo misional: “Consumido del excesivo trabajo, y penetrado de los soles, y aguas que passava a todas horas, y en todos tiempos, viniendo de Laguío a Manila, y bolviendo de Manila a Laguío a pie, y cansado, y sudado muchas vezes, de los sermones que acabava de predicar, vino a morir santamente”.⁶¹

En relación a las labores de evangelización, los jesuitas en Filipinas prefirieron siempre el trabajo entre gentiles, ya fueran indígenas, negros, chinos o japoneses. Y es que el reclutamiento de misioneros para las Indias Orientales estaba destinado a la evangelización de gentiles y el aumento de la cristiandad. Este modelo, sin embargo, difería del novohispano, donde los jesuitas centraron sus esfuerzos evangelizadores primero en la república de los españoles. En este sentido, la elección de uno u otro modelo vino determinada por el contexto que encontraron los miembros de la Compañía de Jesús a su llegada al territorio en cuestión.

2.2.2. La hora de la muerte

Si la vida del misionero seguía unas pautas más o menos variables, la hora de la muerte estaba mucho más definida. No importa el tipo de muerte que sufriera el misionero, su comportamiento en el último trance era siempre ejemplar: si perecía en un naufragio, ayudaba a los demás pasajeros a confesarse hasta el último momento; si era la enfermedad la que se lo llevaba, éste era sufrida con paciencia, sin quejas y dando gracias a Dios por permitirle pasar aquella prueba, que aumentaba los merecimientos para la salvación. Así ocurrió con el hermano Daniel Theoclyto: “[Murió] de una prolixa, y molesta disentería (mal en las Indias ordinario, y de no facil remedio) con invencible paciencia, y singular paz, y conformidad con la divina voluntad; prendas del excelente grado de gloria que le estava aparejado”.⁶² De forma similar se comportó el Sebastián Vallejo, que se mostró incluso feliz por la cercanía de su muerte: “[...] lo desahuciaron los Médicos. Y él entendiendo se acercava apriessa el fin de sus días, se dispuso con gran consuelo, y quietud para la jornada. De manera, que cuando acabaron de darle el Viático, dixo no avía tenido mejor día en todos los de su vida. Continuáronse estas muestras de tranquilidad, y paz interior hasta el día siguiente, en que se lo llevó Dios”.⁶³ En este sentido, debemos tener en cuenta la gran tradición y la importancia

⁶¹ *Ibid.*, Tomo I, p. 350.

⁶² *Ibid.*, p. 670.

⁶³ *Ibid.*, Tomo III, p. 346.

otorgada por la Compañía a los artes de bien morir. De esta forma, el misionero no era sólo un ejemplo en vida, sino también en la hora de la muerte, en el trance más amargo y, sin embargo, más dulce, pues inmediatamente después se iba a gozar la presencia de Dios en el Cielo.

En relación con la muerte, un tema recurrente en este tipo de elogios era el conocimiento profético que tenían los individuos destacados de su propia muerte. El hermano Valentín Rodríguez, entre otros, gozó de este favor divino, pues previó su fallecimiento con más de una semana de antelación: “[...] diez días antes [de morir de enfermedad] estando bueno, y sano avía dicho a un Padre, que nuestro Señor le avía dado a entender se lo quería llevar muy presto a su santo Reyno, como sucedió”.⁶⁴ Por otra parte, la muerte se producía normalmente en días señalados o vísperas de los mismos: alguna fiesta importante en el calendario cristiano (Ascensión, Pasión, Pentecostés, etc.), algún santo al que el misionero era especialmente devoto, etc. Fue el caso, por ejemplo, del ya citado padre Alonso Sánchez, que murió el día de la Ascensión de Cristo a los cielos: “A este favor de la Madre se puede añadir otro no menos importante del Hijo, que fue la santa, y dichosa muerte que dio a este señalado varón en el propio día de su admirable Ascensión, y subida a los Cielos”.⁶⁵ Esta circunstancia pretendía demostrar al lector que el difunto gozaba de un especial favor divino, y era una señal de su entrada en el Cielo, como varón ejemplar y casi santo que había sido.

Tras la muerte del misionero, se producía un gran sentimiento generalizado por su muerte, tanto en el seno de la propia Orden como entre los feligreses y la comunidad española de la colonia. De esta manera, las exequias contaban con la asistencia de una gran concurrencia, con la presencia en muchas ocasiones de lo más granado de la sociedad filipina: Gobernador, obispos, Arzobispo, miembros de otras órdenes, miembros de la administración colonial (oidores, fiscales, corregidores, alcaldes mayores...) y miembros destacados de la sociedad filipina, como hombres de negocios, encomenderos, etc. Esto ocurrió, por ejemplo, en el caso del ya citado padre Hernán Suárez, a cuyo entierro acudió gran cantidad de gente importante con profundas muestras de dolor por su pérdida: “Y assi no hubo en estas Islas a quien no doliesse su muerte, como lo mostraron en el concurso, y lágrimas de su entierro. [...] acudieron tiernos, y lastimados, Obispo, Governador, Oydores, Oficiales Reales, Regidores, Capitanes, Clérigos, Religiosos, vecinos, hombres, y mugeres, todos con tantas muestras de sentimiento, como si cada uno dellos huviera perdido en el Padre las prendas de mayor

⁶⁴ *Ibid.*, Tomo III, p. 358.

⁶⁵ *Ibid.*, Tomo I, p. 521.

estima”.⁶⁶ La constatación de estos hechos en el relato pretendía representar el consenso social y político hacia los jesuitas, reconocidos como un elemento fundamental para el buen funcionamiento de la sociedad colonial.

En un plano más material, era habitual que, tras la muerte, el cuerpo del difunto no se pusiera rígido, sino que quedara “tratable y blando”, y el semblante “tranquilo y apacible”. Así sucedió con el padre Alonso Rodríguez, que mantenía “el semblante del rostro tan alegre como si estuviera vivo”.⁶⁷ Además, el olor del cadáver era fragante en el momento de la muerte o de un eventual traslado de los restos tiempo después, ya que la corrupción no hacía mella en la carne. Tal fue el caso del padre Pedro de Montes, cuyo cuerpo fue exhumado un año después de su muerte, y fue hallado “entero, incorrupto, y tratable, que no le faltaba sino el pico de la nariz”.⁶⁸ Obviamente, todas estas circunstancias que desafiaban el curso natural de la naturaleza eran señaladas de la santidad del varón en cuestión, que gozaba del favor divino.

2.2.3. *Virtudes del perfecto jesuita*

Los elogios de individuos servían para dar ejemplo al lector, por lo que lo más importante eran las virtudes que el elogiado demostraba a lo largo de su vida. No todos los elogios eran igual de extensos, ya que no todos los misioneros eran igual de importantes, por lo que en algunos se destacaban unas pocas virtudes, y en otros muchas más. Algunos, incluso, eran compendios de las mismas, ya que reunían, si no todas, al menos sí las fundamentales. En este sentido, a la hora de presentar el catálogo de las virtudes destacadas por el padre Francisco Colín en los elogios de los misioneros, hemos optado por consignar todas las que aparecen en la obra, aunque no todos los elogios consten de las mismas virtudes. Así, podremos hacernos una idea de cuáles eran las características que debía tener el perfecto jesuita en Filipinas.

Antes de realizar un breve repaso de las virtudes más destacadas por el padre Colín en su obra, hay que destacar un elemento importante. Para el cronista la perfección de un misionero no consistía en hacer cosas extraordinarias, sino en llevar a cabo con eficiencia las labores simples que le eran encomendadas, tal y como exponía al referirse al padre Gregorio López, primer provincial de Filipinas: “El Padre no puso su perfección en cosas extraordinarias, sino en el cumplimiento exacto de las ordinarias, y comunes, por ser esse el

⁶⁶ *Ibíd.*, Tomo I, p. 350.

⁶⁷ *Ibíd.*, Tomo III, p. 259.

⁶⁸ *Ibíd.*, Tomo III, p. 206.

camino más seguro”.⁶⁹ Esta observación pretendía inculcar a los lectores que la labor misional no estaba hecha tanto de grandes acciones como del trabajo humilde y abnegado de cada día, de manera que era a través de la actividad continuada y del cumplimiento de las labores encomendadas por los superiores como se llegaba a la perfección. De esta manera, se intentaba evitar comportamientos excesivamente heroicos, ya que perder un misionero en una tierra tan lejana y tan escasa de efectivos era un duro golpe.

En ocasiones, alguno de los elogiados reunía gran parte de las virtudes fundamentales, por lo que se convertía en un modelo especialmente relevante. En este sentido, podemos destacar la mención al padre Gregorio López, quien para Colín era algo así como un libro abierto donde el lector podía aprender las Constituciones y la Regla de la Compañía: “[...] diciendo que si se formase una perfecta idea de un religioso de la compañía con todas las calidades que piden nuestras Reglas, que ese sería el Padre Gregorio López. [...] Quien sin leerlas quisiese saber las reglas de la Compañía, reparase en el modo de proceder del Padre Gregorio López, que en él las leería cumplidamente”.⁷⁰

Las virtudes principales de cualquier misionero eran las tres teologales (fe, esperanza y caridad), las cuatro cardinales (prudencia, justicia, templanza y fortaleza) y el resto de virtudes cristianas: humildad, generosidad, castidad, paciencia y diligencia. Algunas de ellas ya han quedado reflejadas anteriormente, al referirnos al modelo de biografía presente en los elogios.

La humildad era para Francisco Colín el fundamento del resto de virtudes. El perfecto jesuita rechazaba las alabanzas y los méritos propios, así como las muestras especiales de favor hacia uno mismo. En este sentido, no se admitía comida o trato especial por motivos de vejez o enfermedad. Del padre Alonso Sánchez, ampliamente elogiado, decía el cronista que huía “muy de corazón todo lo que podía tener algún color de estima, cuando dél la hazían tan grande todos los grandes personajes que le trataron”.⁷¹

Las tres virtudes relacionadas con los votos religiosos, castidad, pobreza y obediencia, se consideraban pilares fundamentales de la Compañía. La obediencia se concebía como una supresión de la voluntad propia a favor del interés de la Orden. La crónica de Colín era una expresión colectiva, y la individualidad se ponía al servicio de la misma.⁷² Así, se alababa el seguimiento absoluto de la comunidad, pues se entendía que era una conjunción de humildad, obediencia, pobreza..., en definitiva, una manera más de suprimir la individualidad. En este

⁶⁹ *Ibid.*, Tomo III, p. 367.

⁷⁰ *Ibid.*, Tomo III, p. 366.

⁷¹ *Ibid.*, Tomo I, p. 517.

⁷² Vid. *infra*, pp. 408 y ss.

sentido, son elocuentes las palabras sobre el padre Lorenzo Masonio: “No fue menos obediente, como en parte hemos visto con la ejecución prompta, y perfecta, nacida de una voluntad muy resignada, y juicio muy rendido a la santa obediencia. Parece que vivía de obediencia [...]”.⁷³ Igualmente revelador es el elogio dedicado al padre Pedro de Montes, quien podría haber ocupado importantes cargos en España, y aun así fue enviado a las misiones sin ninguna oposición por su parte: “su insigne obediencia en la resolución tan ciega, y prompta de materia tan ardua, como dexar su Provincia, y patria, y passar a la Indias, y más las Filipinas, que es el último, y más pequeño rincón de la Monarquía, no haziendo caudal de los puestos que avía ocupado, y esperaba ocupar en la Andalucía”.⁷⁴ La pobreza, por su parte, se definía por rechazar cualquier fasto en el comer o el vestir. Lo ideal era no tener nada propio, y siempre pedir lo peor de la casa en cuanto a ropa, cama, alojamiento, comida, etc., tal y como hacía el padre Francisco Vicente Puche: “En la pobreza [...] que reconociéndole, como es costumbre en la Compañía la ropa interior, la halló hecho mil pedaços; y que haziéndole cargo de no averlo avisado, respondió, sobraba aquello para cubrir un cuerpo tan pecador como el suyo. [...] Hasta en los libros, que son la mayor codicia de los estudiosos, observava la pobreza, no teniéndolos de su propio uso, sino prestados”.⁷⁵ En cuanto a la castidad, se daba por supuesta debido al voto religioso, y a ella el padre Colín sumaba la pureza. Ambas virtudes se caracterizaban por un rechazo total de la sexualidad y el mantenimiento de la virginidad (en caso de que el elogiado cumpliera el modelo de niño fervoroso expuesto anteriormente). Por otro lado, la pureza se mantenía gracias a una continua lucha contra las tentaciones. Para ello, se debía evitar incluso el contacto visual con las mujeres. El cronista destacaba en ocasiones el gran mérito que tenía el hecho de mantenerse puro en Filipinas, ya que se consideraba una tierra de marcada sensualidad debido a la escasez de ropa, donde la tentación acechaba a cada paso.

La paciencia es una virtud fundamental para un religioso, y especialmente para un misionero. Los indígenas son considerados como niños, personas inmaduras que necesitan la guía de los religiosos. Uno de los elementos fundamentales de la estrategia misionera de los jesuitas era la reducción de las poblaciones dispersas en poblaciones estables. Sin embargo, los filipinos eran considerados propensos a abandonar estas reducciones y volver a su hábitat disperso, por lo que el jesuita de Filipinas debía armarse de paciencia para volver a reconducir hacia la población estable a los que se “fugaban”. Por otro lado, algunos indígenas se negaban

⁷³ Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo III, p. 96.

⁷⁴ *Ibid.*, Tomo III, p. 206.

⁷⁵ *Ibid.*, Tomo III, p. 142.

a abandonar sus creencias, costumbres y tradiciones, por lo que el misionero debía recurrir a todas las posibles tácticas de persuasión, que muchas veces no daban fruto en un plazo de tiempo corto.

La templanza era otra de las virtudes cardinales destacadas continuamente en los elogios del padre Colín. Definida como la atemperación de las pasiones y deseos, su ejercicio iba acompañado de la mortificación. Los misioneros llevaban a cabo grandes penitencias corporales (cilicios, disciplinas, ayunos...) y espirituales (continuas confesiones, arrepentimientos...). Como en muchas otras ocasiones, el padre Alonso Sánchez era un ejemplo de penitencia, que practicaba por todos los medios posibles: “Acompañava a la oración con la mortificación, y penitencia; sus asperezas corporales eran de un Anacoreta; muchos años no durmió en cama, las disciplinas, y silicios cotidianos. [...] Guardava tan continua, y rigurosa abstinencia, que aun en el pan se ponía tassa, señalando luego que se sentava a la mesa la cantidad que avía de comer, y no passando de allí, por más que lo pidiesse el cuerpo, y en el agua de la propia manera”.⁷⁶ Como ya hemos comentado, en una tierra considerada especialmente peligrosa para las pasiones, especialmente las sexuales, el ejercicio de la templanza y la mortificación resultaban imprescindibles. La lucha contra las tentaciones, no sólo carnales sino también espirituales (por ejemplo, el deseo de regresar a Europa o América al verse aislado y en soledad, sufriendo necesidad material y espiritual entre poblaciones indígenas), era continua. Pero la templanza no servía sólo para hacer frente a las tentaciones, y debía aplicarse también sobre el carácter propio. En un misionero se valoraba especialmente el carácter suave y manso, el tratar de manera afable con el prójimo. No obstante, en ocasiones pasaban a las misiones individuos con un carácter complicado, incluso colérico. Si esto ocurría, en el elogio pertinente se alababan los grandes esfuerzos que el sujeto había realizado en vida para refrenarse y ceñirse al patrón deseado de afabilidad y suavidad. Finalmente, asociada a la templanza se encontraba la prudencia, definida como la virtud de actuar de forma justa, adecuada y con cautela. Esto se aplicaba especialmente en el caso de que el misionero elogiado ocupara algún cargo en el organigrama de la Compañía como visitador, superior de residencia, colegio, misión o provincia.

De todas las virtudes, teologales o cardinales, la más importante sin duda era la fe, ya que era la base de la religión. Además de la fe en Dios y Jesucristo, que obviamente se daba por supuesta, los misioneros solían tener alguna devoción especial a la que acudían en momentos especiales. La devoción a la Virgen María era generalizada, como la gran

⁷⁶ *Ibíd.*, Tomo I, pp. 516-517.

intercesora ante su hijo. Por otro lado, las devociones al Santísimo Sacramento y a la Trinidad eran también comunes. Finalmente, destacaba el papel de los santos. San Ignacio, como Padre Fundador de la Orden, y san Francisco Javier, como Príncipe de las Misiones, gozaban de una especial estima entre los miembros de la Compañía de Jesús. Por otro lado, algunos misioneros eran especialmente devotos de algún santo que les favoreció de manera concreta en alguna ocasión. La fe también quedaba demostrada en una cualidad especialmente apreciada en un misionero: la oración y el trato con Dios. La primera solía ser continua, ya fuera oración mental o vocal. Además, todo el tiempo libre de que se disponía se dedicaba a la oración y al diálogo personal con Dios. En este aspecto, también se incluía la virtud de la diligencia, en el sentido de que se debía aborrecer el ocio y, por lo tanto, había que estar siempre ocupado, de manera que al mismo tiempo se combatía la pereza. Por otro lado, el contacto continuado e intenso del misionero con la divinidad a través de la oración se veía recompensado en ocasiones con singulares favores de Dios o de algún santo, tales como curaciones milagrosas, don de la profecía, salvación propia de la muerte en ocasiones de grave enfermedad o peligro de naufragio, etc.

Por último, una característica de los misioneros elogiados que no entra en la categoría de virtudes, pero que era muy destacada, era el rápido aprendizaje de las lenguas indígenas que llevaban a cabo. El ejemplo del padre Martín Enríquez, que supuestamente confesaba y predicaba a los indígenas sólo tres meses después de empezar a estudiar su lengua, y a los seis ya tenía preparados sermones para los domingos y las fiestas principales, además del catecismo y el confesionario,⁷⁷ recordaba al don de lenguas que los Apóstoles recibieron por la gracia del Espíritu Santo en Pentecostés: “Y fueron todos llenos del Espíritu Santo, y comenzaron a hablar en otras lenguas, según el Espíritu les daba que hablasen”.⁷⁸

Así pues, como hemos podido observar, el modelo de misionero jesuita de las primeras décadas de la Provincia de Filipinas fue algo atípico, alejado del modelo de misionero de frontera presente, por ejemplo, en la Florida o Nueva España, donde el martirio fue mucho más común. En el archipiélago filipino se requería sobre todo practicar las distintas virtudes y, sobre todo, trabajar firmemente en la evangelización. No se pedían hazañas extraordinarias, sino ser simplemente un buen obrero y guardar el buen nombre de la Compañía.

⁷⁷ *Ibid.*, Tomo I, p. 562.

⁷⁸ Hech. 2:4, *La Santa Biblia*, Revisión de 1960, Sociedad Bíblica.

3.- Los indígenas, principal obstáculo para su propia evangelización

La tarea de evangelización que los jesuitas llevaron a cabo en Filipinas tuvo en los propios indígenas uno de sus mayores obstáculos. A diferencia de otros lugares, sobre todo en América, estas dificultades no se debieron a la belicosidad de los indios o a su rechazo a los misioneros y a los españoles (encomenderos, cobradores de tributos, soldados...). En el archipiélago filipino, el problema principal que representaron los indígenas fue debido a su propio modo de vida, especialmente en la zona de las Bisayas. El inconveniente más destacado era la dispersión de la población, que impedía la evangelización continua, pues los indios sólo acudían unos pocos días a oír la doctrina. El primero en llamar la atención sobre esta cuestión fue el padre Diego García. En 1599 destacaba que la inexistencia de pueblos grandes dificultaba la evangelización, por lo que hasta el momento la Compañía se había limitado a intentar la reducción a poblaciones estables de mayor tamaño: “Uno de los mayores inconvenientes que hay en estas partes para la conversión y para el fruto en los ya convertidos es el estar tan sembrados y derramados los indios que son poquísimas las poblaciones que hay de cantidad de casas sino una aquí y una acullá. An deseado los nuestros y procurádolo que se reduxesen a poblaciones...”.⁷⁹ Estas palabras fueron escritas menos de un mes después de su llegada a Manila, por lo que con total seguridad el visitador explicaba lo que otros misioneros le habrían explicado al respecto. Sin embargo, un año después, al acabar la visita de la viceprovincia, el padre García volvió a abordar esta cuestión en su informe final dirigido al general Acquaviva, ahora ya con conocimiento de causa. La visión que ofreció entonces era exactamente la misma que ya había expresado anteriormente, por lo que volvía a insistir en la dispersión de la población indígena y en la incapacidad de los misioneros jesuitas para poder juntarlos en poblaciones estables:

“El impedimento grandísimo para no hacer el fruto que se desea es el estar esta gente tan derramada que aunque hay iglesias y poblaciones (como en otra digo), pero en muchas partes están los vecinos que llaman de los pueblos tan esparcidos por los campos y sementeras que a veces distan las casas dos y tres leguas de la iglesia, y en lo que llaman pueblo no suele haber casi vecinos. Los domingos vienen los más a la iglesia a rezar la doctrina o a misa cuando los va a visitar el padre, pero es de gran desconsuelo verlos volver luego a los montes sin poderlos juntar un rato los días que asiste el padre al pueblo para enseñarles y catequizarlos; y también

⁷⁹ Diego García a Claudio Acquaviva, Manila, 10 de julio de 1599, ARSI, Philipp. 9, f. 373r.

cuando enferman cuesta inmenso trabajo el ir a sus casas tan distantes a confesar o bautizar a los que están con necesidad”.⁸⁰

Pero los jesuitas no eran los únicos que se mostraban preocupados por la existencia de este hábitat disperso. Las autoridades coloniales eran conscientes del problema que esto representaba también para sus intereses, por lo que habían insistido ya en llevar a cabo la reducción a poblaciones de los indios. Sin embargo, algunos encomenderos no compartían esta posición, y se oponían a la concentración de los indígenas, por lo que los misioneros tenían que lidiar también con su oposición, lo que aumentaba la dificultad de la empresa. El mismo padre Diego García se hacía eco de esta circunstancia en la misma misiva a la que acabamos de referirnos:

“Cédula y mandato del Rey hay para que se junten en poblaciones, pero el demonio, que ve lo que ha de perder, resiste cuanto puede y los encomenderos, que habían de ayudar, muchos por sus intereses contradicen. [...] Los padres, por otra parte, van con suavidad haciendo capaces a los indios cuán mejor les estaba estar juntos y aunque con trabajo y contradicción harta de algunos encomenderos, han hecho en algunas partes poblaciones razonables y siempre al fin se va haciendo algo de nuevo, de modo que podemos esperar salir con lo que tanto se desea y tanto importa”.⁸¹

Pero la oposición de los encomenderos no era la razón principal por la que no se conseguía concentrar a los indígenas en pueblos más grandes y establecer una red de asentamientos estables. En una carta dirigida al General en 1603, el padre Mateo Sánchez, misionero en Carigara, en la isla de Leyte, explicaba las que él consideraba como las causas principales por las que los nativos no podían ni querían ser concentrados en pueblos. En primer lugar, los indígenas tenían un modo de vida seminómada, y vivían de lo poco que cultivaban, pescaban y cazaban. En segundo lugar, en los pueblos no había nada que les atrajera, pues eran gente independiente y que se valía por sí misma. Además, allí sólo podían esperar encontrar violencia y cargas tributarias por parte de los españoles. Finalmente, los encomenderos eran otro problema, pues en vez de ayudar como era su obligación, sólo miraban por su interés personal:

“Esta tierra es de gente disipada y verdaderamente gente convulsa y dilacerada. No hay pueblos ni los puede a mi parecer aver por mucho quen ello se trabaje y

⁸⁰ Diego García a Claudio Acquaviva, Manila, 8 de junio de 1600, ARSI, Phillip. 10, f. 9r.

⁸¹ *Ibid.*

quando los aia an de ser muy pequeños. La razón desto es porque ésta es gente que perpetuamente a menester vivir en el campo por ser todos labradores, pescadores, caçadores, y andar eternamente en busca de la comida. Tienen una manera de sembrar que por muy bien que les acuda la sementera nunca jamás tienen para salir de hambre ni para comer dos meses y para sustentarnos nosotros lo emos de andar como hurtando y sonsacando y en su tributar a de entrar el cobrador del tributo como con la espada desenvainada pidiendo arroz [...] y esta es la razón porque digo que no pueden jamás venir a población consistente porque no tienen cosa chica ni grande que los atraiga al pueblo porque cada hombre de por sí es suficiente para sí y no a menester a nadie y tienen en el pueblo muchas cosas que los ahúienten. Las fuerças y violencias de españoles los azotes y palos los mandados las esquipaciones de todo lo qual están más libres quanto más apartados y derramados [...] Y así me persuado que nunca esta gente se podrá poblar por mucho que se trabaje, y ya hablo con alguna experiencia de casi diez años. El tercer impedimento son los encomenderos, que en realidad de verdad no hay quien mire por las cosas de Dios, sino todos por su interés y aprovechamiento [...].⁸²

En 1660, en la extensa carta del padre Juan Ignacio Alcina a la que ya nos hemos referido anteriormente, el misionero exponía cuál era la realidad cotidiana del hábitat de los indígenas bisayas. En primer lugar, describía las casas en las que se alojaban los misioneros y las iglesias en las que oficiaban misa, hechas de palos y cañas, con techumbre de hojas de palmas o paja. Eran tan endeble y fáciles de derribar que cada año los huracanes las destrozaban, ya fuera destruyendo el techo o arrasándolas completamente. A continuación, describía el resto de un pueblo tipo, si es que podía llegar a considerarse como tal. Había pocas casas además de los dos edificios destinados al misionero, y las pocas que había eran ocupadas sólo cuando el padre estaba presente por estar en una de sus visitas evangelizadoras. Sin embargo, ni siquiera durante ese tiempo los indígenas estaban allí continuamente, sino que acudían sólo los domingos, excepto los niños y los viejos, que permanecían allí más tiempo para recibir una formación cristiana más continua:

“En los pueblos no ay comúnmente más que la casa del Padre e iglesia maior, o menor según su capacidad, y algunas casillas para quando vienen al pueblo los indios, que es sólo quando el Padre viene a ellos y esso no todos los días, sino sólo los domingos, exceptos los muchachos que aprenden aún la dotrina, que se procura vengan todos los días quando el Padre está, y los viejos y viejas, y enfermos tienen sus días, aunque todo cuesta grandissimo trabajo, porque ellos están divididos en los

⁸² Mateo Sánchez a Claudio Acquaviva, Carigara, 12 de abril de 1603, ARSI, Phillip. 10, ff. 104r-104v.

montes, y Ríos a su voluntad donde hacen sus sementeras, de que viven y se sustentan”.⁸³

Según el padre Alcina, las razones por las cuales los indios no permanecían más que lo mínimo en los pueblos eran diversas. En primer lugar, la distancia entre sus sementeras, donde vivían habitualmente, y el pueblo donde los misioneros pretendían reducirlos. Allí tenían su modo de subsistencia, y debían trasladar todo su sustento y los utensilios necesarios para procesarlo hasta el pueblo. Cuando se reunían con el padre, llevaban la comida justa para un día o dos, y en cuanto acababa la misa partían de vuelta a sus asentamientos dispersos, ya que el misionero no podía ofrecerles nada para su sustento, pues apenas si tenía para él mismo:

“Distan estas sementeras del Pueblo (que pocas son las que están cerca porque todos los bisayas huyen del pueblo) algunas dos leguas otras tres, quatro, cinco y seis leguas, de modo que han menester un día y a veces más, y si los tiempos y mares están malos, no es posible venir al pueblo; han de traer su comida, ollejas y platillos para comer que en el pueblo no ay más que ierva [...]. Comúnmente traen tam poca comida que si les queréis detener no se puede porque ni el padre tiene qué darles que comer, ni en el pueblo se halla con lo qual los más ni aun salen a sus casillas del Pueblo, sino que de la mesma embarcationsilla, salen a la iglesia hombres y mugeres, y de la iglesia se buelven a ellas de modo que acabada la missa el domingo, nadie queda en los Pueblos”.⁸⁴

De esta situación de dispersión y desorden del hábitat se derivaban numerosos inconvenientes que, según el padre Alcina, repercutían en el comportamiento de los indígenas, que no dejaban sus costumbres bárbaras que tanto se dedicaban a combatir los misioneros:

“De esta distancia y mala disposición de sus habitaciones se originan muchos males, que son la falta de policía y trato humano, en lo temporal y en lo espiritual, el vivir cada cual como quiera teniendo sus costumbres y antigallas tan vivas como al principio, las borracheras de los que alcanzan vino, de que son muy amigos, muy ordinarios los amancebamientos, fuerzas y estupro sin testigos; la fe y la cristiandad se la dejan en la iglesia...”⁸⁵

⁸³ Francisco Ignacio Alcina a Juan Marín, desde Pintados, 24 de junio de 1660, ARSI, Phillip. 12, f. 1v.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*

4.- La naturaleza filipina como obstáculo

La naturaleza de las islas Filipinas también fue vista por los jesuitas como una dificultad añadida para llevar a cabo su tarea de evangelización. El clima extremo y la propia insularidad, con una orografía plagada de ríos de diverso caudal, obligaban a los misioneros a plantear una estrategia misional muy específica, especialmente en las islas Bisayas. Como ya hemos visto anteriormente, el sistema de organización de las misiones consistía en estar siempre en movimiento, lo que además de los problemas espirituales que acarrecaba a los misioneros –cuestión a la que nos hemos referido en el capítulo anterior– conllevaba problemas logísticos. Ya en 1597 el viceprovincial Raymundo de Prado escribía al general Acquaviva para informarle de los problemas que tenía para realizar la visita anual a los territorios que tenía bajo su administración desde 1595. Pese a las dificultades, consideraba fundamental llevarla a cabo, aunque pedía una dispensa para no tener que realizarla cada año, que finalmente le fue concedida: “Visitar cada año la provincia es grandísimo trabajo y riesgo, con todo lo pienso hazer y passados los vendavales me partiré para allá, pero aviso a V.P. por si puede aver en esto dispensación por el gran trabajo que es que también aviso que es cosa importantísima y de mí digo que hasta que visité me parece que no supe nada desta provincia”.⁸⁶ Pocos días después, el padre Juan de Ribera advertía a Roma del mismo problema. Según él, el obstáculo principal para realizar las visitas era la necesidad de realizar muchos viajes por mares y ríos, que resultaban muy peligrosos debido a las propias condiciones del agua y a lo rudimentario de las embarcaciones:

“No sé si escribe el padre Viceprovincial a V.P. la dificultad grande que ay de visitar cada año esta viceprovincia por los peligros de las navegaciones que apenas va hombre que no se ahogue o nade, o passe muchos trabajos y mas por las travesías que haze el Viceprovincial. Los navíos son pequeños so pena de que si fuesen grandes se harían pedaços entre islas y baxos y no podrían ir costeano ni tomar tierra, no tienen cubierta van un plamo del agua que en viniendo la ola rezia los moja [...]. Son las corrientes grandes que vuelcan muchas vezes el navichuelo y prosigue a fuerça de remos”.⁸⁷

Durante su visita a la viceprovincia en 1599-1600, el padre Diego García pudo comprobar en sus propias carnes los obstáculos a los que se habían referido los padres Prado y Ribera. Además del peligro de las navegaciones, el visitador hacía referencia a dos

⁸⁶ Raymundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 26 de junio de 1597, ARSI, Phillip. 9, f. 316r.

⁸⁷ Juan de Ribera a Claudio Acquaviva, Manila, 10 de julio de 1597, ARSI, Phillip. 9, f. 329r.

problemas: el clima del archipiélago filipino era muy duro, debido al calor y la humedad extremas, que llevaban asociada la presencia de animales que representaban un incordio y un peligro para la propia salud de los misioneros. Por otro lado, la alternativa a las navegaciones era obviamente andar por tierra, pero esta opción no era mucho más cómoda ni segura. Los caminos eran tan poco practicables que no se podían transitar a caballo, por lo que había que cubrir las considerables distancias entre la población dispersa a pie:

“El temple desta tierra es en demasía caliente y congoxoso ay muchos mosquitos y savandijas ponçoñosas, culebras tan grandes como muy gruesas bigas, bívoras que aunque pequeñas son tan ponsoñozas que pocos de los que pican escapan, gran suma de cocodrilos que acá llaman caymanes o buayas que comen mucha gente en algunas doctrinas. Es todo navegar con peligros ordenarios en los que se anda por tierra es siempre a pie porque hasta agora no ay cavalgaduras en las yslas de Pintados y aunque las uviera son tan ásperos en parte los caminos que no es posible andarse a cavallo porque es menester yr trepando y en donde son llanos son tantos los lodos en especial en tiempo de aguas que es lo más del año, que atollarían los cavallos sin poder andar y a los nuestros les es forzoso caminar descalços”.⁸⁸

Pese a estas opiniones que nos trasladan una imagen de una dureza extrema, lo cierto es que también hubo alguna opinión contraria. Ya hemos visto cómo el padre Pedro Chirino alababa las islas Filipinas en su crónica, aunque podríamos argumentar que no era más que propaganda. Sin embargo, lo cierto es que en 1601, casi al mismo tiempo que escribía el visitador Diego García, el padre Juan de Ontiñena hacía una defensa encendida y apasionada del clima de las diferentes islas que conformaban el archipiélago, y en vez de considerar la estancia en Filipinas como un suplicio o una dura prueba, se sentía afortunado y consideraba un privilegio el poder misionar allí:

“Las misiones se hazen a pie y otras navegando y las hislas todas son como un vergel texidas de arboledas de manera que ni da pena el sol ni el frío porque es la tierra templada y casi siempre es verano y los días son yguales a las noches que cierto a V.P. que si los Padres que están por allá vieran las grandezas y tesoros que ay por acá de tantas almas como cada año se convierten a dios por medio de los religiosos que por acá algunos son franciscos, dominicos y agustinos y los de la Compañía yo entiendo que con lágrimas pedirían el pasar a estas partes... [...] este es el cabo del mundo adonde ay concurso de la Yndia, Xapón, Perú, Nueva España

⁸⁸ Diego García a Claudio Acquaviva, Manila, 8 de junio de 1600, ARSI, Phillip. 10, ff. 8v-9r.

y la Gran China, y otras partes que acuden a estas partes con sus mercaderías y así abunda esta tierra de bastimento, sedas y otras muchas cosas”.⁸⁹

En el siglo XVIII, el padre Pedro Murillo Velarde incidió en su crónica sobre los peligros que la naturaleza filipina representaba para los misioneros. Para él, uno de los grandes obstáculos que los misioneros debían afrontar para llevar a cabo su labor era la insularidad, que obligaba a los jesuitas a navegar continuamente. Esto llevaba aparejados numerosos peligros, muchos de los cuales se experimentaban también en tierra, pero que en el mar se agravaban. Además de estos, existían peligros e incomodidades propios de la navegación. Actividades que en tierra eran momentos de descanso y regalo, tales como dormir, comer o pasear, en una embarcación se convertían en auténticos calvarios. Tanto era así, que el cronista calificaba los barcos como cárceles o ataúdes anchos. Además, consideraba que todos los elementos naturales –agua, aire, fuego, tierra– eran enemigos del navegante, pues cada uno representaba un peligro diferente. A todo esto había que añadir el propio clima del archipiélago, donde se producían a menudo huracanes, violentas tormentas e incluso terremotos:

“Quantos peligros, incomodidades, y trabajos se experimenten en tierra, se experimentan en el mar con un género de circunstancia, que a todos los agrava. Además de esto ay allí los trabajos propios, y peculiares de aquel elemento. Y aun lo que en tierra se toma por comodidad, y alivio cuesta allí incomodidad, y trabajo, como el dormir, el comer, el pasear. Es qualquiera embarcación una Cárzel sin grillos: pero más cerrada, que la más estrecha Cárzel. Es un ataúd ancho, en que los vivos padecen incomodidades de muerte. Qualquiera que pone el pie en una embarcación haze rostro firme à todos los elementos, que conspiran armados à destruirlo, y asustarlo. El agua, sobre que camina, el ayre, con que navega, el fuego, con que vive, y la tierra, que con tanta ansia busca, son declarados enemigos del navegante. Es el mar por antonomasia el teatro de los peligros, y ninguno, que no aya rodado sobre sus espumas puede hablar con fundamento de sus riesgos, como el ciego no puede disputar de los colores. [...] Con que estando casi todas las Misiones de esta Provincia fundadas sobre los mares, en que andan en continuo movimiento nuestros Misioneros, son las mas, ò de las mas dificiles, trabajosas, y arriesgadas, que ày en la redondèz de la tierra [...] A todo esto se añade la calidad del Pays, donde son frequentes los temblores, baguios, vracanes, truenos, rayos, y tempestades. Destemplados, y malignos los vientos, calurosa la estacion, el tiempo de aguas triste, obscuro, y porfiado, el suelo húmedo con muchas sabandijas importunas, y molestas [...] Los mares son bravos, y tan inquietos, que el continuo

⁸⁹ Juan de Ontiñena a Claudio Acquaviva, Ibabao, 2 de mayo de 1601, ARSI, Philipp. 10, ff. 47r-47v.

azotar de las olas en las playas, peñascos, y arrecifes haze vn murmullo, que asusta, aun à los que estan en tierra. Ay en aquella Costa puntas tan dificiles de montar, que à vezes tardan las Caracoas veinte, ò treinta dias en andar, lo que en tiempo favorable es cosa de media hora”.⁹⁰

5.- Al filo de la muerte. El peligro de los invasores

Si las condiciones naturales de las Filipinas, la forma de vida de los indígenas y el número y calidad de los misioneros no fueran suficientes problemas para que la Compañía pudiera desarrollar su tarea evangelizadora, había que añadir además el peligro constante en el que se encontraban tanto los misioneros como sus feligreses debido a las incursiones periódicas que realizaban los musulmanes del sur del archipiélago. Esta situación era especialmente grave en la zona de Bisayas, principalmente por dos razones: la propia cercanía de ambos territorios, y la menor presencia española en la zona, debido a la situación periférica respecto Manila, el centro neurálgico del poder español en Filipinas. Ya hemos relatado anteriormente la cronología de los enfrentamientos entre los castellanos y los musulmanes del sur, por lo que no volveremos sobre ello.⁹¹ Sin embargo, aportaremos algunos testimonios de los propios misioneros en los que se pueden sentir el miedo y la incertidumbre con que vivían ante el peligro de ser atacados y acabar cautivos o muertos.

En 1601, el padre Miguel Gómez escribía angustiado al general Acquaviva desde Cebú, el centro político de las Bisayas. Según él, corrían peligro no sólo las misiones de la Compañía en la zona, sino el propio territorio. Además, temía por la vida de los misioneros, debido a que los enemigos provenientes de las Molucas y de Mindanao –todos ellos musulmanes–, acechaban en los mares circundantes. Los rumores de una gran flota tomaban cuerpo, y el peligro se consideraba inminente. Los medios con que contaban las autoridades del archipiélago para hacer frente a un posible ataque eran insuficientes, aunque reconocía el padre Gómez que en los centros de población donde estaban los españoles no corrían peligro. La solución, sin duda, era organizar una defensa más efectiva:

“También me pareció avisar a v. Paternidad como estas provincias de Pintados están a peligro de perderse y los nuestros de ser muertos de los enemigos terrenates, malucos y mindanaos que están victoriosos y insolentes. Y después de aver escrito lo de arriba vino oy nueva que ya avía llegado su armada y que tren dozientos

⁹⁰ Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, nn. 385-386.

⁹¹ Vid. *supra*, pp. 88-97 y 241-245.

navíos que llaman caracoas en que vendrán mucho millares dellos, la nueva no es del todo cierta pero no se duda sino que si no an venido vendrán como el año pasado, por tener ya su armada a punto, y en los nuestros digo los españoles no ay tanta fuerça que lo puedan assegurar todo sino les imbian más socorro. El señor lo remedie. Los nuestros corren riesgo que están en los pueblos de los indios que por aquí donde ay buen número de españoles no ay tanto peligro aunque no carecemos dél.dízese que para este año que viene sin falta se hará de nuestra parte una gruessa armada contra ellos y para assegurar del todo la tierra. Si no se hiziesse creo se perderá esta tierra”.⁹²

Por su parte, el padre Mateo Sánchez escribía en 1603 desde Carigara, en la isla de Leyte, cómo el peligro de estos piratas y esclavistas ya venía de algunos años atrás, y cada año se acrecentaba: “esta tierra avrá siete u ocho años es infestadíssima de enemigos, y cada año más”. En el momento al que se refería, las misiones de la Compañía no habían sufrido mucho, ya que no se habían llevado apenas cautivos, como sí había ocurrido en otros territorios administrados por los frailes agustinos y franciscanos. Sin embargo, seguían teniendo el miedo metido en el cuerpo, ya que habían sufrido pérdidas materiales: “a avido muchos sobresaltos y temores y aver de andar escondidos los padres y escondido todo el hato y ornamentos de las iglesias perdiéndose de las cosas buena parte y hurtándose otra que es consiguiente a estas mudanças y escondimientos”. A diferencia de su correligionario Miguel Gómez, el padre Sánchez tenía escasa confianza en las autoridades españolas, ya que hasta el momento se habían mostrado incapaces frente a un enemigo que aplicaba tácticas de ataque relámpago, por lo que depositaba toda su fe en Dios:

“Los enemigos con quien lo an es gente muy suelta y libre que ni an menester matalotajes ni los llevan sino los mismos reman y los mismos pelean y comen lo que hallan por las plaias donde surgen y sus navíos son muy ligeros y aproados de una vanda y de otra de suerte que quando el español sale tras ellos como va muy cargado de bastimentos nunca le puede dar alcance y así an salido siempre en vano todas las salidas que contra el an hecho de manera que si nuestro señor no pone remedio con su misericordia y poder infinito esta tierra estará por mucho tiempo inquieta y desasosegada”.⁹³

Durante el primer lustro del siglo XVII, las incursiones de los musulmanes se recrudecieron, hasta que el gobernador don Pedro Bravo de Acuña decidió establecer la paz,

⁹² Miguel Gómez a Claudio Acquaviva, Cebú, 29 de abril de 1601, ARSI, Philipp. 14, f. 26v.

⁹³ Mateo Sánchez a Claudio Acquaviva, Carigara, 12 de abril de 1603, ARSI, Phillip. 10, f. 104r.

para lo cual envió como embajador al padre Melchor Hurtado. Sin embargo, en 1608 los ataques se reanudaron con virulencia. Prueba de ello son los testimonios de los misioneros jesuitas datados en ese mismo año. Los padres Cristóbal Jiménez, Fabricio Sarsali, Domingo Bilancio y Melchor Hurtado escribieron a Roma advirtiendo del gran peligro que corrían las misiones, y narrando desconsolados los estragos que padecían tanto los misioneros como sus feligreses. El primero explicaba cómo los mindanaos habían capturado a mucha gente y destrozado casas e iglesias, lo que les había obligado a huir: “Poco meses ha hicieron grande estrago en estas doctrinas desta isla los enemigos mindanaos captivando mucha gente y quemando casas y iglesias nuestras, y así nos fue forçoso recogerlos a los montes donde estuvimos algunos días hasta que pasó la borrasca”.⁹⁴ Por su parte, el padre Sarsali se lamentaba no sólo del coste material y humano que tenían las incursiones de los musulmanes, sino de cómo los estragos que causaban dificultaban que los indígenas quisieran volver a vivir concentrados en pueblos cercanos a la costa, donde eran más vulnerables: “Gran daño nos hazen esos inimigos pues nos cauptivan los christianos que tanto sudor nos cuestan, nos hurtan nuestra pobreza, nos queman las casas, iglesias y pueblos, que para reducir después a que vivan en comunidad los que queden es menester Dios y aiuda”.⁹⁵

Pero los misioneros jesuitas no se conformaron con ser víctimas propiciatorias, y algunos plantearon defenderse frente a las agresiones. Según relataba el padre Domingo Bilancio, en la residencia de Carigara, en la isla de Leyte, los indios se organizaron junto a los misioneros y algún español, lo que minimizó los daños que los incursores causaron:

“Súpose unos seys días antes que venían enemigos, juntaron gente para la defensa, y un español que avía cobrado y tenía el tributo embarcado para irse a Otón, fue de parecer que la gente hiziese rostro en la playa, y al padre Rector le pareció bien, y el hermano Domingo Alonso. Pero el padre Luys [Gómez] con el hermano Alonso Gómez eran de parecer que no peleasen en la playa, según me an dicho, sino que hiziesen emboscadas en los caminos que era más seguro, y ordinario, y los indios lo deseavan. Estava pues la gente en la playa, y en acometiendo los enemigos, huyó la gente, pero fue el Señor servido que no cogieron sino 30 y dessos se escaparon después unos cinco”.⁹⁶

Sin embargo, pese a este episodio de valentía, lo cierto es que el año 1608 fue crítico y, aunque el temporal acabó pasando, la situación fue extrema. En palabras del padre Melchor Hurtado, conocedor de la realidad de Mindanao, en ese momento estaban “las islas en el

⁹⁴ Cristóbal Jiménez a Claudio Acquaviva, Dagami, 8 de marzo de 1608, ARSI, Philipp. 14, f. 41r.

⁹⁵ Fabricio Sarsali a Claudio Acquaviva, Leyte, 20 de marzo de 1608, ARSI, Philipp. 14, ff. 42r.

⁹⁶ Domingo Bilancio a Claudio Acquaviva, Alangalang, 24 de abril de 1608, ARSI, Phillip. 10, f. 235r.

mayor riesgo que nunca an estado, y consiguientemente a la christiandad y ministros que la doctrinan”.⁹⁷ A mediados de siglo, el padre Alcina también opinó sobre este tema, destacando la vileza de los enemigos musulmanes, que no sólo cautivaban y mataban a los bisayas y a los misioneros, sino que arrasaban pueblos y cosechas

“Una de las cosas que haze más pesado y trabajoso, este ministerio bisayas, es el enemigo, que todos los años viene por acá, y son tres diferencias. Mindanaos, Joloes, y camucones: estos últimos son más Rateros y viles, pero más perjudiciales porque vienen sólo a robar en navichuelos pequeños, y en mucha cantidad, y apenas ay rincón donde no se metan, ni pueblo que no asoleen; que los otros dos aunque hazen maiores daños quando salen, por venir con más fuerza de Armas, que es gente más belicosa, con todo no son tan ordinarios, como los dichos, que apenas faltan de por acá, y no ay año, que no lleven muchos cautivos, y estamos todos los Padres Ministros a peligro grande de ser cojidos, y muertos; que estos por su pusilanimidad y covardía, nunca llevan vivo a ningún Español o Padre sino que los matan: los otros los cautivan por el Rescate; pero en lo demás, lo llevan todo a fuego y a sangre, quemando Iglesias, y Pueblos, y talando palmares, y quanto ay de provecho: lo qual no hazen los Camucones, sino que lo dejan todo en su ser, por no deshazer los nidos y cojer los pájaros otra vez en ellos, quando estén desapercibidos; es un sobresalto tan grande estee, y casi continuo, que quando en lo demás tuvieran toda abundancia y comodidad los Ministros bisayas (que no la tienen) esto era sobrada sobrecarga”.⁹⁸

Por último, el cronista Pedro Murillo Velarde también advertía de este peligro cuando explicaba las dificultades que sufrían los misioneros en Filipinas. Además de muchos otros inconvenientes, los jesuitas vivían con la constante amenazada de los ataques de los musulmanes, que el propio padre había visto en primera persona. Misioneros y feligreses se veían obligados a huir al monte, donde pasaban grandes penurias: “el continuo susto de invasiones de Moros, de cuya bárbara inhumana crueldad, solo se aseguran, huyendo à los montes entre espinas, bosques, lodazales, y despeñaderos. En la Costa desde Yligan à Samboangan, vi quemadas con gran dolor, varias Iglesias, y Pueblos. Los Ministros se vieron en grandísimo riesgo de ser cautivos, ò muertos, y en la fuga padecieron indecibles trabajos”.⁹⁹

⁹⁷ Melchor Hurtado a Claudio Acquaviva, Manila, 4 de julio de 1608, ARSI, Phillip. 10, f. 270v.

⁹⁸ Francisco Ignacio Alcina a Juan Marín, desde Pintados, 24 de junio de 1660, ARSI, Phillip. 12, f. 4v.

⁹⁹ Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, n. 388.

6.- Las duras condiciones de vida materiales y espirituales

Hemos visto hasta ahora algunas de las dificultades que destacaron los misioneros de Filipinas. Pero no son las últimas. Dos autores se tomaron la molestia de escribir largamente sobre los inconvenientes que tenía vivir y misionar en el archipiélago filipino. Ambos fueron cronistas de la Compañía en Filipinas, y ya nos hemos referido a ellos y a algunas de sus valoraciones anteriormente. Se trata de los padres Francisco Ignacio Alcina y Pedro Murillo Velarde.

En 1660, el padre Francisco Ignacio Alcina, autor de la *Historia de las islas y los indios de Bisayas*, escribió una larga misiva al padre Juan Marín sobre el estado de las misiones jesuitas en las Bisayas, donde llevaba más de treinta años como misionero. En doce folios de apretada escritura, Alcina repasaba minuciosamente múltiples aspectos de dichas misiones, tanto en el plano espiritual como material (organización, financiación, condiciones de vida...). Algunas de estas cuestiones ya las hemos expuesto en otros apartados, por lo que en esta ocasión nos centraremos en el resto de temas que abordaba.

En primer lugar, el padre Alcina repasaba la organización existente en Bisayas y la forma de trabajar de los jesuitas. En ambas cuestiones era crítico, como ya hemos visto, destacando los inconvenientes para los indígenas y para los propios misioneros. Una vez expuestas estas cuestiones que afectaban a la salud espiritual de misioneros y feligreses, pasaba a analizar las cuestiones materiales que afectaban a las misiones de Bisayas. Lo primero de lo que se quejaba era del estado de abandono en el que se encontraban aquellas misiones. Las autoridades eclesiásticas no habían pasado por allí en casi tres décadas. Los superiores de la Compañía, por su parte, no realizaban la visita periódica, debido a las dificultades existentes y a las que ya nos hemos referido, pero también por una falta de voluntad, por lo que los misioneros se encontraban solos ante una tarea titánica, que requería toda su energía:

“Obispo en 26 años ha que estoy entre estos naturales nunca a venido ni ha avido confirmassiones ni en algunos antes. Nuestros padres Provinciales, ni pueden, ni quieren visitarlo todo; por la distancia, y difficultad de mares, y caminos, peligros de enemigos y tempestades, etc., con que está todo esto sólo a la misericordia de Dios, y a la vigilancia y cuidado de un pobre Ministro, cuio cuidado aunque sea mucho, es siempre poco; cuia providencia corta, y cuios hombros aunque fueran de Atlantes, imposibles a tanto peso; y por decirlo en breve, toda la fee, y buenas costumbres, christiandad y Religión para con Dios, y Policía y trato humano para

con los hermanos depende del ministro sólo, mire VR quam pocos abrá que puedan, y cumplan con tanto y quán difficil es acudir a todo”.¹⁰⁰

Este abandono casi absoluto del que se quejaba el padre Alcina se veía agravado por las penurias materiales que sufrían los misioneros. Según las leyes dadas por la Corona, los misioneros recibían un estipendio anual por cada 500 tributos de 100 pesos y 100 fanegas de arroz, que debían utilizar para mantenerse. Esto no era suficiente, ya que además de los misioneros había que mantener a muchas más personas: los padres acostumbraban a llevar cuatro compañeros, “que los dos sirven de cozineros y los dos de sacristanes”, además de un séquito de indios que servían para empleos múltiples: portadores cuando se viajaba por tierra, bogadores cuando se viajaba en embarcaciones de remo... En esto era en lo que se gastaba la mayor parte del estipendio. En estos continuos viajes, lo habitual era comer arroz, que era el alimento más abundante producido en el archipiélago filipino, habitualmente poco elaborado, “cozido con agua sola sin sal ni otro condumio”. El padre Alcina se quejaba de este alimento, y confesaba que él nunca se había podido acostumbrar a comerlo así, pero sí “como se usa en Valencia gisado [sic]”. Además, con arroz se elaboraban unos bollos que se asaban y eran “el pan ordinario de los ministros de Bisayas”. Aparte del cereal, los misioneros disponían de carne, aunque no demasiado variada: cerdo (ya fuera doméstico o salvaje) y gallinas, que compraban a los indios. Sin embargo, estos productos no se encontraban siempre disponibles, por lo que “lo común es comer puerco salado, y a la noche comen pescado muchos que se halla con más facilidad”. En resumen, el padre Alcina se quejaba de que los misioneros apenas si podían comer lo suficiente, y avisaba a su interlocutor que “esté VR cierto que a los más de los Padres les falta comúnmente el condumio, porque por el continuo movimiento no los pueden criar en sus casas; por la flojedad de los indios, no los tienen todos, sino los menos; por la distancia, no llegan a tiempo; y si el Ministro se descuida, se halla sin qué comer no pocas veces”.¹⁰¹

Por si las privaciones alimentarias no fueran suficientes, el padre Alcina llamaba la atención sobre la dramática situación que vivían los misioneros de Bisayas en caso de enfermar. La escasez de médicos y medicinas –en ocasiones incluso inexistencia– provocaba que si la dolencia era grave, no hubiera posibilidad de curación y, muchas veces, ni siquiera consuelo espiritual, ya que como hemos visto anteriormente, los padres vivían aislados y por lo tanto no podían esperar que otro compañero les administrara los sacramentos:

¹⁰⁰ Francisco Ignacio Alcina a Juan Marín, desde Pintados, 24 de junio de 1660, ARSI, Phillip. 12, f. 2r.

¹⁰¹ *Ibid.*, ff. 3r-3v.

“Pues que quando ay enfermedad de consideración no ay más remedios que los divinos, que acá ni ay médicos ni medicinas: que si el achaque aprieta de repente, como suele comúnmente, no ay sino morir sin sacramentos ni ayuda alguna humana (que la divina nunca falta), pero como hombres hechamos (sic) menos ésta, y esto de morir sin consuelo humano, aunque nos lo enseñó Christo desamparado en la cruz, con dificultad se aprenden, y nadie pienso lo apetece ni lo quisiera jamás”.¹⁰²

Tras describir estas pensosas condiciones de vida, el padre Ignacio Alcina se quejaba amargamente de que, pese a todo, los jesuitas que trabajaban en la zona de tagalos criticaban a los de Bisayas y los acusaban de vivir regaladamente. Sin embargo, el autor consideraba que eran precisamente aquéllos los que llevaban una vida privilegiada en comparación con éstos, y que hablaban sin tener conocimiento directo de la realidad:

“De aquí colligerá VR la verdad de lo que algunos notan y escriben a Roma diziendo que los Padres de Bisayas se regalan (esto ninguno que sepa qué cosa es Bisayas ni aya ido ministro acá lo dize ni puede dezir). Dízenlo los de tagalos que tienen de situado cada semana, tantas gallinas tantos pollos, y tanto de pescado, y al mes tantos puercos, [...] y viven en sus Pueblos de asiento sin moverse de acá para allá, están cerca de Manila de donde se pueden provechar de todo (que allá es sólo donde se alla todo) tienen el pan seguro de trigo, que pocas vezes les falta, y todos los demás regalos que quisieren”.¹⁰³

Frente a esta supuesta situación de bonanza y abundancia que tenían los misioneros que vivían en la zona de tagalos, el padre Alcina volvía a contraponer la escasez de recursos de las misiones y los misioneros de Bisayas. Sin embargo, puntualizaba que no faltaba lo necesario para mantenerse, aunque en general se vivía con lo justo y no sobraba de nada. Según él, la imagen que se tenía de estas misiones era equivocada, y se debía al hecho de que sólo se miraba a las cabeceras, donde los rectores acumulaban los estipendios recibidos para después repartirlos entre los misioneros:

“Acá estamos 100 y más leguas de Manila, aun para las missas tal vez falta el trigo para las ostias, y el vino; biscocho viene de quando en quando y muchas vezes se pierde en el camino, y así lo más del año se pasa sin él y sin los demás regalos de que allá abundan. No digo que falte acá lo necesario para el sustento que no falta, sino al que se diese caída mucho, y ay suficientemente lo necesario; pero es cierto, que no el Regalo y Abundancia que algunos escriben, mal advertidos, que porque ven en algunas cabezeras donde se junta todo, alguna abundancia y prevensión, y

¹⁰² *Ibíd.*, f. 5r.

¹⁰³ *Ibíd.*, f. 3v.

más si el superior es económico, piensan es así en todas partes quando no pocas veces a muchos les falta aun lo muy necessario y comúnmente nunca sobra”.¹⁰⁴

Otra de las críticas que los padres de la zona de tagalos hacían a los de Bisayas era que éstos se dedicaban al comercio, lo que molestaba especialmente al padre Alcina, que acusaba a quienes opinaban así de no conocer la realidad. Ciertamente, en las Bisayas los jesuitas compraban y vendían productos, pero lo hacían para poder mantenerse mejor. Alcina apuntaba ácidamente que allí tenían que comprar lo que a los de la otra región les regalaban. Por otro lado, estas ventas tenían un objetivo noble: se enviaban a Manila ciertos productos muy baratos en Bisayas que allí se vendían por un precio mayor, por lo que se obtenía un beneficio para el bien común de la Provincia.¹⁰⁵

Así pues, ante todas estas críticas, Alcina estallaba contra los padres de tagalos, acusándoles de que pese a todas las acusaciones de buena vida, ninguno de ellos quería ir a misionar a las Bisayas, pues cerca de Manila vivían muy bien, sin tener que andar siempre de pueblo en pueblo, y con la oportunidad de poder acudir a la capital a recuperarse de cualquier “problemilla” de salud. Los de Bisayas, sin embargo, no tenían esta oportunidad, y por muy mal que estuvieran debían aguantar estoicamente: “[los padres de tagalos] con todo siempre tienen qué dezir de los Padres Bisayas, y ninguno de ellos quiere venir acá con todo esso, que tienen esto por desterradero, y allá se está hecho un pavor de cada qual en su casa, sin idas y venidas, sino a Manila en cualquier achaquillo, y acá aunque uno se muera, ha de tener paciencia”.¹⁰⁶ Por otro lado, las condiciones de vida en Bisayas eran muy duras a todos los niveles. Debido a las navegaciones continuas y al clima extremo que se vivía, que pasaba de un calor sofocante a unos chaparrones terribles, unido a la soledad y la falta de comunicación con otras personas (los indios no contaban en este aspecto), los misioneros enfermaban muy rápidamente y tenían numerosos achaques, y pocos llegaban a viejos. Los que lo hacían, además, debían seguir trabajando infatigablemente. Por ello, los misioneros de Bisayas se quejaban de que jamás tenían descanso, ni siquiera siendo mayores. Durante su vida misional, además, tenían que trabajar continuamente, ya que para los indios además de misioneros eran padres, médicos, jueces, mediadores... Esta vida de continuo trabajo y cargas morales y espirituales les llevaba a situaciones extremas, que les hacía perder la salud y tener achaques permanentes:

¹⁰⁴ *Ibíd.*

¹⁰⁵ *Ibíd.*, f. 4r.

¹⁰⁶ *Ibíd.*, f. 4v.

“Con tantas navegaciones, y tan continuas, con malos tiempos, borrascas, aguazeros, soles, peligros en todas partes, soledad y falta del humano comercio y trato; son muchos los achaques, y enfermedades que se contraen, y éstas muy ordinarias; pocos hay de estos ministros que lleguen a viejos, y los que llegan por falta de alivio de estos trabajos, y algún descanso después de muchos años, mueren por esto, y los más de repente, y así es queja común, y de que se lastiman todos los operarios bisayas, de que no ay alivio, ni descanso aun para el más viejo, y achacoso; sino que toda la vida es de una manera, y siempre remando sin cesar, y como según tengo dicho todo quanto ay por acá depende del Ministro, es menester un celo grandísimo y un cuydado incansable, y si el Ministro no les haze venir a Missa no vienen, si no cuida que traigan los enfermos a recibir los sacramentos, no lo hazen, que si el Padre no cuida de enseñar a su hijo, ni la madre de guardar a su hija, a todos les dejan vivir como quieren, y así el Ministro a de suplir el descuido de los padres, ha de ser Médico en sus enfermedades, Juez en sus pleitos, Medianero en sus diferencias, en sus necesidades alivio, en las opresiones de los españoles y poderosos amparo, del chico al grande, del moço al viejo ha de cuidar siempre de todos y de todo, y en no lo haziendo no ay nada, pues qué atención no se acaba, qué fuerzas no se consumen, qué salud no se pierde y qué achaque no se contrahe, y que esto aya de ser siempre así, asta la muerte, es caso duro, y que lo dejo a la mejor consideración que lo piense”.¹⁰⁷

Estas condiciones de vida tan duras en el plano material y espiritual provocaron algunas caídas de misioneros, que fueron expulsados por causas diversas, ya fuera porque su carácter melancólico se veía agravado por la soledad, porque no podían soportar la vida errante que llevaban o porque las tentaciones existentes podían con su virtud, que no era del todo sólida. Para evitar estas circunstancias, el padre Alcina proponía algunas soluciones. En primer lugar, a los misioneros que llevaran mucho tiempo en su tarea y envejecieran en el desempeño de su trabajo se les debería permitir retirarse en sus últimos años para poder encontrar descanso –temporal y espiritual– y poder morir en paz tras toda una vida dedicada a la evangelización. En Nueva España los padres apenas si tenían que trabajar diez años en las misiones, mientras que en Filipinas había algunos padres que dedicaban veinticinco o treinta años de su vida a vivir entre los indígenas para avanzar en su evangelización. Una de las causas principales de que esto no se llevara a cabo era, según Alcina, que los superiores no habían sido misioneros en Bisayas ni habían padecido todas aquellas privaciones, por lo que no conocían de primera mano la dureza del ministerio y el desgaste al que se veían sometidos los jesuitas allí destinados:

¹⁰⁷ *Ibíd.*, 4v-5r.

“Que se disponga eficazmente que a los padres ministros y que han trabajado en este Ministerio muchos años se les dé a la vejez lugar y tiempo de algún descanso temporal, y alivio de estos trabajos, así para la conservación de la salud, como para que se aparejen con algún alivio y descanso para morir, que cierto no se puede negar, sino que es causa de mucho desconsuelo en los que mueren, y en los que quedan ver que en esta Provincia no hay alivio alguno en toda la vida, y que de la mesma manera ha de trabajar uno al cabo de 30 y 40 años de Ministerio, que el primero que comenzó en él, que el viejo cano, achacoso y cansado, no tenga más alivio que el moço que comienza apenas. En la Provincia de México y pienso será en el Pirú lo mesmo, con diez años de misiones se contentan los superiores, sin obligar a más al que los cumplió, acá en esta por ser menos no bastarán 25 o 30 tantos más. Mucha causa del poco alivio que se da a los misioneros es que como los que son superiores mayores ut plurimum no lo han sido ni padecido lo que ellos, no hacen el debido aprecio, qué diferente lo hicieran si lo hubieran pasado y padecido ellos [...]”¹⁰⁸

Pero éste no era el único remedio que proponía el padre Fracisco Ignacio Alcina, sino que hacía una propuesta muy interesante que, según él, podía tener múltiples beneficios. Proponía establecer un número máximo de años que los misioneros pudieran estar en Bisayas (él hablaba de treinta) y, una vez cumplido este periodo, si alguno de ellos no quería seguir en su cometido, fuera relevado de sus funciones y se pudiera retirar. Si se superaba este tiempo, lo ideal sería que el misionero anciano fuera destinado a una de las cabeceras, donde no tuviera que visitar otros pueblos, y donde pudiera ser atendido con facilidad en caso de necesidad. Finalmente, pedía que los nuevos misioneros no fueran enviados solos a las misiones, sino que permanecieran por lo menos un año con un ministro más antiguo. Esto tenía dos ventajas: por una parte, el anciano no estaría solo y tendría alguien que le ayudase y le cuidase; por otro lado, el novato aprendería con un guía experimentado la manera de vivir y trabajar en Bisayas:

“Los medios que puede aver del alivio de estos misioneros antiguos son estos, que en llegando a los años de ministerio que pareziere justo que quando mucho podía ser asta 29 o 30, pues para más ni las fuerzas bastan ni el tesón que es necessario grandíssimo para este ministerio, que no se obligue al que no gustare de estar más en él, y si durase más que sea cerca de las cabezeras en un pueblo sin obligarles a vissitar otros donde puedan ser con facilidad acudidos in omni evento para lo temporal y espiritual con facilidad y brevedad; y si se executase de que ningún Padre nuevo fuese imbiado sólo a los Pueblos sin aver estado un año con

¹⁰⁸ *Ibíd.*, ff. 9r-9v.

algún ministro antiguo, pues los mui antiguos son pocos con esso tendrían a un nuevo que les aiudase y acudiese, y se harían dos grandes bienes, que el nuevo aprendería el modo de vivir por acá, y de administrar, y el viejo tendría aquella aiuda para omni evento”.¹⁰⁹

Al parecer, la cuestión de retirar a los ministros veteranos de Bisayas ya había sido discutida en alguna ocasión anterior, y se ponían excusas para no mandarlos a Manila, como por ejemplo que allí se juntaban jesuitas de todas las edades (novicios, estudiantes, padres jóvenes...) y que los ancianos no podrían seguir su ritmo de vida. Por otro lado, se alegaba también que los ministros de Bisayas no conocían el tagalo, por lo que enviarlos a la capital ya de mayores sería improductivo. Sin embargo, el padre Alcina argumentaba que las lenguas no eran tan distintas, y sabiendo el Bisaya se podía aprender el tagalo muy fácilmente, por lo que esto no era ningún inconveniente. Así pues, Alcina proponía que no era necesario que los veteranos se retiraran en el Colegio de Manila, sino en alguno de los pueblos cercanos. Para reforzar su argumento, recordaba que el resto de las órdenes religiosas de Filipinas trabajaban de esta manera:

“Que ya que los dichos viejos no estén en el collegio de Manila, que se les dé una de las casas cerca al dicho collegio, como son San Miguel, Santa Cruz, San Pedro, Taytai, y qualquiera pueblo de los tagalos, pues no es razón que los tagalos estén siempre en continuo descanso y a mano para la enfermedad y ocurrencias temporales, y espirituales, y los Padres bisayas lejos y apartados, siendo tanto mayor su trabajo [...] y fuera mui puesto en Razón que se hiziera y las demás Religiones lo executan así, traiendo los viejos y cansados del Ministerio a las casas cerca de Manila”.¹¹⁰

Seguramente, el padre Alcina ya tenía el plan muy meditado, pues proponía como lugar ideal de retiro la villa de san Pedro Makati, donde se podrían retirar a descansar unos pocos ancianos. Además, se podría aprovechar su amplia experiencia y nombrar un par de consultores de la Provincia, que podrían dar su opinión en las cuestiones relativas a las Bisayas, que tan bien conocían. Habitualmente, las decisiones las tomaban los padres de la zona de tagalos, que tenían un gran desconocimiento del trabajo de sus hermanos de orden en el sur:

¹⁰⁹ *Ibíd.*, f. 9v.

¹¹⁰ *Ibíd.*

“En el Río de Manila poco más de una legua de dicha ciudad está la casa de san Pedro, y Noviciado; tiene renta de tierras y estancia de las más bien puestas de la Provincia. En este puesto estuvieran muy bien descansando dos o tres o más, si los hubiese operarios viejos y cansados, estarían cerca de Manila para ser llamados y consultados, y de ellos se podrían señalar un par por consultores de Provincias Ministros bisayas que sabrían dar mejor consejo en las cosas occurrentes de estas misiones que los de allá, que tienen poca o ninguna experiencia de esto y casi siempre son de por allá los consultores y Provinciales, cosa que pide atención y reparo”.¹¹¹

Finalmente, el padre Francisco Ignacio Alcina proponía una medida para eliminar las diferencias entre los ministros de las zonas de tagalos y de bisayas. Según él, lo ideal sería que todos los jesuitas de Filipinas, independientemente de cuál fuera su destino final, misionaran durante unos diez años en las Bisayas, ya que allí experimentarían las dificultades de la evangelización mucho más que en la zona de tagalos. De esta manera, los esfuerzos se dividirían, pues al fin y al cabo, recordaba, todos formaban parte de la misma provincia y trabajaban con el mismo objetivo:

“Si se ordenase que todos los Ministros aunque ayan de ser de Tagalos después, estuviesen por lo menos diez o doce años en Bisayas, ni los de Tagalos estarían tan descansados y asidos a aquello, ni los bisayas remando siempre y trabajando sin alivios. Todos venimos a un fin, todos hacemos una Provincia y Pequeña, los unos siempre en el labor, los otros siempre en el descanso, los de acá expuestos a los peligros dichos, allá tan fuera de ellos que si no es una visita de Marinduque que tiene algo de lo de acá, las demás están todas en el quarto de la salud, y a mano del remedio en la enfermedad: con esso se pesaría la sangre, y el trabajo se dividiría”.¹¹²

Casi un siglo después del padre Francisco Ignacio Alcina, el cronista Pedro Murillo Velarde dio su particular visión de lo que significaba ser misionero jesuita en las islas Filipinas, donde compendaba muchas de las quejas que ya habían descrito anteriormente sus compañeros de religión, y que hemos tratado en apartados anteriores. Pero la visión de Murillo Velarde era ambivalente. Primero ofrecía una descripción muy benévola de la tarea de los jesuitas, que ejercitaban toda clase de virtudes y preceptos cristianos, e intentaban ser una imitación de la vida de Cristo y de los apóstoles, en especial de san Francisco Javier. Sin embargo, acababa poniendo el contrapunto enumerando los inconvenientes que tenía la vida

¹¹¹ *Ibíd.*, f. 10r.

¹¹² *Ibíd.*, f. 10v.

misionera, tales como la soledad, las enfermedades corporales y espirituales, o los incordios de los indígenas:

“La vida de un Misionero, que cumple con su vocación, es un continuo ejercicio de muchas virtudes, y obras de misericordia. Es una imitación de la vida de Christo, y de los Santos Apóstoles, y en especial de nuestro Apóstol del Oriente, en una práctica de obras altas, excelentes, y meritorias. El Misionero enseña la doctrina Christiana, anuncia el Evangelio de N. Redemptor, declara la Ley Santa de Dios, y los Mysterios de nuestra Santa Fe. Bautiza, confiesa, y administra los Sacramentos. Ayuda à los moribundos en el trance peligroso de la muerte, entierra à los muertos. Asiste à los Indios en sus necesidades de cuerpo, y alma, socorre à los pobres, dà de comer al hambriento, dà de vestir al desnudo, hospeda al peregrino, consuela à los tristes, visita à los enfermos, y muchas vezes los cura; enseña al que no sabe, dà buen consejo al que lo necesita, dà buen exemplo, para que lo imiten, corrige al que yerra, quita escándalos, ataja pecados, compone enemistades, ofrece el Sacrificio de la Misa, y casi siempre está rogando à Dios, por vivos, y difuntos, y promoviendo el culto de Dios, y devoción de sus Santos, en especial de María Santísima, en sus Rosarios, y Congregaciones. Esto es, lo que haze, y no es menos, lo que padece en la segregación del mundo, y sus noticias, en la soledad del Pueblo, en el desamparo de todo consuelo, en las necesidades de mil cosas, en la miseria de estas gentes, en los achaques del cuerpo, y alma, y en las impertinencias de los Indios, que unas nacen de malicia, y otras de cortedad”.¹¹³

A estos inconvenientes se sumaba una circunstancia que ya había denunciado el padre Francisco Ignacio Alcina casi un siglo antes: la dificultad de acceder a remedios para sus enfermedades. Si un misionero enfermaba, el acceso a un médico o una botica era casi imposible, por lo que debía recurrir en última instancia a los curanderos indígenas, que contaba con recursos limitados. Si la enfermedad era más grave, los misioneros que no residían cerca de Manila debían acudir a Cebú, y en última instancia a la propia capital. De todas maneras, fuera como fuese, en ningún sitio sobraban médicos realmente preparados:

“Si enferma el Misionero, no tiene Médico, ni botica, à que acudir, y todo el recurso es à un Indio Curandero, que aplica algunas yerbas, y en breve se le acaban todas las recetas. Si aprieta la enfermedad, es preciso ir à Zebù, à donde se navegan treinta, ò quarenta leguas con la contingencia de no encontrar un sangrador. Si es necesaria cura radical, no ay otro remedio, sino navegar ciento, ò docientas leguas à Manila, donde tampoco sobran los Galenos”.¹¹⁴

¹¹³ Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, n. 294.

¹¹⁴ *Ibíd.*, n. 387.

Finalmente, el padre Murillo Velarde hacía referencia a una circunstancia que consideraba peculiar de Filipinas: la variedad de oficios que debían ejercer los misioneros allí destinados. En el resto de provincias de la Compañía, los jesuitas tenían sus funciones bien delimitadas. Sin embargo, en el archipiélago la mayoría de los miembros del Instituto realizaban una multitud de tareas muy heterogéneas. El hecho de que los religiosos fueran muchas veces los únicos españoles que veían los indígenas durante largos periodos de tiempo los convertía en los representantes de la autoridad colonial. Además, eran su único recurso en muchos ámbitos de la vida, incluidos la sanidad y la educación: “La variedad de oficios, que ha de ejercer el Ministro, es tanta, que ha de ser Predicador, Doctrinero, Confesor, componedor, y árbitro de sus pleytecillos, médico, y boticario, para curarlos en sus enfermedades, Maestro de escuela, y de música, arquitecto, Alarife, y un todo para todo”.¹¹⁵ Pero esta variedad de oficios no se daba únicamente en lugares aislados. Incluso en Manila, donde los jesuitas ocupaban cátedras y otorgaban grados universitarios, los miembros de la Compañía no se podían limitar a una sola tarea, aunque ésta fuera tan especializada como la docencia universitaria. Al fin y al cabo, recordaba el cronista, la ocupación principal de la Provincia eran las misiones, y del resto cada uno hacía lo que podía: “En otras partes acaso son Regiones distantes entre sí las Misiones, y las Cátedras, el Púlpito, y el Confesionario, el gobierno, y la operatura. Pero no en Philipinas, que están muy confinantes, y unidas. Todos los sugetos de esta Provincia, se ocupan en Misiones, y operatura de Indios, que es el todo de la Provincia, fuera de esto, que es el principal asunto, todos hacen todo, lo que alcanza su talento”.¹¹⁶ En este sentido, el ocupar una cátedra universitaria, que en el resto del mundo implicaba una posición de prestigio y privilegio, en Filipinas era casi un suplicio. Las condiciones naturales del país llevaban a la desidia, por lo que dedicarse al estudio era toda una hazaña. Además, como ya había insistido el padre Murillo Velarde, ser profesor no eximía del resto de oficios, que había que desempeñar igual que cualquier hermano de orden:

“Una Cátedra en Philipinas, es una Galera honrada, y una de las fraguas de mayor prueba: tiene el trabajo, que en otras partes, y le faltan los alivios, y estímulos de otras partes. La desidia es tan connatural al Pays, que como pasión Regional se introduce por la respiración à las venas, con que inficiona todos los humores. A esta indisposición del ánimo se junta la del cuerpo. Con el calor se suda mucho, y se disipan los espíritus, se contraen mil fluxiones, dolores, y accidentes, que debilitan el estómago, la vista, y la cabeza, con que se cobra natural horror al estudio, como à

¹¹⁵ *Ibíd.*, n. 389.

¹¹⁶ *Ibíd.*, n. 635.

enemigo capital. El aura de la escuela, que en otras partes, no sólo suaviza estos sinsabores, sino que empeña con aliento à las fatigas: aquí, ò está en calma muerta, ò sopla con desmayo. A esto se añade, que el Maestro es predicador, Operario, carcelero, y quanto puede hazer”.¹¹⁷

* * *

Tal y como hemos podido comprobar, los miembros de la Compañía en Filipinas generaron un número considerable de documentación en la que relataron las dificultades que debían afrontar en el proceso de evangelización de los indígenas filipinos. Pese a que a lo largo de los casi dos siglos de permanencia de la Compañía en el archipiélago hubo unos 1.000 miembros del Instituto, las quejas sobre la escasez de efectivos fue permanente. No obstante, pese a esta supuesta cortedad de números, siempre se prefirió la calidad a la cantidad. Los rigores de las misiones filipinas eran destacados continuamente, y no todo el mundo estaba preparado para hacerles frente, por lo que era preferible pocos sujetos, pero de férrea vocación misionera. En este sentido, las crónicas oficiales ofrecieron un discurso sobre cómo debía ser el misionero perfecto en Filipinas que debía servir de guía de comportamiento para todos aquellos que llegaran al archipiélago. A diferencia de otras misiones, en Filipinas no se ensalzó la figura del mártir, sino la del individuo que trabajaba infatigablemente para extender el Evangelio, sin escatimar esfuerzos y siendo sufridor de las miserias cotidianas, que eran diversas.

En primer lugar, los indígenas eran un obstáculo para su propia evangelización. Su hábitat disperso provocaba numerosos problemas en el proceso de evangelización, ya que no se encontraban en contacto permanente con el misionero. Por otro lado, el medio natural en el que se movían evangelizadores y evangelizados también suponía un problema. El clima extremo y la insularidad del territorio afectaban a los europeos. El primer elemento minaba las fuerzas de los misioneros, por lo que debían plantear una estrategia que no comportara trabajos excesivos muy continuados. El segundo elemento, por su parte, obligaba a los jesuitas a estar permanentemente en movimiento, expuestos a los peligros de las navegaciones. Por si estas dificultades no fueran suficientes, los misioneros se encontraban en peligro de muerte o cautiverio constante. La proximidad de las Bisayas con el territorio musulmán de Mindanao y Joló hacía que las poblaciones administradas por los jesuitas fueran el objetivo de numerosas expediciones de saqueo, que tenían por objetivo hacer esclavos. Finalmente, las condiciones materiales de muchas misiones, especialmente en la zona de las Bisayas, fueron

¹¹⁷ *Ibid.*, n. 392.

denunciadas en repetidas ocasiones. La suma de todas estas circunstancias hacía que algunos llegaran a considerar las misiones Filipinas como “las más difíciles y trabajosas de la universal Compañía”.

TERCERA PARTE

*** * * * ***

LA REPRESENTACIÓN DE LA COMPAÑÍA Y SU LABOR EN FILIPINAS

Esta tercera y última parte pretende ser un acercamiento al discurso cultural elaborado por los propios jesuitas sobre la naturaleza de su acción misional en las islas. En el primer capítulo analizamos las crónicas oficiales y los cronistas de la Compañía de Jesús en Filipinas: Pedro Chirino, Francisco Colín y Pedro Murillo Velarde, todos ellos jesuitas de probada experiencia institucional y de gran formación humanística. De ellos trazamos breves biografías, y analizamos sus obras destacando en cada caso lo más importante de las mismas. Por otro lado, nos referimos brevemente a los que hemos denominado “cronistas menores”, los padres Francisco Combés y Francisco Ignacio Alcina, autores de dos crónicas parciales, dedicadas exclusivamente a Mindanao y Joló en el primer caso, y a las Bisayas en el segundo.

Los dos capítulos restantes abordan la visión que los misioneros jesuitas tuvieron de los pueblos con los que convivieron en las Filipinas. El archipiélago fue una frontera cultural que puso en contacto un elevado número de realidades diferentes: indígenas de numerosos grupos, castellanos, portugueses, chinos, japoneses, musulmanes y protestantes holandeses e ingleses. Sin embargo, los ignacianos sólo prestaron especial atención a aquellos grupos que fueron objeto potencial de su evangelización –indígenas (especialmente tagalos y bisayas) y chinos–, por lo cual sólo nos centraremos en el análisis del discurso acerca de dichos grupos, cuya imagen reflejaron mediatizados por su propia herencia cultural. En el primer caso, la imagen del nativo filipino estuvo mediatizada por una larga tradición de observación del “otro”, enriquecida por las experiencias americanas. Las imágenes del buen salvaje y del indio monstruoso se repitieron, y los misioneros tuvieron en muchas ocasiones una relación de amor-odio con sus feligreses. Por su parte, la imagen de Oriente contaba con una tradición consolidada, que había disparado la imaginación de numerosos viajeros y descubridores. Y es que el Extremo Oriente fue siempre una utopía, una meta a la cual se podía llegar desde Filipinas. Sin embargo, a la larga la imagen de los chinos, tan abundantes en archipiélago, constató que aquella imagen idílica no era cierta, lo que generó un rechazo bastante amplio hacia los mismos.

El resto de realidades –europeos, musulmanes del sur, mestizos, españoles...– no merecieron especial atención de los jesuitas en sus crónicas y sus cartas. El escaso número de menciones a estos grupos no permiten analizar ese discurso, que apenas si puede considerarse como tal, por lo que han quedado fuera de nuestro análisis.

La representación de sí mismos.

Los cronistas jesuitas de Filipinas

(siglos XVI-XVIII)

Ya desde sus inicios, la Compañía de Jesús trató de construir su propia memoria histórica. El objetivo de la misma era crearse una imagen ante la opinión pública, apoyada en la permanente exposición interesada de sus actividades. El mito de la Compañía se fundamentaba en una serie de relatos históricos, contruidos por los mismos jesuitas, para su propia autosatisfacción y para la exhibición de sus méritos ante los poderes públicos y, al mismo tiempo, ante la historia. Ninguna orden ha recurrido tanto a la historia de sí misma como instrumento publicitario. El mismo Ignacio de Loyola fue el primero que vio la necesidad de construir una memoria histórica propia de la Compañía. Con este objetivo, ordenó que los miembros de la Orden enviaran periódicamente noticias de su actividad apostólica a Roma, desde donde se mandarían a los demás correligionarios.¹ Estas relaciones, denominadas *litterae annuae* o cartas anuas, estaban destinadas tanto a la publicidad de la Orden como al mutuo conocimiento y edificación de los miembros del Instituto repartidos por las más diversas y remotas partes del orbe. Sobre todo en los territorios de misiones extraeuropeas, como recientemente descubiertos e ignorados hasta entonces, tales relaciones obligaban a sus autores a agudizar el instinto de observación para descubrir los misterios de las Indias occidentales y orientales. Esta circunstancia preparó a muchos de sus protagonistas para escribir, con frecuencia en su etapa de madurez, algunas de las primeras historias y descripciones de los lugares en los que habían desarrollado su labor de evangelización. Este esfuerzo continuado, desde la fundación hasta la supresión de la Compañía, ha resultado un eficaz instrumento para la etnografía histórica, para el estudio de las lenguas y para la formación de las ciencias geográficas y enciclopédicas modernas.

¹ Santiago Arzubialde, Jesús Corella y José M^a García Lomas (eds), *Constituciones de la Compañía de Jesús, Introducción y notas para su lectura*, Santander-Bilbao, Sal Terrae, 1993, Constituciones 673 y 676, pp. 293-296. La Segunda Congregación General, celebrada en 1565, debatió cómo la creciente Compañía de Jesús debía aplicar la norma de las Constituciones sobre hacer y distribuir informes sobre su actividad. En la siguiente Congregación General, la de 1573, se encargó al superior general Everardo Mercuriano que reexaminara el modo y publicara una *formula scribendi*, o plan práctico de los aspectos que se debían tratar en los informes que debían ser enviados al gobierno central. La primera versión de una guía (revisada posteriormente en los siglos siguientes) se imprimió en 1580 junto con otras normas. Al pasar los años, los informes que llegaban al Padre General fueron cuatrimestrales, luego semestrales, y finalmente anuales. Las cartas anuas se publicaron cada año desde 1581 hasta 1614, y desde 1650 hasta 1654. Los primeros cuatro volúmenes, *Litterae Cuadrimestres*, fueron publicados en la *Monumenta Historica Societatis Iesu* en 1894 y 1897.

Esta ingente tarea de recopilación de información en la casa profesa del Gesú se vio complementada desde el principio por una disciplinada labor de organización del archivo y por la posterior circulación impresa o manuscrita de esta documentación. El padre Juan Alfonso de Polanco, primer secretario de la Compañía, fue el encargado de esta empresa desde 1547, y posteriormente fue sucedido por el padre Antonio Possevino.² Este inmenso esfuerzo de recopilación centralizada de documentos permitió que desde fechas muy tempranas la Compañía contara con materiales que podían resumirse en compendios generales sobre la implantación y el desarrollo de la orden. Para escribir su propia historia, la Compañía siguió los modelos de la historiografía clásica grecorromana representada por autores como César, Salustio, Tito Livio y otros, que sirvieron como referentes en los preceptos de la *Ratio Studiorum* de 1599.³ Los cada día más ricos archivos jesuíticos proporcionaban el material apropiado para que con aquellos modelos se presentaran los hechos según el gusto de cada siglo. Sin embargo, no toda la producción histórica escrita llegó finalmente a las prensas. Por diferentes circunstancias, muchas de estas obras permanecieron inéditas (en algunos casos hasta el siglo XIX, en otros hasta nuestros días), ya fuera porque se tratara de crónicas de carácter local o por la poca brillantez de sus autores.

Se puede considerar a Juan Alfonso de Polanco (1517-1576), uno de los primeros compañeros de san Ignacio, como el primer historiador de la Compañía de Jesús. Polanco inauguró lo que podemos considerar como una auténtica “autobiografía” del Instituto. En

² Sobre la figura y la obra de Possevino véase Giuseppe Castellani, “La vocazione alla Compagnia di Gesù del P. Antonio Possevino da una relazione inedita del medesimo”, *Archivum Historicum S.I.*, 14, 1945, pp. 102-124; John P. Donnelly, “Antonio Possevino and Jesuits of Jewish Ancestry”, *Archivum Historicum S.I.*, 55, 1986, pp. 3-32.

³ Se entiende por *Ratio Studiorum* el sistema pedagógico seguido en los colegios jesuíticos según las bases establecidas por san Ignacio en la cuarta parte de las *Constituciones*, aunque codificado tres decenios después, en 1586. Los precedentes de esta primera *Ratio et institutio studiorum* fueron varios: las diversas normas dadas por Ignacio y Laínez para la fundación de los primeros colegios, las orientaciones dadas por Ignacio y Jerónimo Nadal para el Colegio-Universidad de Mesina; diversos documentos emanados de Nadal cuando recibió el encargo de promulgar las *Constituciones* en Sicilia, España, Portugal y el Imperio; las normas y reglas redactadas por el padre Ledesma para el Colegio Romano, sobre todo en tiempos de Francisco de Borja como General; una primera *Ratio general*, para toda la Compañía, promulgada por Borja, pero limitada a las escuelas de letras humanas, obra que fue, sustancialmente, de los padres Pedro Juan Perpinyà, profesor del Colegio Romano, y de Jerónimo Nadal, y luego retocada por Ledesma. Todos estos precedentes permitieron sentar las bases de la *Ratio* de 1586, obra de una comisión plurinacional de seis miembros de los que el teólogo español Juan Azor o el humanista italiano Stefano Tucci eran los más relevantes. Este texto sufriría modificaciones en 1591 y 1596. Al respecto vid. *Monumenta Historica Societatis Iesu*, Roma, 1965-1986, el tomo V contiene los tres textos de la *Ratio Studiorum* citados: 1586, 1591 y 1599. Hay traducción española de la de 1599, por Ignacio Acebedo; Universidad de Comillas, Madrid, 1986.

Sobre los jesuitas y la historia, vid. Bernard Chédozeau, “Les jesuites et l’histoire au XVII^e siècle”, *Littératures classiques*, 30, 1977, pp. 9-20; François de Dainville, “L’enseignement de l’histoire et de la géographie et le ‘Ratio studiorum’”, en *L’éducation des jésuites (XVI^e-XVIII^e siècles)*, París, Les Editions de Minuit, 1978, pp. 427-454; Pedro de Leturia, “Contributo della Compagnia di Gesù alla formazione delle scienze storiche”, *Analecta Gregoriana*, 20, 1942, pp. 161-203; VVAA, “Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelles approches”, *Revue de synthèse, numéro spécial*, 120, 1999, pp. 241-491.

1548 compuso en castellano un *Sumario* del origen de la orden que abarca hasta 1541. A éste siguió otro en italiano que se extiende hasta 1551. Finalmente, entre 1573 y 1574, redactó el *Chronicon* latino donde, en forma de anales, relata la historia de la Compañía de Jesús desde sus orígenes hasta la muerte del fundador Ignacio de Loyola en 1556. Como primera parte de esta historia, redactó un esbozo latino de la *Vida* de Ignacio, mientras que, a modo de diario, desde 1564 hasta 1573, escribió unos *Commentariola*, que contienen datos precisos y minuciosos sobre este periodo fundacional.⁴

Pese a esta labor inicial de Polanco y el aliento del general Francisco de Borja (1565-1572) a la redacción de las historias propias de cada colegio jesuita, puede afirmarse que fue bajo el generalato de Claudio Acquaviva (1581-1615) cuando se impulsó una auténtica historia oficial de la Compañía, recogiendo las directrices anteriores.⁵ Tras la muerte de Polanco en 1576, continuó su labor el padre Niccolò Orlandini (1553-1606). Desde 1598 hasta su fallecimiento trabajó en su *Historiae Societatis Jesu Prima Pars*, que comprende la historia de la orden desde sus inicios hasta la muerte del fundador, y que no llegó a ver publicada, pues fue impresa en Roma en 1615. Para redactar su obra, el padre Orlandini se sirvió del *Chronicon* de Polanco como fuente principal. Además, gracias al apoyo del General Acquaviva consiguió que muchos de los jesuitas de edad avanzada escribiesen sus recuerdos de los tiempos de la incipiente Compañía de Jesús.

Tras la muerte de Orlandini y la continuación de su obra por parte de los padres Francesco Sacchini (1570-1625) y Mikolaj Leczycki (1574-1652), se produjo un nuevo empuje a los estudios históricos de la Compañía impulsados por el General Acquaviva. Para mejorar la cantidad y calidad de las fuentes, Acquaviva ordenó, en una carta que envió en septiembre de 1598 a todos los provinciales de la orden, que se enviasen a Roma relatos históricos de los colegios y residencias jesuitas repartidos por todo el mundo. En su misiva, ordenaba que se diera cumplida noticia de la fundación de colegios y casas, de sus fundadores y progresos, de la recepción habida entre los lugareños, de los benefactores, de los contratiempos, de los éxitos en la evangelización, y que, finalmente, se hiciera una exposición de las vidas virtuosas de los obreros de la Compañía, expresada a través de los abundantes menologios –de una o varias páginas–, que solían remitirse epistolariamente entre las provincias y Roma tras la muerte de uno de los padres, o entre las propias provincias para su

⁴ José García de Castro Valdés, *Polanco. El humanismo de los jesuitas (1517-1576)*, Bilbao-Santander-Madrid, Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas; John W. O'Malley, *Los primeros jesuitas*, Bilbao, Sal Terrae, 1995.

⁵ Este aspecto ha sido resaltado por Enrique García Hernán, *Monumenta Borgia VII (1550-1566)*, Valencia-Roma, 2009, p. 48.

lectura en los refectorios de los colegios. Como escribía Acquaviva, este trabajo era “una deuda completamente para con los nuestros, no menos para con los mayores que para con los venideros, para que no falte a aquéllos el reconocimiento a su virtud y a éstos el ejemplo”.⁶ A su muerte, la VII Congregación General de 1616 incorporó esta orden a las normas que debían seguir los provinciales, lo que permitió que las historias locales de colegios, residencias, misiones y otros establecimientos pasaran a formar parte de los archivos de la orden al servicio de su propia historia y propaganda.

La historia se convertía así en una gestora de identidad colectiva y de engarce intergeneracional entre los miembros de la Compañía. Como ha señalado Antonio Rubial para otros ámbitos coloniales, la responsabilidad de su redacción recayó en personajes de una gran cultura y de una profunda experiencia institucional de sus provincias, que fueron designados como sus cronistas oficiales.⁷ Es en este marco que acabamos de esbozar donde debemos situar la redacción de las crónicas de los jesuitas en Filipinas, la mayoría de ellas impresas durante los siglos XVII y XVIII, y que constituyen la pieza fundamental sobre la que girará el discurso cultural de la Compañía de Jesús en el archipiélago filipino.

1.- Pedro Chirino, primer cronista de la Compañía de Jesús en Filipinas

El padre Pedro Chirino fue el primer cronista jesuita de las islas Filipinas, y seguramente el más importante de todos.⁸ Nacido en Osuna (Sevilla) en 1558, Pedro Chirino ingresó en la Compañía de Jesús el 1 de febrero de 1580, ostentando ya el grado de bachiller en Derecho Canónico, que había obtenido en el Colegio de la Limpia Concepción de la

⁶ Copia de la carta en AHSIPT, Caja 62, Documento 1, Colegio Imperial.

⁷ Antonio Rubial, “La crónica religiosa: historia sagrada y conciencia colectiva”, en Raquel Chang-Rodríguez (coord.), *Historia de la literatura mexicana. La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, México, Siglo XXI, 2002, p. 347.

⁸ Manuel Ruiz Jurado, “Fr. Pedro Chirino, S.J. and Philippine Historiography”, *Philippine Studies*, 29/3-4, 1981, pp. 345-360; Ana M^a Prieto Lucena, *El contacto hispano-indígena en Filipinas según la historiografía de los siglos XVI y XVII*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1993; Jaume Górriz, “Introducción”, en Pedro Chirino, *Història de la Província de Filipines de la Companyia de Jesús, 1581-1606*; prólogo de Miquel Batllori, transcripción de Jaume Górriz, Barcelona, Ed. Pòrtic, 2000, pp. 27-38; “Pedro Chirino en la historiografía filipina: el manuscrito inédito de la *Primera Parte de la Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús*”, en M^a Dolores Elizalde Pérez-Grueso, Josep M. Fradera y Luis Alonso (eds.), *Imperios y naciones en el Pacífico. Vol. I. La formación de una colonia: Filipinas*, Madrid, CSIC, 2001, pp. 227-247; José Arcila, voz “CHIRINO, Pedro”, en Charles E. O’Neill y Joaquín M^a Domínguez (dirs.), *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico Temático*, Roma-Madrid, Institutum Historicum S.I.-Universidad Pontificia de Comillas, 2001, Tomo I, pp. 789-790.

Universidad de Osuna, fundada en 1548 por el IV Conde de Ureña.⁹ Siguió el noviciado en Montilla (Córdoba), y cursó después tres años de filosofía y dos de teología.¹⁰ Ordenado sacerdote en 1588, estuvo durante dos años encargado de misiones apostólicas en Andalucía. El 18 de septiembre de 1589 embarcó en Sanlúcar de Barrameda en la flota que debía llevar al nuevo gobernador de las islas Filipinas, Gómez Pérez Dasmariñas. La expedición arribó a Manila el 20 de junio de 1590, previo paso por Nueva España.

A su llegada a las islas, Pedro Chirino no tardó en aprender el idioma nativo tagalo, y a finales de septiembre ya fue destinado a trabajar entre los nativos. Durante sus casi cuarenta y cinco años de labor apostólica en Filipinas, el padre Chirino realizó muy diversos trabajos. Hasta 1595 estuvo destinado en las parroquias de Balayán (Batangas), Antipolo, Taytay y Tigbauan. Fue llamado entonces a Manila, donde se recibieron dos noticias de gran trascendencia: la elevación de Filipinas al estado de viceprovincia jesuítica, y la ampliación de la influencia de los jesuitas a las islas Bisayas. A continuación fue nombrado superior de la nueva residencia fundada en Cebú. En 1599, Pedro Chirino recibió el cargo de rector del Colegio de San José de Manila, en el que permaneció hasta 1602, cuando se le nombró procurador de la viceprovincia en Roma. Entre sus cometidos estaba el de intentar conseguir la constitución de Filipinas como provincia independiente de Nueva España, cosa que consiguió en 1605. Al año siguiente regresó al archipiélago filipino, donde a partir de entonces se dedicó a la enseñanza. Cuando en 1621 el Colegio de Manila fue autorizado para otorgar grados universitarios, ocupó la cátedra de derecho canónico y, más tarde, la de Sagrada Escritura. Pasó sus últimos años de vida en semiretiro, como operario en los alrededores de Manila, ciudad en la que murió el 16 de septiembre de 1635.

La obra historiográfica de Pedro Chirino se compone de dos obras fundamentales para la historia de Filipinas: la *Relación de las Islas Filipinas, y de lo que han trabajado en ellas los Padres de la Compañía de Jesús* (Roma, 1604) fue una de las primeras crónicas acerca de Filipinas, y la primera sobre la Compañía en el archipiélago. Su segunda obra, *Primera Parte de la Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús*, es una ampliación de la anterior, tanto temática como cronológicamente, aunque quedó manuscrita. No obstante, su importancia es capital, ya que sirvió de base para obras posteriores, como veremos más adelante. En este sentido, tal como indica Jaime Górriz, la *Relación* no sería más que un

⁹ Las referencias a la fecha de nacimiento del padre Chirino son diversas. Ana M^a Prieto Lucena señala el año 1543 (*El contacto hispano-indígena...*, p. 36), aunque parece más bien un error, pues la mayoría de autores coinciden en dar por buena la fecha de 1557, pese a que la partida de bautismo está fechada el lunes 15 de agosto de 1558 (Jaime Górriz, “Pedro Chirino...”, p. 228). Según los catálogos del ARSI, la fecha de nacimiento es 1558.

¹⁰ Manuel Ruiz Jurado, “Fr. Pedro Chirino...”, p. 355.

avance, con fines divulgativos, de la *Historia*, en la que se desarrollan ampliamente los contenidos de la primera.¹¹

1.1. Pedro Chirino, el José de Acosta de las Filipinas

Antes de analizar la producción historiográfica del padre Chirino, hay que tener en cuenta el contexto en el que se inscribe nuestro autor, especialmente en lo referido a algunos aspectos de la mentalidad y la formación jesuíticas de la segunda mitad del siglo XVI.¹² En este sentido, partimos de la consideración de Pedro Chirino como un autor muy similar a su correligionario José de Acosta (1539-1600), debido a su coincidencia cronológica y a las similitudes en su formación y en su pensamiento, de manera que la mayoría de análisis referidos a uno son válidos para el otro.

En el pensamiento de los jesuitas de la segunda mitad del siglo XVI confluyen diversas tradiciones intelectuales que hay que tener en cuenta para alcanzar una correcta comprensión de la obra de Chirino. Claudio M. Burgaleta hablaba, al referirse a José de Acosta, del *humanismo teológico jesuita*, que vendría a ser un híbrido entre la tradición del primer humanismo jesuita y el *tomismo abierto* de la Primera Escuela de Salamanca. Sus principales características serían su eclecticismo, al emplear métodos del humanismo, la escolástica y la espiritualidad ignaciana, y el empleo de un elevado estilo retórico que pretende llegar al corazón de la audiencia para moverlo a trabajar por la evangelización y salvación de los indígenas. Este humanismo teológico jesuita hay que enmarcarlo en la tradición del Humanismo como parte inseparable del Renacimiento. Éste se preocupa por todas las cosas que interesan al hombre. Además, es fundamental la recuperación de los clásicos grecorromanos y el creciente interés por la filología y por la retórica. Por otro lado, destaca el enfoque en temas éticos, con frecuentes referencias a la historia antigua y sagrada como apoyo a sus argumentos. Junto al humanismo renacentista, debemos considerar también lo que se ha dado en llamar humanismo cristiano, la teología de los humanistas que propugnan el uso de la narrativa que se encuentran en lo que consideran los “clásicos cristianos”: la Biblia y los Padres de la Iglesia. De esta mezcla de influencias surge la consideración de la historia por parte de José de Acosta como una narración bien redactada de todo tipo de hechos reales y eventos del pasado, incluyendo la historia, la religión y la

¹¹Jaume Górriz, “Pedro Chirino...”, p. 227.

¹²Al respecto, vid. las recientes aportaciones de Javier Burrieza, “La estrategia y ministerio educativo en la antigua Compañía de Jesús (siglos XVI-XVIII)”, en José Luis Betrán Moya (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Madrid, Sílex, 2010, pp. 179-218.

organización económica, social y política de los pueblos.¹³ Esta forma de entender la historia, que alcanza su máxima expresión en la *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590), no difiere apenas de lo que Pedro Chirino incluye en su *Historia de la Provincia de Filipinas*.

En la citada obra de Acosta, que sirve de base a la de Chirino, la fuente del acercamiento intelectual y científico del autor se encuentra en su formación académica, la recibida en las universidades jesuitas del siglo XVI.¹⁴ En ellas, la enseñanza de los clásicos griegos y romanos era fundamental, especialmente la obra de Aristóteles, que constituía la principal autoridad para analizar y entender el mundo. Los estudiantes jesuitas aprendían una epistemología crítica y analítica, lo que constituía una aproximación científica al mundo natural. Según el método aristotélico, sólo es válido el conocimiento obtenido mediante la experiencia sensorial. En el fondo, el empirismo aristotélico llevaba a que los jesuitas usaran sus sentidos para observar y acumular información para comprender las causas y el fin del mundo natural, siempre de una manera ordenada, jerarquizada y finalista.¹⁵ La búsqueda de conocimiento sobre la naturaleza, es decir, sobre la Creación, estaba pues legitimada en tanto contribución al conocimiento de Dios, del propio Creador, o como lo expresaba la Compañía de Jesús en su lema: *Ad maiorem Dei gloriam*.¹⁶ Así pues, Acosta priorizaba la experiencia personal de la observación sobre la especulación racional: la simple descripción del Nuevo Mundo no era suficiente, y debía llevarse a cabo un análisis más profundo.¹⁷

Pese a la importancia de Aristóteles en el pensamiento de Acosta y Chirino, el dogma y la autoridad seguían teniendo un papel fundamental en la visión del mundo jesuita de los siglos XVI-XVII. Aristóteles era utilizado para “rellenar los huecos” donde la Iglesia y las Sagradas Escrituras guardaban silencio. La obra de Acosta está firmemente fundada en la tradición de la teología católica, aunque con influencias de los clásicos grecorromanos. A medida que los textos clásicos inundaron Europa en los siglos XII-XIII, los teólogos escolásticos, con santo Tomás de Aquino a la cabeza, incorporaron a Aristóteles al corpus del dogma religioso. Al mismo tiempo, se produjo un desplazamiento desde la interpretación

¹³ Claudio M. Burgaleta, *José de Acosta, S.J. (1540-1600). His Life and Thought*, Chicago, Loyola Press, 1999, pp. 73-75.

¹⁴ Thayne R. Ford, “Stranger in a Foreign Land: Jose de Acosta’s Scientific Realizations in Sixteenth-Century Peru”, *The Sixteenth Century Journal*, 29/1, 1998, pp. 19-33.

¹⁵ Fermín del Pino Díaz, “Los métodos misionales jesuitas y la cultura de los otros”, en José Jesús Hernández Palomo y Rodrigo Moreno Jeria (coords.), *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*, Sevilla, CSIC, 2005, p. 62.

¹⁶ Luis Millones Figueroa, “La *intelligentsia* jesuita y la naturaleza de Nuevo Mundo en el siglo XVII”, en Luis Millones Figueroa y Domingo Ledezma (eds.), *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 2005, p. 36; Bolívar Echevarría, “La Compañía de Jesús y la primera modernidad de América Latina”, en Petra Schumm (coord.), *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano*, Frankfurt-Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 1998, p. 54.

¹⁷ Thayne R. Ford, “Stranger in a...”, pp. 22-24.

alegórica de la Biblia (interpretación agustiniana) a una interpretación literal de la misma, en una vuelta a la Escuela de Antioquía del siglo IV. Este cambio hermenéutico debe considerarse tanto un intento de volver a formas interpretativas antiguas como una síntesis resultado de la influencia de Aristóteles en la comunidad religiosa e intelectual. No obstante, en la España de principios del siglo XVI se mantenían las tendencias medievales, pero el inicio de la Reforma aceleró el cambio hacia interpretaciones literales de la Biblia. Al calor de las disputas entre católicos y protestantes los jesuitas comenzaron a recurrir cada vez más directamente a la Biblia para defender sus posiciones teológicas. Así pues, durante la Contrarreforma la autoridad pasó progresivamente de la Iglesia al propio texto bíblico. Para los jesuitas, la Biblia se convirtió en una fuente de legitimación de las propias premisas teológicas de la Iglesia.¹⁸

En este contexto cultural es donde debemos situar las obras de Pedro Chirino, que beben directamente de la *Historia Natural y Moral de las Indias* del padre José de Acosta. Como apuntó hace ya algunos años John H. Elliott al estudiar “el impacto del Nuevo Mundo en la Europa de los siglos XVI y XVII”, además de tenerlo en el terreno socioeconómico y político, América “puso también en duda un buen número de prejuicios europeos sobre la geografía, la teología, la historia y la naturaleza del hombre”.¹⁹ Y es que el descubrimiento de la existencia del Nuevo Mundo puso de manifiesto los límites del conocimiento histórico y geográfico de los europeos, lo que llevó a que “una serie de principios compartidos, basados en las ideas ptolemaicas sobre la centralidad del universo, fueran muy pronto sustituidos por la autoridad del testigo ocular”.²⁰ La vivencia y la experiencia personal desplazaron a las autoridades, ya que éstas demostraban sus limitaciones ante los nuevos descubrimientos, aunque su influencia continuó siendo enorme. Un ejemplo claro de esta cuestión es la reflexión que José de Acosta hacía, con cierta sorna, acerca de la supuesta inhabitabilidad de la “zona tórrida” debido a sus altas temperaturas, cuando él pasaba frío en las montañas peruanas:

“Diré lo que me pasó a mí cuando fui a las Indias. Como había leído lo que los filósofos y poetas encarecen de la Tórridazona, estaba persuadido que cuando llegase a la Equinocial, no había de poder sufrir el calor terrible; fue tan al revés que al mismo tiempo que la pasé sentí tal frío, que algunas veces me salía al sol por abrigarme, y era en el tiempo que andaba el sol sobre las cabezas derechamente, que

¹⁸ *Ibid.*, pp. 24-26.

¹⁹ John H. Elliott, *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650)*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 9 y 24.

²⁰ Alexandre Coello de la Rosa, “Historias naturales y colonialismo: Gonzalo Fernández de Oviedo y José de Acosta”, *Illes i Imperis*, 8, 2006, p. 45.

es en el signo de Aries, por marzo. Aquí yo confieso que me reí e hice donaire de los meteoros de Aristóteles y de su filosofía, viendo que en el lugar y en el tiempo que conforme a sus reglas había de arder todo y ser un fuego, yo y todos mis compañeros teníamos frío”.²¹

Por otro lado, la asimilación de ambientes exóticos y nuevas categorías humanas produjo su domesticación e hizo que su existencia fuese menos perturbadora. En este sentido, José de Acosta llevó a cabo una novedosa categorización y sistematización del Nuevo Mundo en un orden natural (creado por Dios) y un orden moral (relativo a la cultura humana). De esta manera, estableció un punto de partida sobre cómo el mundo occidental debía empezar a absorber al resto de la humanidad dentro de las categorías y las narrativas omnicomprensivas de la historia europea.²² En la misma línea, Pedro Chirino redactó una obra que, si bien narra los progresos de la Compañía de Jesús en las islas Filipinas, sigue la estela de Acosta, pues es el primer autor que expone el orden natural y moral del archipiélago, sentando las bases para su asimilación por parte de los europeos.

1.2. La Relación de las islas Filipinas

La Relación de las Islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los Padres de la Compañía de Jesús fue publicada por Esteban Paulino en Roma en 1604, durante la visita del padre Pedro Chirino a la Ciudad Eterna en calidad de procurador de la viceprovincia de Filipinas. El texto tiene un enorme valor por cuanto es el primer testimonio escrito por un miembro de la Compañía de Jesús sobre la llegada y la implantación del Instituto en las islas Filipinas. La obra fue redactada a instancias del general Claudio Acquaviva, quien pidió a Chirino que expusiera la situación en la cual se encontraba la Compañía en el espacio filipino, tal y como escribía el propio autor: “Habiendo de dar cuenta a V. P. del estado y punto, en que está nuestra mínima Compañía en las Filipinas (por la obligación de mi oficio de Procurador, enviado para esto el Julio pasado de seiscientos dos y como persona que he gastado en ellas catorce años de lo mejor de mi vida)...”.²³ En este sentido, la obra ayudó a consolidar la decisión del General de convertir la misión filipina en una provincia independiente de la Nueva España. La propia escritura de una crónica (aunque breve, como en este caso), venía a demostrar que la misión había alcanzado un cierto grado de madurez y

²¹ José de Acosta, *Historia Natural y Moral de las Indias*, ed. de José Alcina Franch, Madrid, Historia 16, 1987, Libro II, Capítulo IX, p. 141.

²² *Ibid.*, pp. 45-46 y 58.

²³ Pedro Chirino, *Relación de las Islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los padres de la Compañía de Jesús*, Manila, Imprenta de D. Esteban Balbás, 1890, p. 5.

estaba preparada para caminar por sí misma. En 1609, la provincia celebró su primera congregación provincial, a la vuelta de Chirino. Por otro lado, las referencias en el texto a la escasez de efectivos en el archipiélago y los perjuicios que de esta circunstancia se derivaban para la Cristiandad son numerosas, lo que nos lleva a pensar que, además de un objetivo propagandístico de la labor de la Compañía en Filipinas (tanto en el interior de la orden como para el resto de la sociedad), la obra pretendía fomentar las vocaciones misioneras a las Indias orientales tanto como fuera posible.

La *Relación* se divide en ochenta y dos capítulos, casi todos ellos de una breve extensión. Los tres primeros repasan de forma muy sumaria el descubrimiento del archipiélago filipino y el asentamiento español previo a 1581, año en el que llegaron los primeros jesuitas. A partir del capítulo cuarto comienza lo que es propiamente la historia de la Compañía en las Filipinas. Se relatan los primeros años de la misión, desde 1581 hasta 1596. En ese periodo se dieron los primeros pasos en la organización eclesiástica en el archipiélago. En 1594 se produjo la división de Filipinas en cuatro diócesis a instancias del primer obispo de Manila, el dominico fray Domingo de Salazar. Además, se dividió el territorio en zonas de predicación reservadas a cada una de las órdenes religiosas que en aquel momento había en Filipinas: agustinos, franciscanos, dominicos y jesuitas. A éstos les correspondió, además de Manila, donde había presencia de todas las órdenes, la mayoría de las islas Bisayas (Cebú, Leyte, Samar y Bohol), en la zona centro-sur del archipiélago. El relato de esta ampliación del área de influencia de la Compañía sirve al cronista para hacer hincapié en uno de los *leitmotiv* de la obra al que ya nos hemos referido anteriormente: la escasez de individuos con los que se contaba. Por eso se da una especial importancia a las llegadas de nuevos misioneros a Filipinas en 1584, 1595 y 1596. La llegada de esta última expedición la valoraba así el padre Chirino: “Fue buen socorro este; para que junto con el del año antes, se pudiese comenzar a extender la Compañía por las islas que le habían cabido por provincia y acudir a los pequeñuelos, que pedían pan, y no había quien se lo repartiese”.²⁴

A partir de 1596, la *Relación* toma su estructura definitiva en forma de anales, que se mantendrá hasta el final de la obra. Para cada año se repasa lo ocurrido en cada uno de los colegios, residencias, doctrinas o misiones a cargo de la Compañía, empezando normalmente por Manila. El tema central del relato es la evangelización de las Filipinas. Sin embargo, los indígenas y su entorno tienen un gran protagonismo en el mismo, en cuanto objeto de dicha evangelización. Así, la obra aporta abundante información sobre el archipiélago y los nativos

²⁴ *Ibíd.*, p. 50.

filipinos (su modo de vida, costumbres y creencias, etc.), sobre la influencia de los españoles en ellos y sobre los instrumentos empleados por los miembros de la Compañía de Jesús para su evangelización. La distribución de los capítulos dedicados al mundo indígena puede parecer aleatoria, ya que se van insertando en la narración sin un orden aparente. Sin embargo, existe una lógica subyacente: cuando en la narración aparece algún aspecto de la cultura indígena que Chirino considera interesante y/o relevante, le dedica un capítulo aparte.²⁵ De los ochenta y dos capítulos que contiene la *Relación*, diez de ellos están dedicados específicamente al mundo indígena, abarcando muchos y variados aspectos de su cultura, elemento plenamente integrado en la tendencia iniciada por José de Acosta y su *Historia natural y moral de las Indias* en los años precedentes.²⁶ Así, la crónica de Pedro Chirino, al ser una de las primeras que se refería a las Filipinas, constituye una obra fundamental para conocer a los indígenas del archipiélago y sus costumbres prehispánicas.

1.2.1. La labor evangélica de la Compañía de Jesús a través de la Relación

Como ya hemos apuntado, el tema principal de la *Relación* del padre Pedro Chirino es la evangelización de las Filipinas por parte de la Compañía de Jesús. La narración se basa en la propia experiencia como misionero del autor, aunque también se utilizan las relaciones que otros misioneros compañeros de orden enviaban a sus superiores exponiendo la evolución de sus trabajos para describir o ilustrar algunos sucesos. En este sentido, la obra está repleta de ejemplos, casos y anécdotas que sirven para resaltar lo que se está explicando. Normalmente, se pretende enaltecer los beneficios de la religión cristiana, representados en el bautismo, y condenar la infidelidad o la resistencia al mensaje evangélico.

A lo largo del relato se nos muestran algunas de las estrategias utilizadas por los misioneros en sus labores de evangelización. Obviamente, el método principal era la predicación, que se llevaba a cabo en los mismos pueblos indígenas. Los jesuitas se preciaban de que, a diferencia de otras órdenes, no esperaban en sus casas a los indígenas, sino que salían de sus residencias y recorrían las misiones que tenían a su cargo: “discurriendo el P. Juan del Campo por toda la comarca, ganó las voluntades de todos aquellos pueblos, y los

²⁵ Ana M^a Prieto Lucena, *El contacto hispano-indígena...*, pp. 39-40.

²⁶ Es interesante aportar aquí los títulos de dichos capítulos, para poder observar la variedad de temáticas tratadas: *De los baños de los Filipinos* (Cap. X); *De las lenguas de las Filipinas* (Cap. XV); *De los comedimientos y términos de cortesía y buena crianza de los Filipinos* (Cap. XVI); *De las letras de los Filipinos* (Cap. XVII); *De la falsa religión gentilica, idolatrías y supersticiones de los Filipinos* (Cap. XXI); *De los matrimonios, dotes y repudios de los Filipinos* (Cap. XXX); *El modo que los Filipinos tenían en amortajar y sepultar sus difuntos* (Cap. XXXIII); *De los convites y embriagueces de los Filipinos* (Cap. XXXIV); *De las usuras y esclavonías de los Filipinos* (Cap. XLVI); *Del modo de nombrarse de los Filipinos* (Cap. LXXX).

dispuso maravillosamente para recibir nuestra Santa Fe”.²⁷ La prédica solía darse a grupos, aunque no se renunciaba a dedicar tiempo a individuos específicos, ya fuera por su reticencia o por su incapacidad para acudir a la predicación. En el primero de los casos, la conversión de un infiel reticente resultaba de gran valor, pues servía de edificación para el resto de los miembros de la comunidad, fueran ya cristianos o no.

Además de la predicación ordinaria, otro método muy efectivo para atraer un gran número de almas era la conversión de niños y principales, práctica habitual en todas las misiones de la Orden a nivel mundial. San Francisco Javier ya había empleado la práctica de extender la doctrina cristiana preferentemente a través de los niños, pues eran más permeables y sensibles a la nueva religión. Además, después actuaban como catequistas con sus mayores, por lo que éstos no se mostraban tan recelosos al Evangelio, al venir de los miembros de su comunidad: “Han servido también mucho estos niños de ayudarnos a catequizar y doctrinar a sus mayores, disponerlos para el santo Bautismo, y aun darles prisa que lo reciban”.²⁸ Para alcanzar la conversión de los pequeños, era fundamental la construcción de escuelas donde aprendían no sólo la doctrina, sino los rudimentos de la lectura y la escritura, además de música y canto: “Juntóse una gran escuela de niños de toda la comarca que aprendieron a leer y escribir, tañer y cantar, y de ella salían dos cada semana para cada una de las iglesias de la comarca, que tuviesen cuidado de ella, y de juntar todas las tardes la gente de su pueblo a decir la doctrina, delante de la iglesia”.²⁹ En el caso de la conversión de los principales, el objetivo era que con su ejemplo arrastraran en la medida de lo posible a todo su pueblo. Para ello, se buscaba sobre todo convertir a las mujeres, que se convertían en un instrumento para arrastrar a sus maridos al seno de la Iglesia, y con éstos a todo su pueblo: “bautizó veintiocho personas, y entre ellas la mujer del principal del pueblo, la cual fue después instrumento de la conversión de muchos”.³⁰

Además de la exposición de los progresos de la evangelización de los indígenas filipinos a cargo de la Compañía y de las costumbres de éstos, el padre Chirino pretendía con

²⁷ Pedro Chirino, *Relación...*, p. 89.

²⁸ *Ibíd.*, p. 97.

²⁹ *Ibíd.*, p. 40. Aunque el fundador de la Compañía mostró reticencias iniciales al empleo de la música dentro de la Compañía (vid. Jaime Tortella, “La música en la Compañía de Jesús”, en José Luis Betrán (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Madrid, Sílex, 2010, pp. 151-178), pronto los jesuitas se percataron de que ésta era una potentísima arma de la que podían disponer para su labor evangélica, especialmente en el mundo colonial. Al respecto, vid. Javier Burrieza, *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto. Trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América moderna*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2007, pp. 372-375; William J. Summers, , “The Jesuits in Manila, 1581-1621: The Role of Music in Rite, Ritual, and Spectacle”, en John W. O'Malley, Gauvin Alexander Bailey, Steven J. Harris y Frank KENNEDY (eds.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, pp. 659-679.

³⁰ *Ibíd.*, p. 241.

su obra fomentar las vocaciones para una misión muy reciente y por ello muy necesitada de efectivos. En este sentido, la exposición de algunas cuestiones relativas es ciertamente interesada, por lo que la narración está trufada de alabanzas a las Filipinas y a sus habitantes, mostrando la benignidad del clima, la riqueza de la naturaleza y la bondad y predisposición de los indígenas para recibir el Evangelio. Nada más iniciar el relato, Chirino considera que en el archipiélago se daba desde los primeros tiempos de la colonización un contexto muy favorable para el establecimiento de los españoles, en especial de los misioneros, entre los que debían tener un papel fundamental los jesuitas: “Hallóse muy buena disposición en estas islas tanto para hacer asiento en ellas los españoles, cuanto para poblarse de eclesiásticos y religiosos. [...] Para los religiosos [...] hubo luego desde sus principios muy buena disposición en la que tantos isleños mostraron abrazando también la fe, que no bastando muchos y muy buenos ministros de ella [...] fueron menester los de la Compañía de Jesús”.³¹ Por otro lado, al hablar de las conversiones y bautismos de los indígenas y su posterior vivencia de la vida cristiana, Chirino pinta una situación idílica, una cristiandad que destaca por su piedad, cuestión en la que supera a la Vieja Europa, pese a lo reciente de la cristianización: “Es costumbre general en todas estas doctrinas de Filipinas, los Domingos y fiestas de guardar, acudir todo el pueblo a la Iglesia a su misa y sermón, antes de la cual se dice toda la doctrina y catecismo. Con lo cual no sólo saben muy bien las oraciones, pero hacen ventaja a muchos pueblos de Europa, en entender los misterios de nuestra santa fe”.³²

2.2. La Primera Parte de la Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús

2.2.1. Estructura y contenido de la obra

La segunda obra del padre Pedro Chirino, *Primera Parte de la Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús*, quedó manuscrita y no vio la imprenta hasta hace fechas muy recientes.³³ Pese a ello, su importancia es capital, debido a la influencia que tuvo en la historiografía jesuita de Filipinas posterior. La obra se divide en cinco libros, precedidos de un breve prólogo del autor, dirigido por una parte a sus correligionarios en el archipiélago y, por otra, al lector. Los cinco libros tienen una extensión variable, tanto en número de capítulos como en número de folios. Los cuatro primeros libros constan de entre 27 y 36 capítulos (32, 27, 33 y 36, respectivamente), pero el quinto libro llega hasta los 55.

³¹ *Ibid.*, p. 19.

³² *Ibid.*, p. 69.

³³ Pedro Chirino, *Història de la Província de Filipines de la Companyia de Jesús, 1581-1606*; prólogo de Miquel Batllori, transcripción de Jaume Górriz, Barcelona, Ed. Pòrtic, 2000.

No obstante, el número similar de capítulos no comporta una extensión parecida. Así, los libros impares son los más largos, especialmente el primero (203 folios); el tercero y el quinto tienen una extensión de 137 y 142 folios, respectivamente. Los libros pares, por su parte, constan de 91 y 85 folios.

La extensión de la *Historia* respecto a la *Relación* es mucho mayor. Esto no se debe a la inclusión de una cronología mucho más amplia, pues la narración llega a 1606, apenas cuatro años más que aquella. Además de la ampliación de algunos de los capítulos incluidos en la primera obra del padre Chirino, en el relato de la *Historia* se incluyen acontecimientos políticos, especialmente cuando en ellos participa algún jesuita, aunque sea de forma tangencial. El propio cronista lo justificaba así en el prólogo:

“No faltará quien eche de menos los sucesos temporales, que a los hijos deste siglo suelen robar más los ojos. Toco algo dellos en sus lugares; mas ni los digo todos, ni por su orden, sino por el mío, guardando mi profesión y blanco, que es escrevir Historia de la Compañía de JESÚS de Philippinas, y no de las mismas Philippinas, ni de sus guerras o pazes. Que esse es muy diverso asunto, y le an enprendido algunos buenos yngenios, y otros aún le tienen entre manos; con los quales puedo yo quedar, quando fuera dever mío, assaz seguro y desculpado”.³⁴

El argumento general de la *Historia*, igual que en la *Relación*, es la crónica de las misiones jesuitas en Filipinas, aunque aquella representa una ampliación de lo apuntado en ésta. En este sentido, es válido para la *Historia* lo que ya hemos comentado anteriormente de la *Relación*: para cada año se repasa lo ocurrido en cada uno de los colegios, residencias, doctrinas o misiones a cargo de la Compañía, empezando normalmente por Manila. Sin embargo, a veces el relato de algunos sucesos avanza en el tiempo hasta que finaliza, y entonces se vuelve atrás y se retoma la narración en el año inicial, pero en otro contexto. A partir de este hilo conductor, la narración se despliega y aborda temas muy variados, de una amplitud mayor que los tratados en la *Relación*, y llega a constituir una descripción general del archipiélago filipino, una auténtica “historia natural y moral de las Filipinas”. Así exponía Chirino el desarrollo de la obra:

“Dos géneros de cosas son las que más me obligan en esta istoria, unas las que tocan a las personas particulares, i otras las generales i que pertenecen a los empleos de los lugares donde está repartida; i aunque no es pequeño trabajo distinguir las unas de las otras, y poner cada una en su propio assiento, siguiendo el orden de los sucessos, cosa casi imposible en tanta variedad de concurrencias, mucho más difícil

³⁴ *Ibíd.*, p. 43.

es el seguir el hilo en lo que toca a las personas, particularmente de los superiores, que son aquí como la lanzadera en el telar, que, con las bueltas de su trama, va travando los hilos del estambre o urdimbre, de la que haze la obra; por lo qual es mui difícil precindir de su descripción en todos los sucesos de la tela. Pero, porque no se puede dezir todo de un golpe, que no somos Ángeles sino hombres, i nuestro entender i hablar a de ser, por fuerça, como a pedaços i por partes, qualquiera dellas que tomemos, an de quedar otras atrasadas para dezirse después; i esta es la causa porque la más ordinaria división que guardo, en el hilo desta istoria, es tratar de los superiores, i particularmente de los supremos de la Provincia, desde sus principios, çañéndome quanto puedo hasta acabar su cuento particular, i luego me doi a discurrir por la provincia, notando lo que ai notable en cada uno de los puestos Della, i de camino digo, de los particulares Padres i Hermanos, lo que hallo que le toca, procurando, quanto puedo i alcança mi noticia, guardar el orden de los años, punto en historia grave de tanta importançia i primor, quanto difícil i aun a vezes imposible por falta de los originales”.³⁵

Cuatro son las razones que pueden explicar esta amplitud temática que va más allá del título de la obra.³⁶ En primer lugar, las islas Filipinas eran por entonces una novedad en Europa, por lo que se podía entrar con cierta profundidad en temas que no eran el principal de la obra, ya que existía un interés por conocer más de los nuevos territorios. El propio Chirino expresaba así su visión de esta cuestión: “Llegado de las Filipinas a España a mediados de 1603, casi todo el mundo quería verme para pedirme información sobre el nuevo mundo [Filipinas], sobre el que declaraban no conocer más que su nombre. Se sorprendían de mis respuestas, y expresaban el deseo de ver una historia bien escrita sobre cómo era aquella tierra. En la Corte española, algunos amigos me pidieron que la escribiera”.³⁷

En segundo lugar, la evangelización de las Indias no era una cuestión exclusivamente religiosa, sino que afectaba a todos los niveles de la sociedad. En el Nuevo Mundo, la función del sacerdote en el entramado social no se limitaba al ministerio espiritual. La misión religiosa y evangelizadora era el núcleo a partir del cual se difundían los fundamentos del nuevo orden que se estaba implantando; es decir, se producía un adoctrinamiento a nivel social y político de los indígenas. Excepto en los lugares donde se concentraba la escasa población europea, el sacerdote reunía en su persona las funciones de representante del Estado, como su único signo visible en tiempos de paz, a excepción hecha de la ineludible visita anual de los recaudadores de tributos.

³⁵ *Ibíd.*, p. 335.

³⁶ Jaime Górriz, “Introducción...”, pp. 31-32.

³⁷ Manuel Ruiz Jurado, “Fr. Pedro Chirino. ...”, p. 356 (traducción propia del inglés).

En tercer lugar, los misioneros actuaban en un contexto cultural ajeno a la mentalidad europea, con el que se veían obligados a interactuar para conseguir la transformación de las sociedades indígenas. Por ello, la descripción de las sociedades indígenas ocupa una parte importante de la *Historia* del padre Chirino, ya que el conocimiento de éstas provenía no sólo de la pura curiosidad científica del autor, sino que era una información relevante y necesaria para el desarrollo de la acción evangelizadora. En este sentido, Chirino se basó, para la clasificación de los pueblos que habitaban el archipiélago filipino, fundamentalmente en el modelo propuesto por el padre José de Acosta, quien en su *Historia Natural y Moral de las Indias* describe las sociedades y el medio natural de los pueblos americanos. Acosta consideraba que la comprensión de las culturas indígenas era necesaria para la obra apostólica, y había que atender a los aspectos de éstas que fueran más favorables para el trabajo misional.

Por último, en la *Historia* de Pedro Chirino la naturaleza adquiere un marcado protagonismo, ya que no es sólo el escenario inerte donde transcurre la historia humana, sino que es considerado como un condicionante fundamental en la explicación de las costumbres humanas y en su variedad, así como un marco donde queda engrandecida la labor del misionero. Por ello, su descripción y análisis son imprescindibles, ya que permite contextualizar y entender muchas de las cuestiones presentadas en el relato.

El libro primero, el más extenso, se inicia con la llegada de los primeros jesuitas a las Filipinas en 1581, y llega hasta el año 1590. No obstante, en los primeros capítulos la narración retrocede en el tiempo hasta los inicios de la colonización del archipiélago, con la llegada de la expedición de Miguel López de Legazpi en 1565. Este primer libro se desmarca un poco de la temática principal del resto de la obra, la historia de los propios jesuitas, y se centra principalmente en los problemas de la colonia en la década de los ochenta del siglo XVI, y en las relaciones exteriores con otros estados del Extremo Oriente, especialmente China y Japón. En este sentido, sobresale por encima del resto de cuestiones el protagonismo del jesuita Alonso Sánchez, cuya vida estuvo muy ligada al devenir de las Filipinas en los años críticos de la década de los ochenta. Todas sus actividades y gran parte de sus escritos son ampliamente tratados por Chirino en la *Historia* e incluidos en el corpus de la narración, formando parte integral de la misma. En este sentido, Jaume Górriz llega a declarar en la introducción a su edición de la obra que el protagonismo del padre Sánchez es tal que se le puede considerar “prácticamente [...] coautor de ella”.³⁸

³⁸ Jaume Górriz, “Introducción...”, p. 33. Aunque aceptamos que el papel del padre Alonso Sánchez en la narración es fundamental, consideramos la apreciación de Górriz un tanto excesiva.

Nacido en 1544, Alonso Sánchez ingresó en la Compañía de Jesús en 1565, siendo ya bachiller en artes y filosofía por la Universidad de Alcalá, donde estudió de nuevo teología tras el noviciado.³⁹ En 1579 fue destinado a México, donde ejerció como rector del Colegio de San Jerónimo de Puebla de los Ángeles. Su experiencia mexicana no estuvo exenta de polémica, debido a su rigorismo espiritual y su peculiar forma de entender el Instituto de la Compañía.⁴⁰ Poco después fue destinado a Filipinas, donde llegó en la primera expedición jesuita al archipiélago, junto al padre Antonio Sedeño y el hermano Nicolás Gallardo. Una vez en el archipiélago, no tardó demasiado en ganarse la confianza del obispo fray Domingo de Salazar, quien le tuvo por consejero. En 1582, el gobernador Gonzalo Ronquillo de Peñalosa le encargó viajar a Macao para conseguir de las autoridades portuguesas la confirmación de la fidelidad a su nuevo monarca, Felipe II. Llegado a China, después de negociar en Cantón con las autoridades imperiales su entrada en Macao, cumplió allí su misión y regresó a Manila. En 1583 volvió a viajar a Macao para cumplir otro encargo del gobernador de Filipinas, que le sirvió de excusa para su principal misión, que era tratar con los religiosos que allí estaban sobre la propagación del cristianismo en China.

Como ya se ha mencionado anteriormente, en 1586 se celebraron juntas generales de todos los estados de Filipinas para exponer los problemas a los que se enfrentaba la colonia. De estas juntas salieron los memoriales que debían entregarse a Madrid y Roma. El elegido para esta misión fue de nuevo Alonso Sánchez, que llegó a España a finales de 1587. En la corte mantuvo una intensa actividad, y llegó a reunirse en persona con el monarca. Éste determinó que se reuniera una comisión especial para analizar los memoriales entregados por el padre Sánchez, a la que él mismo asistió, ofreciendo sus propios puntos de vista sobre el estado de las Filipinas, que presentó también por escrito, en una relación titulada *Sobre la calidad y estado de estas Islas en general*. En ella traza una panorámica tremendamente positiva del estado de las Filipinas, que contrasta vivamente con el tono pesimista del *Memorial General* elaborado por las Juntas de 1586. En este sentido, cabe preguntarse a qué

³⁹ Sobre la figura de Alonso Sánchez, vid. Manel Ollé, *Estrategias filipinas respecto a China: Alonso Sánchez y Domingo de Salazar en la empresa de China (1581-1593)*, Tesis Doctoral. Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 1998; *La invención de China. Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2000; José Martínez Millán, “La crisis del “partido castellano” y la transformación de la Monarquía Hispánica en el cambio de reinado de Felipe II a Felipe III”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 2003, Anejo II, pp. 11-38; Pierre-Antoine Fabre, “Ensayo de geopolítica de las corrientes espirituales. Alonso Sánchez entre Madrid, Nueva España, Filipinas, las costas de China y Roma, 1579-1593”, en Elisabetta Corsi (coord.), *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México D.F., El Colegio de México, 2008, pp. 85-103; Félix Zubillaga, voz “SÁNCHEZ, Alonso”, en Charles E. O’Neill y Joaquín M^a Domínguez (dirs.), *Diccionario Histórico...*, Vol. III, pp. 3486-3487.

⁴⁰ Vid. *supra*, pp. 123 y 276-286.

obedece esta contradicción. La respuesta puede ser que, en el clima de cuestionamiento de la propia continuidad de la colonia filipina, Alonso Sánchez pretendiera aportar un contrapunto positivo para evitar que se llegara al extremo de abandonar el archipiélago.

La polémica principal en la que Alonso Sánchez se vio inmerso en la Corte giró en torno a la legitimidad de una evangelización que se apoyaba en la fuerza de las armas, y que incluía también un sistema colonial muy perjudicial para los indígenas. El dominico fray Bartolomé de las Casas había iniciado la controversia unas décadas atrás con sus críticas a la administración española en América y sus propuestas de reforma. Siguiendo esta misma línea, su correligionario fray Domingo de Salazar, obispo de Manila, criticaba duramente el trato al que los filipinos se veían sometidos por parte de los españoles. Sin embargo, la Iglesia estaba en las Indias bajo el patronato de la Corona, por lo que tenía menor autonomía que en Europa, lo que se traducía en un limitado margen de maniobra para reconducir la situación. En este contexto, en España empezaron a surgir opiniones que deslegitimaban la introducción del cristianismo por la fuerza de las armas, lo que implicaba al mismo tiempo una deslegitimación de la principal razón en que se amparaba oficialmente la conquista y, así, ponían en duda el derecho que tenía el rey para imponer su soberanía en las Indias. En Extremo Oriente, donde la potencia militar europea era menos decisiva y donde el peso relativo de los religiosos era mayor, la situación parecía propicia para llevar a cabo la evangelización según el modelo que reivindicaba el lascasianismo. Fue con esta voluntad con la que se fundó la provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores, con Domingo de Salazar al frente. No obstante, de la misma manera que para los seculares las Filipinas eran un puente hacia las Molucas, para los religiosos lo eran para China.

En este contexto, Alonso Sánchez se vio inmerso en una polémica en Madrid con el dominico Juan de Volante y con Jerónimo de Burgos, franciscano descalzo. Éstos pretendían, cada uno por su parte, obtener licencia real para entrar en China sin la compañía de seculares. Sin embargo, el padre Sánchez convenció al rey para que denegara el permiso para tal empresa. Consideraba el jesuita que esta pretensión sólo conseguiría enfurecer a las autoridades chinas y poner en peligro la presencia portuguesa en Macao, establecida bajo régimen de concesión, lo que cerraría para siempre las puertas de China a la entrada del cristianismo. Además, Sánchez era muy crítico con las demás órdenes religiosas por cegarse con el espejismo de China y olvidar a los indígenas de Filipinas, que eran muy reales y estaban más predispuestos a la evangelización. En la misma línea, de manera sarcástica e hiriente para sus “enemigos” dominicos, Alonso Sánchez trazaba el perfil de cómo debían ser los misioneros enviados a las Indias: “[...] que a los principios en la Gentilidad no se haze

con cathedráticos y grandes lecciones y sermones, sino con Hombres muy humildes y sufridores de grandes trabajos, hambre y caminos, y que como dixo Christo sean como el rayo, ligeros y descargados de todo impedimento”.⁴¹ Respecto a la cuestión de la entrada en China, en los escritos de Sánchez queda claro que sólo había dos opciones: o se entraba por la fuerza de las armas, estableciendo una cabeza de playa en territorio chino, o se llevaba a cabo con mucha discreción, tal y como estaban haciendo los jesuitas Matteo Ricci y Alessandro Valignano.⁴² Este enfrentamiento con los dominicos enemistó a Alonso Sánchez y al obispo Domingo de Salazar, anteriormente tan unidos.⁴³

Por otra parte, la cuestión de la soberanía de las Indias, según Sánchez, estaba justificada por la concesión que el papa Alejandro VI había hecho a los reyes de Castilla, con la condición de patrocinar su evangelización. El origen divino de la autoridad papal otorgaba a los monarcas un derecho superior al que legitimaba su soberanía en Europa. Sin embargo, el derecho a la soberanía temporal de las Indias tampoco era absoluto. El rey debía castigar los abusos cometidos sobre los indios y garantizar las reparaciones convenientes. Alonso Sánchez reclamaba a Felipe II que impulsara el remedio de los males que aquejaban a la administración de la colonia filipina.⁴⁴ No obstante, las perversiones particulares de los españoles en el archipiélago no invalidaban el derecho general que asistía al rey y al Papa para llevar a cabo el fin principal de la conquista, que era la evangelización.⁴⁵

A juzgar por el resultado final, Alonso Sánchez salió victorioso de estos enfrentamientos, ya que consiguió influir definitivamente en las disposiciones del rey y sus consejeros para las islas Filipinas. Su influencia llegó a su punto álgido al conseguir, según las crónicas jesuitas, que fuera nombrado nuevo gobernador del archipiélago Gómez Pérez Dasmariñas, a quien él mismo había propuesto.⁴⁶

En el otoño de 1588 Alonso Sánchez se trasladó a Roma para cumplir la segunda parte de su misión. Allí consiguió que la corte pontificia accediera a la mayoría de sus peticiones, como la concesión de singulares mercedes espirituales a la cristiandad de Filipinas, para

⁴¹ Pedro Chirino, *Història...*, p. 102.

⁴² *Ibíd.*, pp. 98-103.

⁴³ Este episodio no es más que otro en la creciente escalada de enfrentamientos que vivieron los jesuitas y los tradicionales órdenes mendicantes desde finales del siglo XVI. Al respecto, resulta de enorme interés la *Miscelánea político-eclésiástica* de Gaspar de Vicens, O.P. (mss. 1008-1010 de la Biblioteca Universitaria de la Universidad de Barcelona), donde se recogen varios memoriales entregados en la Corte por parte de los dominicos respecto a la situación de privilegio que los jesuitas pretendían gozar en sus actuaciones en el Extremo Oriente, especialmente en Japón. Entre otras objeciones, los dominicos acusaban a la Compañía de Jesús de esconder tras su supuesto monopolio para la evangelización del archipiélago japonés el suculento negocio que representaba el comercio de la seda desde aquellas islas.

⁴⁴ Pedro Chirino, *Història...*, pp. 121-122.

⁴⁵ *Ibíd.*, pp. 95-96.

⁴⁶ “Del Governador que el padre Alonso Sánchez hizo elegir para las Filippinas”, *Ibíd.*, pp. 127-130.

favorecer su aumento, y la donación de algunas reliquias para la catedral de Manila y el Colegio de la Compañía.⁴⁷ En las reuniones que mantuvo con el general Claudio Acquaviva consiguió que consintiera el establecimiento definitivo de la orden en Filipinas, para el que ya había conseguido en Madrid el favor real.⁴⁸ Finalmente, Alonso Sánchez regresó a España en 1592. Pretendía volver a las Filipinas, pero murió en Alcalá de Henares el 27 de mayo de 1593, “de una calentura rezia y dolor de costado, que le passó a mejor vida”.⁴⁹

Tras este primer libro, que se aparta un tanto del objetivo principal de la obra, los cuatro libros restantes siguen una estructura muy similar. El libro segundo continúa la narración donde la había dejado el libro primero, con la llegada del gobernador Gómez Pérez Dasmariñas a las Filipinas en 1590. Por otro lado, empieza de manera mucho más extensa el relato de los trabajos misionales de la Compañía de Jesús, que hasta aquel momento se había mantenido dentro de los límites de la ciudad de Manila. A partir de entonces, los padres jesuitas se dedicaron a la evangelización y otros trabajos en los distintos pueblos que les habían tocado en el reparto de influencias de las diferentes órdenes religiosas. Desde este punto de partida, Pedro Chirino despliega su narración hacia temas muy variados, que incluyen la descripción de las islas y sus habitantes donde los jesuitas se trasladaban para evangelizar. Por otro lado, la crónica de sucesos políticos continúa en este segundo libro, en este caso abordando las relaciones con Japón, cuyo acontecimiento principal fue el martirio de veinticuatro cristianos, entre ellos tres jesuitas, en 1597. El libro segundo finaliza con la muerte de Antonio Sedeño, primer viceprovincial, el 1 de septiembre de 1595.

Al padre Sedeño le sucedió el catalán Raymundo de Prado, cuyo mandato como viceprovincial da comienzo al libro tercero. Éste es, a excepción del primero, el libro que presenta una mayor desviación respecto al eje argumental de la *Historia*, adentrándose profundamente en temas de carácter etnográfico. En este sentido, casi todos los capítulos dedicados a etnografía e historia natural en este libro son trasladados directamente desde la *Relación*, aunque en algunas ocasiones se amplían un poco más. Por otro lado, la narración principal de los avances de la Compañía no se abandona, y se extiende hasta 1599, cuando llegó a Filipinas el visitador Diego García.

Así pues, el libro cuarto se inicia con la visita realizada por el padre García. La práctica totalidad de este libro se dedica al objeto principal de la *Historia*, y no se aparta de

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 112-120 (ff. 136v-146r y 196r-211r).

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 130-132 (ff. 162r-165r).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 133 (f. 167v).

esta temática sino en digresiones muy puntuales del autor. Solamente el capítulo final se centra en sucesos políticos del año 1600, aunque sólo sea como excusa para narrar la muerte de un jesuita.

El libro quinto se inicia en 1601, con la llegada de nuevos jesuitas a las islas y el nombramiento de Diego García como nuevo viceprovincial. Este último libro es muy variado en cuanto a los temas abordados, y mezcla profusamente la evangelización, los sucesos políticos y la etnografía. Esta parte final de la *Historia* está llena de tribulaciones, ya que Chirino se centra de nuevo en los avatares políticos, que entre 1601 y 1606 fueron terribles. En 1602, la ciudad de Manila y el pueblo de Silang fueron arrasados por el fuego. En 1603 se produjo el primero de una serie de alzamientos de chinos en Manila y alrededores. En ese mismo año, los ternates saquearon el puesto de Dulac. No faltaron tampoco pequeñas rebeliones en distintos puntos de las islas, que produjeron la dispersión de la población reducida. En todo este tiempo, fueron numerosas las muertes de padres jesuitas, en torno a lo que reflexiona el padre Chirino al final de la *Historia*. Él, sin embargo, no tuvo que vivir todas estas calamidades, pues en 1602 había partido para Europa como procurador de la viceprovincia de Filipinas en Roma, para pedir su elevación a provincia independiente, cosa que consiguió en 1605. Al año siguiente regresó al archipiélago con la patente de Provincial para el padre Gregorio López, que fue el primero de la Compañía de Jesús en las islas.

2.2.2. Fuentes de la obra

Cuando nos referimos a las fuentes utilizadas por Pedro Chirino, debemos distinguir entre las que podríamos denominar “primarias”, que sirven de base documental para tejer la narración, y las que podríamos calificar como “influencias”, es decir, aquellos autores y obras que sirven de modelo a Chirino para dotar de estructura y consistencia a su obra.⁵⁰

Respecto a las fuentes primarias, hay que destacar por encima de todas la experiencia personal del autor, muy cercano a los hechos que narraba en el tiempo y el espacio, e incluso como testigo presencial o actor de algunos de ellos. En ocasiones, para confirmar sus afirmaciones, Chirino resalta su conocimiento de primera mano, refiriéndose a él mismo en primera persona del singular: “Y doy fe, como testigo de vista [...]”.⁵¹ Cuando su información no era de primera mano, recurría a testigos presenciales para contrastarla: “[...] una cosa tan averiguada con el testimonio de los Padres Diego Sánchez, Ignacio de las Cortes

⁵⁰ En este apartado seguimos de forma preferencial a Jaume Górriz, “Introducción”..., ya que es el único autor que ha realizado un estudio más o menos exhaustivo de la obra, al ser el transcriptor y editor del texto, por lo que podemos considerarlo el mayor especialista en el tema.

⁵¹ Pedro Chirino, *Història...*, p. 165.

i Luis Gómez, que se hallaron presentes entonces [...]; de los cuales lo he sabido, i del Padre Ángelo Armano i otros, que me lo han certificado”.⁵² En alguna ocasión, Chirino llegó incluso a enviar el borrador de un capítulo a los testigos, para que pudieran certificar que el jesuita había narrado correctamente lo que ellos habían presenciado, tras lo cual incorporaba la respuesta al texto: “Aviendo escrito hasta aquí en Silang, embié a Manila este Capítulo, a que lo viesse el Maessescuela Arellano, ya Arcediano de la Metropolitana, y Ezguerra y otros, que pudiesen corregirlo como testigos vivos; y tornándomelo a embiar de allá, me escribió el mismo Arcediano la carta siguiente, que la quiero poner aquí [...]”.⁵³

Más allá de su experiencia personal, la principal fuente primaria de la que se sirvió el padre Chirino fue la documentación interna generada por la propia Compañía de Jesús en su labor cotidiana, especialmente las relaciones que los misioneros remitían a sus superiores, y donde consignaban lo que habían trabajado y el estado de las misiones. Al fin y al cabo, los progresos del Instituto ignaciano en Filipinas son el tema principal de la *Historia*. Normalmente, estas cartas son trasladadas literalmente a la narración, sea en parte o en su totalidad. El único filtro que atraviesan estas narraciones es el criterio de Chirino sobre cuáles hay que incluir y cuáles no, ya que éste no las resume o extracta, sino que las plasma directamente. De esta manera, la *Historia* no toma un sesgo subjetivo por parte de su autor, sino que se convierte en una expresión colectiva de la historia de la Compañía, como crónica oficial de la misma. En este sentido, ya hemos comentado el papel de Chirino como testigo de algunos hechos que narra, y cómo se refiere a sí mismo en primera persona del singular. Sin embargo, cuando el autor habla de sí mismo como actor, utiliza la tercera persona, reforzando así ese carácter de expresión colectiva que la *Historia* debía tener.

Además de la correspondencia interior de la viceprovincia, a la cual el padre Chirino pudo acceder fácilmente, debido a los cargos que ocupó en la misma, también hay que mencionar algunas cartas que los padres de Filipinas habían enviado a sus compañeros en Europa, y que el autor pudo recopilar en su viaje a Roma como procurador (1602-1606). De las cartas anuas, resumen teóricamente anual de la actividad de cada provincia y fuente privilegiada en las historias oficiales de la Compañía, Chirino apenas se sirvió para escribir su *Historia*, aunque en alguna ocasión sí hace mención de ellas: “[...] vino a mi noticia, por el anua de 1616...”.⁵⁴ También consultó algunas durante su estancia en Europa, como hizo por

⁵² *Ibid.*, p. 344.

⁵³ *Ibid.*, p. 202.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 233.

ejemplo en Valladolid: “[...] se le escribió a Roma a nuestro Padre General, i a toda la Compañía en el annua deste año, de donde lo tomé yo en Valladolid [...]”.⁵⁵

Más allá de la documentación interna de los jesuitas, Chirino se sirvió también de documentos de personas ajenas a la Compañía, en muchas ocasiones transcritos literalmente y nombrando al autor, a quien se atribuye el crédito de lo narrado: “el milagroso successo de la nao San Gerónimo [...], lo escribiré por las mismas palabras de Juan de Bustamante, Contador jubilado del Rey nuestro señor en estas Yslas, sacado de la historia dellas, que escrita de su propia mano...”.⁵⁶ No falta tampoco en la narración la documentación gubernamental, cosa que no resulta extraña si tenemos en cuenta la activa participación de algunos jesuitas en muchos asuntos de carácter político, especialmente diplomáticos, y la comunicación que desde Manila se tenía con los compañeros que actuaban por cuenta de Portugal, lo que hacía factible el acceso a este tipo de documentos cuando se referían a las relaciones con China y Japón. Ilustradora de esta cuestión resulta la inclusión de las cartas cruzadas entre Toyotomi Hideyoshi, señor de Kyoto, y los gobernadores Gómez Pérez Dasmariñas y su hijo Luis.⁵⁷

Una vez consideradas las fuentes que hemos denominado “primarias”, hay que referirse a las “influencias”. En este caso, la Biblia constituye una fuente fundamental, como era de esperar en un religioso. Es más, debido a ciertas referencias a las Sagradas Escrituras, Jaume Górriz considera que Chirino demuestra un conocimiento de las mismas que van más allá de lo que sería el seguimiento estricto del canon de la Iglesia Católica.⁵⁸ Además de la Biblia, las citas de los grandes autores cristianos son también recurrentes. San Pablo es el autor más citado en la *Historia*, debido a la gran afinidad existente con el tema de sus epístolas, la constitución de comunidades cristianas de base. Por otra parte, el conocimiento de los Padres de la Iglesia es notorio, así como el recurso a ellos. El predilecto sin duda es san Agustín, además de san Ambrosio, san Jerónimo y san Gregorio Nacianceno. No faltan tampoco referencias a santo Tomás de Aquino, Eusebio de Cesarea o Tertuliano.

Por otro lado, las fuentes de la Antigüedad clásica son abundantes y variadas. Más allá de las referencias a autores como Tito Livio y Herodoto, Platón y Aristóteles, Cicerón y Séneca, entre otros, hay que destacar las relativas a los *Anales e Historias* de Cornelio Tácito. Chirino también utiliza el tratado sobre la cultura de los antiguos pueblos germánicos *De*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 344.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁷ *Ibid.*, Libro II, capítulos IX, XII y XIII.

⁵⁸ Jaume Górriz, “Introducción...”, p. 30.

origine et situ Germaniae, de donde extrae numerosos ejemplos con los que comparar las costumbres de los pueblos filipinos, para ampliar así la perspectiva temporal y relativizar la extrañeza que pudieran causar en Europa. Las citas a Tácito se refieren muchas veces a la edición de sus obras por parte de Justo Lipsio (1547-1606), del que también cita algunas.⁵⁹

Un segundo pilar básico de la cultura clásica para la *Historia* de Pedro Chirino son las *Vidas paralelas* de Plutarco, que resultan un complemento del gran fresco trazado por Tácito. Las *Vidas* constituyen una galería de retratos de la Antigüedad, de las que el autor jesuita toma el gusto por el detalle, ahondando en la comprensión de la historia a través del conocimiento de las circunstancias particulares que condicionan las acciones de sus protagonistas principales. En este sentido, cabe destacar los elogios que Pedro Chirino hace de algunos de sus correligionarios fallecidos en Filipinas, entre los que destacan los de los padres Alonso Sánchez, Antonio Sedeño y Diego García.⁶⁰ Otra característica de las *Vidas paralelas* es el uso de diálogos o monólogos que los personajes históricos supuestamente habrían pronunciado en determinados momentos, para imprimir tensión dramática a la narración. En algunas ocasiones, Pedro Chirino también utiliza este recurso, como por ejemplo cuando transcribe una conversación mantenida en Kyoto entre Toyotomi Hideyoshi y uno de sus consejeros, y de la que no es muy verosímil que tuviera semejante información: “[...] fuele a hablar, y díxole: ‘Vuestra Alteza me mandó este día que matasse a todos los Padres [...]’. Respondióle el Tirano: [...]. Respondió Xibunajo que tenía su Alteza mucha razón [...]”.⁶¹

El tercer autor clásico que resulta clave para la obra de Chirino es Plinio el Viejo, autor de la *Historia natural*, una compilación de unas dos mil obras de la Antigüedad que proporciona abundante información sobre geografía, botánica, zoología y antropología. Además de tener acceso a la versión original latina, Chirino lo tuvo también a la traducción y adaptación castellana de Jerónimo Gómez de la Huerta, realizada entre 1599 y 1629. En las digresiones de Chirino sobre etnografía, geografía o biología, la obra de Plinio proporciona la información que la ciencia de la Antigüedad había acumulado sobre tales materias. De esta manera, la autoridad de éste y de los demás escritores clásicos se convierte en complementaria a la concedida a las Sagradas Escrituras: cuando el discurso requiere de una sólida argumentación, concurren siempre las referencias a algún autor griego o latino y a la Biblia o a algún doctor de la Iglesia.

⁵⁹ Su primera edición de los *Anales* y las *Historias* de Tácito se publicó en 1574, en Amberes. Posteriormente conoció nueve ediciones más hasta 1607.

⁶⁰ Pedro Chirino, *Història...*, pp. 133-134, 206-207 y 378-383.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 192.

Finalmente, es necesario hacer una breve mención a las referencias que Pedro Chirino hace a otros autores jesuitas, especialmente José de Acosta, a quien ya nos hemos referido en apartados anteriores, o Juan Eusebio Nieremberg, de quien cita su *Curiosa Philosophia*.⁶²

2.2.3. La naturaleza filipina en la Historia

Hemos apuntado en reiteradas ocasiones que José de Acosta representó una influencia básica en la redacción de la *Historia* de Pedro Chirino. Como creador y sistematizador del género de las historias naturales y morales constituía, junto a Plinio el Viejo, el espejo donde nuestro autor se miraba para redactar las partes referidas a la historia natural de las Filipinas, así como a la historia moral, en todo lo que hacía referencia a sus habitantes.

Ya hemos señalado anteriormente, al describir la estructura de la obra, que el padre Chirino prestaba gran atención a la historia natural de Filipinas, al considerar que la naturaleza no era meramente un escenario donde se desarrollaba la historia humana, sino que resultaba un condicionante fundamental que ayudaba a explicar las costumbres humanas y su variedad. Al respecto, Chirino explicaba su enfoque del tema antes de iniciar la descripción de las islas:

“Mas porque pienso que quien leyere esto, holgara de entenderlo mejor teniendo noticia de los sitios, parajes y distancias, quiero hazer antes de passar adelante una breve descripción desta isla de Manila, y algunas comarcas, como Lugbán y Mindoro, y lo mismo haré de las demás como lo fuere pidiendo el hilo de la Historia. Porque, aunque no fuera ageno Della comenzar con una general descripción de todo este archipiélago, como lo an hecho otros en semejantes Historias, de industria e querido poner cada cosa en su lugar”.⁶³

Pedro Chirino presentaba una imagen idílica de las islas Filipinas, que se convertían casi en un Edén. Su belleza y su riqueza eran continuamente puestas de relieve. La primera isla en ser descrita era la de Luzón, donde se situaba la capital, Manila. De ella, el autor decía que era “la mayor, la más noble, más política, más rica y más fértil, de todo este Archipiélago, desde Mindanao hasta el Japón; aunque todas lo son mucho”.⁶⁴ Por otro lado, el puerto y la bahía de Cavite “ambos son muy limpios, fondables, y poblados de mucho y muy buen pescado; acompañados de muchos ríos y esteros, y su comarca proveyda de mucha arboleda

⁶² Juan Eusebio Nieremberg, *Curiosa filosofía y tesoro de maravillas de la Naturaleza*, Madrid, Imprenta del Reino, 1630. Cit. en Pedro Chirino, *Història...*, p. 180.

⁶³ *Ibid.*, p. 166.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 166.

para las obras y fuego”.⁶⁵ La isla de Mindoro, muy próxima a Luzón, no la desmerecía en nada: “es muy alta, áspera y de muchas sierras y arboledas; y assí cría mucha caza, bolatería y cera, y el mar y ríos mucha pesca”.⁶⁶ La fertilidad del suelo filipino era también proverbial: “La isla de Panay [...] es la más fértil Isla de todo el Archipiélago, toda sangrada de ríos, de manera que el terreno no tiene palmo de tierra estéril, y lo marítimo no se camina legua a la orilla que no salga río a la mar”.⁶⁷ Pero no sólo la naturaleza era rica en vegetación y fauna, sino también en minerales, mucho más valiosos para los colonizadores: “gozan ricas minas de oro y plata, y montañas de piedra ymán finíssima”.⁶⁸ Había lugares, sin embargo, que destacaban por encima de los demás, pues aunaban ambas características, riqueza natural y riqueza material, como la isla de Bohol: “Es isla fértil, abundante y rica, particularmente de minas y lavaderos de oro, bastecida de mucha caza y pesca...”.⁶⁹

Por otro lado, la naturaleza en Filipinas también se manifestaba en ocasiones de forma espectacular: “En Albay ay un altíssimo Bolcán que, rebentando el año de mil y seyscientos y uno, arrojó de sí un gran río de fuego. Y ay algunos manantiales de agua caliente, con otro de tal calidad, que quanto cae dentro, sea palo, sea trapo, sea hoja, sea hueso, todo se convierte en piedra”.⁷⁰ Las fuerzas de la naturaleza también eran imprevisibles, por su inusitada magnitud: “Assí es [el río] Aclan, quanto menos hondo, tanto más furioso, que ni dexa casa ni árbol, que todo lo abarraja con su furia”,⁷¹ “[...] tan grande plaga de langostas en esta Isla y sus Comarcanas, que primeras y segundas sementeras se comió, sin dexar rayzes, dejando los campos abrasados como con fuego, sin bastar diligencia ninguna a remediarlo, por ser tanta la langosta, que hazía nube al Sol y les encubría su luz, y lo que es más, quitándoles el sustento, les acavava la vida”.⁷² Esta representación de una Naturaleza de proporciones inimaginables ayudaba, por otro lado, a engrandecer la labor de unos misioneros cuya figura quedaba empequeñecida ante semejante manifestación del poder de Dios y su Creación.

No obstante, las Filipinas no destacaban sólo por sus riquezas materiales. En uno de los textos transcritos del padre Alonso Sánchez, éste presentaba el archipiélago a Felipe II como un punto clave en la geopolítica del Extremo Oriente, al ser el nexo de unión entre las Indias orientales y las occidentales: “[las Filipinas] las puso Dios en medio de aquel nuevo mundo [...] parece que lo tienen a la mira todo, y hazen travaçón de cosa tan remota como

⁶⁵ *Ibid.*, p. 167.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 167.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 183.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 168.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 260.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 167.

⁷¹ *Ibid.*, p. 184.

⁷² *Ibid.*, p. 184.

Indias Orientales y Occidentales”.⁷³ Esta situación privilegiada beneficiaba a la Monarquía Hispánica y a sus súbditos de la colonia, ya que otorgaba una gran riqueza: “la riqueza destas Islas, que goçan de la de todo el oriente y occidente”.⁷⁴

3.- Francisco Colín, difusor de la obra de Pedro Chirino

La tarea historiográfica de Pedro Chirino fue continuada por el padre Francisco Colín. Nació en Ripoll (Girona) el 15 de julio de 1592, en el seno de una familia acomodada: su padre, Jerónimo Colí, era doctor en ambos derechos, y su madre, María Ana Durán, era descendiente de familia noble.⁷⁵ Inició sus estudios en el monasterio de Santa María de Ripoll, y a la edad de trece años marchó a Barcelona para continuar con su formación. Allí ingresó en la Compañía de Jesús el 22 de diciembre de 1606, aunque esta admisión no tuvo validez, pues se hizo en ausencia del provincial, que era quien tenía la potestad para admitir a los nuevos miembros de la Compañía. No obstante, el duque de Monteleón, a la sazón virrey de Cataluña, intercedió ante el provincial para que Colín fuera admitido en la Compañía, debido a la amistad que le unía a sus padres. Así pues, la admisión oficial y definitiva se produjo el 14 de febrero de 1607, tras lo cual Francisco Colín inició sus estudios de teología. Finalizado su noviciado en la Ciudad Condal, pasó a Girona para estudiar letras humanas. De allí se trasladó al Colegio de Mallorca para completar su formación en filosofía. Posteriormente enseñó retórica en esta misma ciudad y filosofía en Zaragoza, y fue ordenado sacerdote en 1619.⁷⁶

Al parecer, desde un primer momento, la intención de Colín fue marchar a las misiones filipinas. Pese a algunas dificultades y a la oposición familiar, consiguió su propósito en el verano de 1625, cuando embarcó hacia Nueva España. De allí pasó a las Filipinas, adonde llegó en junio de 1626, convertido durante la travesía en confesor y consejero del nuevo gobernador del archipiélago, Juan Niño de Tabora (1626-1632). Una vez desembarcado en Manila, Colín fue nombrado superior de la misión de Formosa, y

⁷³ *Ibid.*, p. 90.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 224.

⁷⁵ El apellido, de origen catalán, era Colí. Sin embargo, lo castellanizó una vez llegado a las Filipinas. José Arcilla, voz “COLÍN (COLÍ), Francisco”, en Charles E. O’Neill, y Joaquín M^a Domínguez (dirs.), *Diccionario histórico...*, Tomo I, p. 855.

⁷⁶ La biografía más detallada del padre Colín se encuentra en Pablo Pastells, “Introducción”, en Francisco Colín, *Labor Evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús. Fundación y progresos de su provincia en las Islas Filipinas. Nueva Edición ilustrada con copia de notas y documentos para la crítica de la historia general de la soberanía de España en Filipinas por el P. Pablo Pastells, S.I.*, 3 tomos, Barcelona, Heinrich y Compañía, 1900-1902, Tomo I, pp. 225-231.

posteriormente de la de Joló, aunque estos nombramientos quedaron sin efecto, ya que las respectivas armadas en las que debía ir se frustraron. Mientras tanto, continuó como consejero del gobernador y enseñando Sagrada Escritura en el Colegio de Manila. Fue después rector del Colegio Seminario de San José (1630-1633), estuvo en la misión de Mindoro (1633-1636), y ocupó también la rectoría del Colegio de Manila (1636-1639). Alcanzó entonces el cargo de provincial de Filipinas, que ejerció hasta 1644. Una vez finalizado, el padre Colín fue operario misionero (1644-1646) y nuevamente rector del Colegio de Manila (1646-1649). Las cartas anuas de 1659 a 1665 lo mencionan como dos veces provincial, pero no especifican las fechas del segundo provincialato. Fue también calificador del Santo Oficio y comisario en la Gobernación de Zamboanga y su distrito. Murió el 16 de mayo de 1660 en la villa jesuita de San Pedro Makati, donde pasó sus últimos años, y fue enterrado en la iglesia del Colegio de Manila.

La producción historiográfica del padre Francisco Colín se reduce a sólo una obra, la *Labor Evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús. Fundación y progresos de su provincia en las Islas Filipinas*, publicada de forma póstuma en Madrid en 1663.⁷⁷ Redactada ya en el retiro de San Pedro Makati, era una respuesta a los deseos del monarca Felipe IV, quien en repetidas ocasiones había solicitado información acerca de las Filipinas y la situación de la Compañía de Jesús en el archipiélago. La *Labor Evangélica* es una obra fundamental para la historia de la Compañía de Jesús en Filipinas y para la del propio archipiélago.⁷⁸ Sin embargo, la obra no es en absoluto original, pues se basa en la *Historia* de Pedro Chirino, en ocasiones incluso copiando párrafos enteros de forma literal.⁷⁹ El propio subtítulo de la obra, “sacada de los manuscritos del Padre Pedro Chirino”,

⁷⁷ Francisco Colín, *Labor Evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Comp. de Jesús. Fundación y progresos de su provincia en las Islas Filipinas. Historiados por el Padre Francisco Colín, Provincial de la misma Compañía, Calificador del Santo Oficio y su comisario en la Gobernación de Samboanga y su distrito. Parte primera sacada de los manuscritos del Padre Pedro Chirino, el primero de la Compañía que pasó de los Reynos de España a estas Islas por orden y a costa de la Catholica y Real Magestad. Con privilegio*. Madrid, José Fernández de Buendía, 1663. Posteriormente, la obra conoció una reedición aumentada en 1900-1902, a cargo del padre Pablo Pastells (vid. nota anterior).

⁷⁸ Seguramente, su relevancia historiográfica se debe más a la reedición que se publicó a principios del siglo XX que a la primera edición de 1663. El padre Pablo Pastells se encargó de dicha reedición, en la que destaca un extenso aparato crítico que incluye no sólo notas explicativas y aclaratorias, sino también copias de numerosos documentos originales que ayudan a comprender mejor la obra, ya sea porque aclaran o amplían lo explicado por Colín. Además, se incluyen algunos textos de la *Historia* manuscrita de Chirino. Tras la publicación en 2001 de la *Historia* inédita de Chirino, la obra de Colín ha perdido algo de su valor, aunque el aparato crítico de la reedición de Pastells sigue siendo fundamental.

⁷⁹ El padre Colín pudo consultar la *Historia* de Pedro Chirino, ya que además de coincidir con él en Filipinas entre 1626 (fecha en que el propio Colín llegó al archipiélago) y 1635 (año de la muerte de Chirino), tras la muerte de éste el manuscrito de la obra quedó en el Colegio de Manila, del que Colín fue rector entre 1636 y

indica esta inspiración directa. Francisco Colín explicaba así en el prólogo cuál había sido la actitud hacia la obra de su predecesor: “el disponer esta [historia], resumiéndola de la del Padre Pedro Chirino, que era algo difusa: y añadiendo lo que el tiempo ha ido aclarando más”.⁸⁰ Además del manuscrito de Chirino, Francisco Colín se basó en otras fuentes: especialmente para la redacción del primer libro, consultó diferentes relaciones e informes encargados por los gobernadores a los alcaldes mayores. Tampoco hay que olvidar que Colín tuvo mucho que aportar por su experiencia en Filipinas, donde vivió y trabajó más de treinta años, en los que ocupó cargos de relevancia.



Figura 32. *San Francisco Javier, Apóstol de las Indias*
Portada de la *Labor Evangélica* de Francisco Colín (1663)

3.1. La Labor Evangélica frente a la Historia de Pedro Chirino

Pese a estar claramente basada en la *Historia* de Pedro Chirino, la *Labor Evangélica* presenta algunas diferencias notables con aquélla. La primera es una ampliación del marco

1639. Estas circunstancias, unidas a su cargo como provincial, le permitirían un acceso sencillo al manuscrito inédito.

⁸⁰ Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo I, p. XIII.

temporal al que se refiere: la obra de Francisco Colín se inicia con la expedición de Magallanes en 1519-1522 y finaliza en 1616, con la muerte del gobernador Juan de Silva en Malaca y la vuelta de su armada a Manila. No obstante, en el Libro I ofrece una cronología de los hechos más relevantes ocurridos en las islas desde su descubrimiento y conquista hasta la llegada del gobernador Juan Cerezo de Salamanca, en 1632. La obra de Chirino, por su parte, se refiere muy brevemente a los acontecimientos previos a 1581, y sólo alcanza hasta 1606, cuando Filipinas se convirtió en provincia jesuita.

Sin embargo, la diferencia principal entre ambas obras se aprecia en sus respectivas estructuras internas. Ya se ha comentado el hecho de que Pedro Chirino intercalaba en su *Historia* las descripciones de las diversas islas, sus habitantes y algunos aspectos de su cultura en el curso de la narración, según lo requería la historia. Por su parte, la *Labor Evangélica* es mucho más “clásica” en cuanto a su estructura, siguiendo el modelo típico de este tipo de crónicas referidas a espacios lejanos a Europa. Así pues, el padre Colín dedica todo el Libro I, titulado *Descripción geográfica e histórica de las islas Filipinas*, a la descripción de las islas y sus habitantes, ya que para él es fundamental conocer el escenario de los hechos que se van a tratar más adelante, para así poder situar adecuadamente la historia y sus protagonistas en su contexto geográfico y cultural:

“Por fundamento della [de la historia], y de todos sus libros, se pondrá en primer lugar una Descripción Geográfica, y también Histórica de las Filipinas; como del Campo de nuestra labor Evangélica. Porque demás que assí lo expresa el Real mandato; mal se haría concepto adecuado de la mies, y cosecha, sino estamos bien informados de la cantidad, y calidad de las tierras, viñas, o jardines, que la rinden. Y aunque de las Filipinas ay algo escrito, no es tan puntual, y bien averiguado, como va aquí [...]”.⁸¹

Debido a la importancia otorgada a este aspecto, Colín se ocupa de temas tan diversos como el origen y la formación de las Filipinas y sus diversos pobladores; la descripción geográfica de las islas; el temple y calidad de su cielo y suelo; su fertilidad y riqueza, etc. Y lo hace de una forma científica, intentando dar respuesta a algunas cuestiones que se habían planteado con los nuevos descubrimientos: por ejemplo, ¿cómo conciliar las Escrituras con la existencia del Nuevo Mundo? ¿Cómo llegaron los humanos y los animales a las tierras recién descubiertas? ¿Los nuevos territorios fueron creados durante la Creación, o eran posteriores?

⁸¹ *Ibid.*, p. XIV; María Antònia Martí Escayol, “Las descripciones geográficas: la introducción de las Filipinas en la ciencia europea”, en Leoncio Cabrero (ed.), *España y el Pacífico. Legazpi*, Tomo I, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 33-62.

Para Colín, era importante conocer el origen de los filipinos. Sin embargo, consideraba que para ello primero debía investigar el origen de las propias islas Filipinas. Éstas, igual que cualquier otra isla, podían tener tres orígenes: durante la creación del mundo o la “segunda creación” que fue el Diluvio; posteriormente debido a fenómenos naturales que inundaban tierras y dejaban una pequeña porción en la superficie; o finalmente por adición de materia con el tiempo, que formaría una masa de tierra por encima del agua. Tras repasar diversas teorías, el cronista concluía que en el archipiélago había islas de los tres orígenes referidos.⁸²

Una vez determinado el origen del territorio, Colín se centraba en la procedencia de los nativos filipinos.⁸³ Cuando los españoles llegaron a las islas, encontraron tres tipos de gentes. Los primeros eran los “moros malayos”, de los cuales descendían los tagalos, que serían originarios de las islas de Sumatra y Borneo, o de la zona de Malaca. Desde allí habrían pasado a Filipinas como emigrantes, comerciantes o debido a naufragios. Los bisayas, por su parte, provendrían de la zona de Macasar, en la actual Indonesia. Finalmente, los habitantes de Mindanao, de religión musulmana, serían originarios de Ternate, en las Molucas. El segundo tipo de gentes existentes eran los llamados negrillos, los primeros habitantes de las islas, considerados salvajes que vivían en lo profundo de los montes, alejados de los núcleos de civilización. Según Colín, su origen debía estar en la India, adonde habrían llegado negros etíopes, y desde allí habrían ido saltando de isla en isla hasta llegar a las Filipinas. Finalmente, el tercer tipo de pobladores serían los Ilayas o Tingues, que en opinión del cronista eran mestizos de los dos grupos anteriores, y que “por eso en el color, trage, y costumbres gozan una medianía entre las otras dos diversidades de gentes”.⁸⁴

En este primer libro Francisco Colín demuestra un elevado conocimiento científico. Como hemos comentado, la búsqueda de respuestas le obliga a tratar el origen de los diferentes habitantes del archipiélago y a indagar cómo es la naturaleza, por qué es así y sus consecuencias sobre el orden natural y moral. Su discurso científico está lleno de referencias a otros autores, antiguos y coetáneos, y sus digresiones sobre algunas de estas cuestiones alcanzan un alto grado de abstracción, teorización y refutación, al comparar lo escrito por otros con lo observado por él mismo.⁸⁵ Por otro lado, la obra de Colín es la primera que trata con cierta sistematización la flora y fauna del archipiélago filipino y de las Molucas. Pedro Chirino trataba estos asuntos en su obra, pero de una forma mucho más dispersa y menos ordenada, además de demostrar un conocimiento científico mucho menor que el de Colín. Del

⁸² Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo I, pp. 6-14.

⁸³ *Ibid.*, pp. 15-18.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 17.

mismo modo, autores anteriores, tanto religiosos como laicos, habían abordado estos temas de una manera tangencial. Los indígenas también fueron tratados por Colín, aunque sin originalidad, pues sus textos referidos a ellos eran copiados literalmente del padre Chirino, y se trataban los mismos temas: su ingenio, sus dialectos, su aspecto físico y su modo de vestir, sus costumbres, creencias religiosas y gobierno político, etc.

Los tres libros restantes de la *Labor Evangélica* están dedicados a la propia historia de la Compañía de Jesús en Filipinas y sus progresos en la evangelización de los indígenas. La división de los libros corresponde al propio desarrollo histórico de la orden en las islas. Así, el libro segundo trata la llegada de los jesuitas al archipiélago y su evolución como misión dependiente de la Provincia de Nueva España (1581-1594). El tercer libro se centra en el periodo en que la misión fue elevada a viceprovincia (1594-1606). Finalmente, el libro cuarto se inicia con la concesión de la patente de Provincia jesuítica a las Filipinas, y relata los primeros diez años de historia de la misma (1606-1616). Los años sucesivos debían relatarse en una segunda parte que, aunque proyectada por Colín, nunca fue escrita.⁸⁶

A diferencia de la *Historia* de Chirino, donde los acontecimientos políticos eran un tema marginal, en la *Labor Evangélica* la historia política del archipiélago aparece a lo largo de toda la obra. Durante el primer libro, además de la descripción geográfica de las islas, se expone su historia hasta 1581, cuando los jesuitas desembarcan en Filipinas. A partir de entonces, historia política e historia de la Compañía se entretajan en una misma trama.⁸⁷ La intención del autor no fue escribir una historia general de Filipinas, y se limitó a dar cuenta sólo de aquello que consideró imprescindible para la comprensión del resto de la historia por parte del lector: “No hacemos Historia general de las Islas (assunto de mejores, y más desocupados talentos) contamos solamente lo que nos parece necesario para que el ánimo del Lector destas nuestras Misiones, y ministerios no quede suspenso, ni tenga necesidad de recurrir a otros libros”.⁸⁸ Por este motivo aparecen intercalados muchos hechos de carácter político y social relacionados con las islas, pero ajenos a la evolución histórica de la Compañía, como son los relativos a los gobernadores, obispos y arzobispos, los viajes del Galeón de Manila, las relaciones con los territorios vecinos y las diferentes expediciones militares llevadas a cabo desde Filipinas, y otros muchos asuntos diversos. La crónica termina

⁸⁶ “dejando para otro volumen los [años] que faltaren...”, Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo I, p. XIII.

⁸⁷ “También se resumen en esta Descripción los sucesos generales de las Islas, que precedieron al año de 1581, en que llegó a ellas la Compañía, supuesto que los de después se tocan necesariamente en el discurso de la Historia, conforme lo pide la connexión de las cosas”, *Ibid.*, p. XIV.

⁸⁸ *Ibid.*, p. XIV.

con una relación del número de religiosos, colegios, casas y residencias de la provincia de la Compañía de Jesús, además de las iglesias, partidos y doctrinas que administraba en 1656.

Es en los tres últimos libros de la *Labor Evangélica* donde se aprecian con mayor claridad las diferencias entre las obras de Chirino y Colín. A medida que se avanza en la lectura de la *Labor Evangélica*, se puede apreciar claramente que tiene un tono más oficial que la *Historia*. Seguramente, las circunstancias y motivaciones de la escritura de cada una tengan una influencia decisiva en este aspecto. Aunque la *Relación de las islas Filipinas* fue escrita a instancias del padre General Acquaviva, no tenemos constancia de que ocurriera lo mismo con la *Historia*. La *Labor Evangélica*, sin embargo, fue escrita en respuesta a las reiteradas peticiones de Felipe IV para tener noticias de las Filipinas y la labor que allí desarrollaba la Compañía. Por otro lado, este tipo de crónicas pretende ser una expresión colectiva de la historia de la Compañía. Pedro Chirino optó por un tipo de relato coral, con múltiples personajes que desfilan por la narración, que relatan en primera persona sus propias vivencias a través de cartas y relaciones, plasmadas muchas veces en el texto de forma literal. Pese a que los relatos de estos religiosos suelen ser muy parecidos, siguiendo una tipología más o menos definida, cada uno tiene sus particularidades, lo que los convierte en únicos. Francisco Colín, sin embargo, prescinde en muchas ocasiones de nombres propios y cita a los personajes en un sentido genérico (“un padre, un hermano”). Además, les retira su voz propia, pues extracta y narra a su manera lo que aquéllos habían dejado escrito. De esta manera, toda la narración adquiere un mismo tono, una cierta uniformidad que dota a la crónica de un carácter todavía más colectivo que la de su predecesor. Pero a pesar de este tono genérico, Colín incluyó un mayor número de elogios y vidas de individuos, ya fueran miembros de la Compañía (padres o hermanos) o personas afines a ella (benefactores, personas espiritualmente afectas). La gloria de la Compañía intentaba demostrarse a través de la exaltación de las vidas y virtudes de algunos de sus miembros, que debían servir de ejemplo y edificación para el lector. De esta manera, las características comunes que se desprenden de estas *laudatio* individuales (caridad, fe, mortificaciones, devoción extrema, humildad, obediencia, etc.) refuerzan el carácter colectivo de la crónica.

Ya nos hemos referido anteriormente a la erudición que se desprende de la *Historia* de Pedro Chirino, con sus abundantes referencias a los clásicos grecorromanos y a los grandes referentes cristianos. En este sentido, la obra de Francisco Colín es más accesible al público que la de su predecesor, excepto en el Libro I, al que ya nos hemos referido. Su recurso a la cultura erudita es mucho menor: pese a que se nutre igualmente de muchas ideas y obras de estos autores, habitualmente sólo lo hace constar en notas al margen, señalando el autor y/o la

obra. Sin embargo, en el hilo de la narración principal prescinde de referencias directas, de comparaciones y de nombres propios de autores. Esto ocurre incluso en los pasajes copiados literalmente de la *Historia*, donde Colín elimina las menciones directas que incluía Chirino, por lo que la lectura resulta más fluida, sin tanta profusión de referencias eruditas.

Una última cuestión interesante es la interpretación “sobrenatural” de la historia, que presenta ciertas diferencias en ambos autores. Para Pedro Chirino, la historia se entiende como una lucha constante entre Dios y el Demonio. Éste siempre intenta tentar a los cristianos, ya sea a los misioneros o a los recién evangelizados. Pese a estas tentaciones, y a las continuas trabas que pone el Demonio para intentar evitar el triunfo de la evangelización, Dios siempre resulta vencedor, ya sea interviniendo por iniciativa propia o a petición de los creyentes, con apelaciones directas a Él o mediante intercesores como la Virgen, el Niño Jesús o toda una pléyade de santos. Francisco Colín, por su parte, parece inclinarse más por un relato donde el protagonista casi único es Dios, sin enfrentamientos con el demonio. Las conversiones, los castigos, etc., son obra suya en solitario, sin un adversario que le obligue a intervenir para alzarse victorioso. La gentilidad no es tan demoníaca como lo era para el padre Chirino, aterrado y escandalizado por las creencias de los indígenas, y es algo que hay que desterrar no tanto por su carácter diabólico como por ser una fe diferente a la verdadera, la única con la cual pueden salvarse los indígenas.

4.- Pedro Murillo Velarde

Tras la publicación de la *Labor Evangélica* en 1663, la historia oficial de la Compañía de Jesús en Filipinas no contó con un cronista como lo habían sido los padres Pedro Chirino y Francisco Colín hasta casi un siglo después, en la figura del padre Pedro Murillo Velarde. Más conocido como jurista que como historiador, la mayoría de trabajos centrados en su persona y su obra se han abordado desde esa disciplina.⁸⁹

⁸⁹ Nicholas P. Cushner, “Los jesuitas en Filipinas en el siglo decimosexto según el Menologio del P. Pedro Murillo Velarde”, *Missionalia Hispanica*, 32, 1967, pp. 321-355; Isabelo Macías Domínguez, “El descubrimiento y la conquista en un cronista andaluz del siglo XVIII: Pedro Murillo Velarde”, en VVAA, *Congreso de Historia del Descubrimiento (1492-1556). Actas. Tomo IV*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1992, pp. 357-382; Luis Díaz de la Guardia y López, “Datos para una biografía del jurista Pedro Murillo Velarde y Bravo”, *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna*, 14, 2001, pp. 407-472; Carlos Villoria Prieto, “Demografía en los municipios: Alpujarreños en Filipinas: Pedro Murillo Velarde”, *Hespérides: Anuario de investigaciones*, 8, 2000, pp. 397-410; Hugo Hanisch Espíndola, “Pedro Murillo Velarde S. J., canonista del siglo XVIII: vida y obras”, en *Congresos del Instituto de Historia del Derecho Indiano: actas y publicaciones*, Vol. 4, 2000 (VIII Congreso Internacional de Historia del Derecho Indiano. Tomo II), pp. 53-68; “MURILLO

Pedro Murillo Velarde y Bravo nació en 1696 en la villa alpujarrense de Laujar de Andarax, en la actual provincia de Almería, en el seno de una familia acomodada. Los Murillo Velarde se habían asentado en la zona en la época de la conquista del Reino de Granada (1492), y desde entonces habían prosperado de manera notable, introduciéndose en las redes de poder locales y ascendiendo en la escala social. El abuelo del padre Murillo Velarde, el licenciado Pedro Murillo Velarde y López de Mayor, fue el impulsor definitivo de dicho ascenso. Sus dos hijos llevaron a cabo una política conjunta de ascenso social. El primogénito, Jacinto Murillo Velarde y Ocaña (padre de nuestro protagonista), acumuló cargos civiles de todo tipo reservados a las familias más distinguidas de la zona. Por otro lado, tuvo una decente carrera militar que le llevó a participar en la Guerra de Sucesión a favor de Felipe V. Su hermano, Andrés Murillo Velarde y Ocaña, siguió la carrera eclesiástica y llegó a ser obispo de Pamplona (1724-1728). Este personaje sería fundamental en la carrera de su sobrino Pedro, ya que lo llevó consigo en sus diversos nombramientos por la geografía peninsular y le protegió en sus estudios y en los primeros pasos de su carrera académica, antes de su ingreso en la Compañía de Jesús. Así pues, entre Jacinto y Andrés existía un verdadero deseo de superación y encumbramiento del linaje y una conjunción de intereses que les llevó a alcanzar la que sería la posición más elevada en la escala social, económica y cultural de su linaje, que después de ellos comenzaría a declinar hasta quedar circunscrito a la categoría de hidalgos acomodados de provincias.

Pedro Murillo Velarde y Bravo fue el séptimo de los catorce hijos del matrimonio de Jacinto Murillo Velarde y Ocaña y Magdalena Bravo. De joven ingresó en el Colegio de San Miguel de la Universidad de Granada, con la intención de estudiar ambos derechos, canónico y civil. De allí pasó al Colegio Mayor de Cuenca de la Universidad de Salamanca, donde alcanzó el grado de bachiller en Sagrados Cánones. Pese a su juventud, en la ciudad castellana llegó a ejercer como profesor extraordinario de Derecho Civil durante cuatro años. No obstante, su meteórica carrera académica se interrumpió con su ingreso en el noviciado de la Compañía de Jesús de Madrid, el 23 de octubre de 1718. Al año siguiente pasó al Colegio de Alcalá de Henares para estudiar filosofía y teología. Este hecho no fue bien recibido en el seno de su familia, y desde entonces sus relaciones fueron prácticamente nulas.

De vocación misionera y devoto seguidor de San Francisco Javier, solicitó ser destinado a Filipinas, lo que consiguió en 1723 cuando, acompañando a Juan Antonio de Oviedo, visitador de la Provincia de Filipinas, partió hacia las islas, adonde llegó el 27 de

VELARDE, Pedro”, en Charles E. O’Neill, S.I. y Joaquín M^a Domínguez, S.I. (dirs.), *Diccionario Histórico...*, Tomo III, p. 2771.

octubre de ese mismo año. Tras dos años en las misiones tagalas y en las parroquias cercanas a Manila, en 1725 fue nombrado profesor de Derecho Civil y Canónico en el Colegio de Manila. Aunque viajó mucho por el archipiélago y ocupó diversos cargos, lo cierto es que su vida estuvo muy ligada al citado Colegio.⁹⁰ En 1749 viajó a Europa, donde desarrolló una intensa actividad como hombre político ante las más altas instancias civiles y eclesiásticas, intentando mediar a favor de la Compañía, de las Indias y, especialmente, de la Provincia de Filipinas. Sus peticiones fueron muy diversas, pero destaca la necesidad de reclutar nuevos jesuitas para las islas y medios con que sostenerlos, solicitud que elevó al Rey y al Papa. Estando en Roma en 1751, además de interceder ante sus superiores, ante el Colegio de Cardenales y ante el mismo Pontífice por las Filipinas, participó en la XVII Congregación General de la Compañía de Jesús, que tenía, entre otras finalidades, la de elegir a un nuevo Prepósito General, tras la muerte del padre Frantisek Retz. Aunque consiguió parte de sus objetivos en Europa, Pedro Murillo Velarde no consiguió volver a las Filipinas. Sufriendo algún tipo de enfermedad (*melancolía*, según los textos), murió en el Puerto de Santa María (Cádiz), el 30 de noviembre de 1753, cuando se disponía a embarcar.⁹¹

La producción del padre Pedro Murillo Velarde es extensa, y abarca diferentes temas. Seguramente, su obra más conocida en su tiempo fue el *Cursus juris cononici hispani et indicio* (1753), donde se incluían las leyes del reino de España y las Indias. La obra fue reeditada al menos dos veces, en 1763 y 1791. También de temática jurídica es su *Práctica de testamentos* (Manila, 1745). De carácter pastoral destaca el *Catecismo o instrucción christiana* (Madrid, 1752).

Otra de las obras más destacadas de Pedro Murillo Velarde en su tiempo fue la *Carta hydrographica y chorographica de las yslas Filipinas* (Manila, 1734). Se trata de un mapa de Filipinas encargado por el gobernador general Fernando Valdés Tamón, y se puede considerar el primer mapa científico del archipiélago. Tuvo una vida útil muy longeva, ya que era el utilizado mayoritariamente hasta que fue publicado el mapa de la expedición Malaspina en

⁹⁰ El 15 de octubre de 1735 fue designado visitador de las misiones de Zamboanga y Dapitán, en Mindanao. Dos años después, 1737, aparece como socio (secretario) del provincial José Astudillo en la misión de San Miguel, situada en los suburbios de Manila. Allí fue, entre 1737 y 1742, profesor de prima de Teología. En 1742 participó en la XXIII Congregación Provincial de la Compañía en Filipinas. En 1745, Murillo Velarde ocupaba, aún en Manila, la plaza de Cánones, puesto que tuvo que abandonar en 1746 al ser destinado a la misión de Antipolo.

⁹¹ Luis Díaz de la Guardia, “Datos para una biografía...”, p. 447. Según este autor, el padre Murillo Velarde fue elegido procurador provincial de la Compañía en Filipinas en la XXIV Congregación Provincial de 1749. Sin embargo, según los datos existentes en el ARSI, la Congregación de 1749 fue la número XXI, y su procurador el padre Bernardo Pazuengos. No hubo una XXIV Congregación, ya que la última que se celebró fue la número XXIII, en 1761. Vid. *Anexo C.- Congregaciones Provinciales de Filipinas (1609-1768) y los procuradores elegidos*, p. 606.

1808. En él aparecen con todo detalle los contornos de las islas, los límites de las provincias, la situación exacta de los pueblos principales, montañas, ríos, etc. Por otro lado, aparecen también los principales derroteros, y sobre cada uno de ellos va representada una embarcación con las velas tendidas, con aspecto de navegar por la vía señalada. A ambos lados del mapa aparecen doce escenas que comprenden representaciones de grupos étnicos, planos de la ciudad de Manila, y otras “curiosidades”. Por otro lado, en el mar están representados los diferentes tipos de embarcaciones que se podían ver en las islas: *caracoas* indígenas, champanes indios, naos, galeones y pataches españoles... En resumen, y en palabras de T. H. Pardo de Tavera, “resulta de todo, que la carta que describimos es una hermosa obra, no solo bajo el punto de vista geográfico, sino por el gusto artístico que presidió a la composición y por la maestría y arte de la ejecución del grabado que se debe a Nicolás de la Cruz Bagay”.⁹²

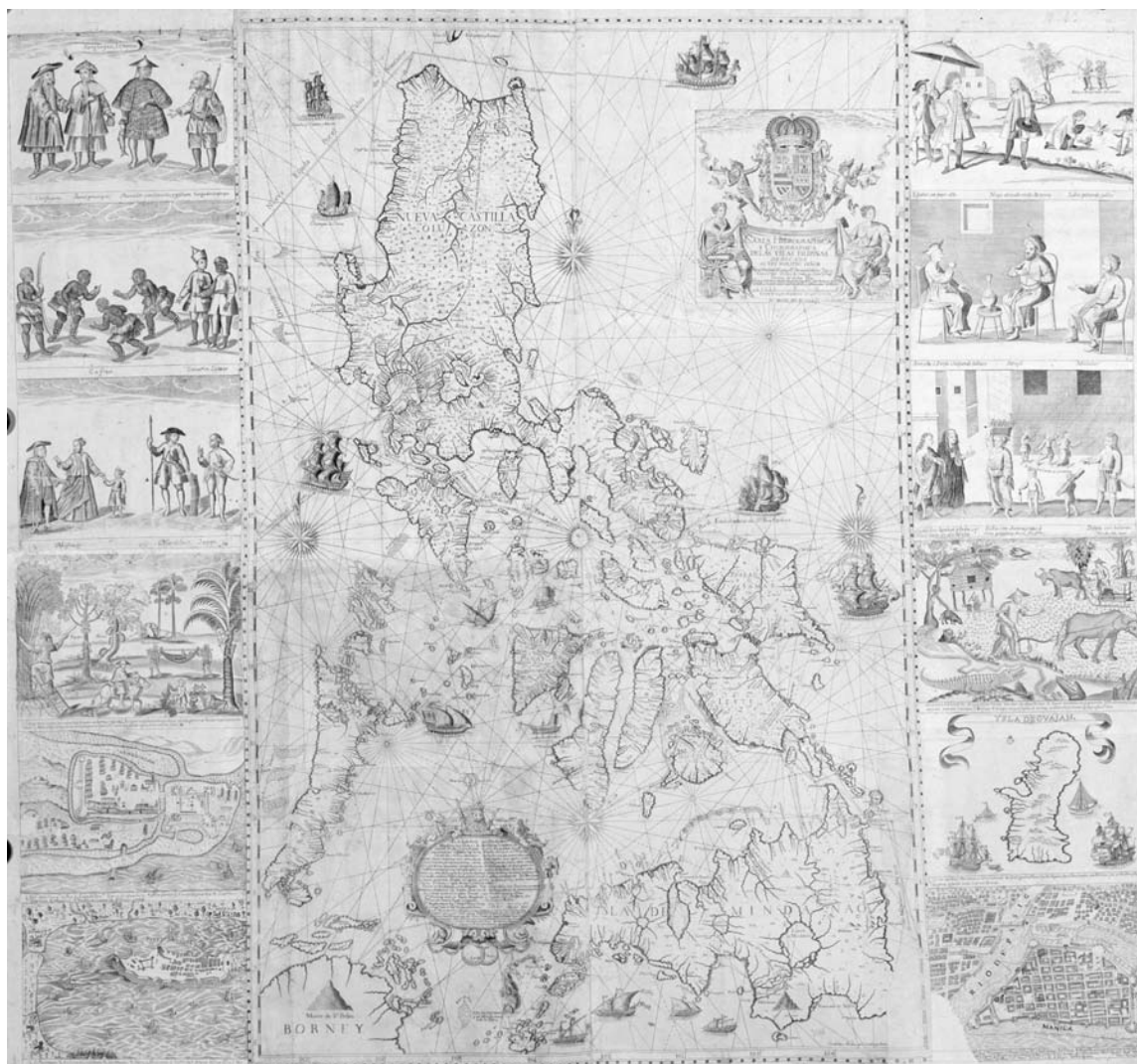


Figura 33. *Carta Hydrographica y Chorographica de las Yslas Filipinas* de Pedro Murillo Velarde (Manila, Nicolás de la Cruz Bagay, 1734)

⁹² T. H. Pardo de Tavera, *El mapa de Filipinas del P. Murillo Velarde*, Manila, Tipo-Litografía de Chofré y Comp., 1894, p. 10.

Diez años más tarde, en 1744, apareció una versión diferente del mapa, con el título de *Mapa de las islas Philipinas hecho por el P. Pedro Murillo Velarde de la Comp^a de Jesús*, que a su vez tuvo dos ediciones ligeramente distintas. En este caso, las escenas de los márgenes y los derroteros desaparecieron, así como la mayoría de naves que estaban representadas en la *Carta*. Sin embargo, se incluyó una representación de san Francisco Javier, etiquetado como “Príncipe del mar”, cabalgando sobre una concha tirada por caballos marinos, cuyas bridas sostiene con la mano izquierda, mientras en la derecha lleva un estandarte de la Compañía de Jesús. Otro elemento destacable de esta segunda versión es el medallón donde está enmarcado el título. En una de las versiones, dicho medallón no tiene nada especialmente reseñable. En la otra, sin embargo, aparecen elementos muy curiosos, que aportan una riqueza notable a la obra:

“La composición de la orla responde a la idea del autor de dar en *las figuras del margen como en Hieroglyphicos Egepcios... lo más memorable que en las islas se contiene*. En la parte superior aparece una cabeza de león, coronado de marqués, con una espada en la mano derecha y un cirio encendido en la izquierda. Flotando encima, una cinta con esta inscripción: *Quod fidei illustrat face protegit ense*. En la parte izquierda de la orla, de arriba abajo, se ven, un negro recostado y más abajo un igorrote, fácil de reconocer por el escudo *sin generis* que lleba [sic] en la mano: del lado derecho, frente a estas figuras, hay un chino con su payo abierto y más abajo un negrillo, un aeta del monte, con la flecha en su arco en actitud de tirar. En la parte inferior del medallón, hay un indio sentado en cuclillas cogiendo un gallo y del otro lado una india sentada bajo un gran quitasol. Finalmente, en el centro de la parte inferior, dos globos sobre los cuales se lee: *Laudat Polus*”.⁹³



Figura 34. Medallón de una de las versiones del Mapa de Murillo Velarde (1752)

⁹³ *Ibid.*, pp. 12-13.



Figura 35. Adaptación de la Carta Hidrographica para la edición de la Historia del padre Murillo Velarde (1752)

Pese a la importancia que tuvieron y tienen estas obras, entre la producción del padre Pedro Murillo Velarde destacan especialmente dos. La primera de ellas es su *Geographia histórica* en diez volúmenes (Madrid, 1752), que pretendía describir todo el mundo conocido, describiendo no sólo los territorios, sino también sus condiciones naturales y sus habitantes. El volumen VII es el dedicado a las Filipinas: *Geographia histórica de las islas Philipinas, del África, y de sus islas adyacentes*.⁹⁴ En esta obra se manifiesta una visión menos eurocentrista que en muchos de sus antecesores. De las Filipinas destaca el autor sus riquezas naturales y el comercio que se produce en Manila, lo que le lleva a calificar a la ciudad como excepcional, destacando su posición privilegiada: “El comercio es su mayor artificio [...] en ninguna parte del Mundo se halla País en mejor constitución para el comercio, en medio de las dos Indias, que son los más ricos Países del Universo; de suerte, que de Manila se puede decir con más razón, lo que los árabes decantaban de Ormuz, que si el mundo fuera un anillo, Ormuz sería el Diamante que le adornase”.⁹⁵

Pero sin duda la gran obra del padre Pedro Murillo Velarde es su *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús, Segunda Parte, 1616-1716* (Manila, 1749), continuación de la *Labor Evangélica* de Francisco Colín (1663), que a su vez retomaba la inédita *Primera Parte de la Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús* de Pedro Chirino. Así pues, la obra de Murillo Velarde completa la crónica oficial de la Compañía de Jesús en Filipinas en su primera etapa en Filipinas. La narración se inicia allí donde la dejó el padre Colín, en 1616, y se alarga hasta el año 1716. Sin embargo, en algunas ocasiones el autor supera este marco temporal para explicar alguna cuestión determinada que tiene su desenlace en fechas posteriores.

La *Segunda Parte de la Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús* del padre Pedro Murillo Velarde consta de cuatro libros, cada uno de los cuales avanza cronológicamente, pero al mismo tiempo centrado en una cuestión concreta. Así pues, el Libro I retoma el hilo de la obra de Colín y continúa la narración de los hechos ocurridos desde 1616 hasta llegar a 1634; el Libro II se centra en la misión y conquista de las islas de Mindanao y Joló, controladas por los musulmanes; el Libro III detalla los progresos de la Provincia hasta 1653; finalmente, el Libro IV narra el inicio y desarrollo de la evangelización

⁹⁴ Pedro Murillo Velarde, *Geographia histórica de las islas Philipinas, del Africa, y de sus islas adyacentes*, Madrid, Oficina de Gabriel Ramírez, Criado de la reyna viuda nuestra Señora, en la calle de Atocha, frente a la Trinidad Calzada, 1752. Esta obra es en realidad el volumen VIII de los diez de los que se compone la *Geographia Histórica*.

⁹⁵ *Ibíd.*, p. 32.

de las islas de los Ladrones, llamadas después islas Marianas, y el descubrimiento de las islas Palaos, al mismo tiempo que presenta los sucesos de Filipinas hasta 1716.

Pese a ser una continuación directa de las crónicas de Chirino y Colín, la obra de Murillo Velarde presenta notables diferencias con las de sus predecesores. Las de aquéllos no eran solamente obras religiosas, ya que en la narración insertaban descripciones geográficas de las islas y descripciones antropológicas y etnológicas de los diferentes pueblos que aparecían en el curso de su relato. Sin embargo, Murillo Velarde no abordó ninguno de estos temas de manera específica. Sólo cuando introdujo las cuestiones relativas a Mindanao y las Marianas ofrecía alguna descripción geográfica y etnográfica, pero de una manera tan sucinta que apenas se puede considerar relevante. Dos son las posibles razones que justifiquen esta ausencia. En primer lugar, el hecho de que en la crónica de Colín estos temas ya estuvieran tratados, por lo que el autor podría considerar que los eventuales lectores ya tendrían conocimiento de estas cuestiones por haber leído la primera parte. En segundo lugar, la ausencia podría deberse a que Murillo Velarde abordó estos temas en su *Geographia histórica*, y por tanto pudo considerar que no tenían cabida en su crónica religiosa.⁹⁶

Por otro lado, el tratamiento de la historia política es diferente en las diversas crónicas. Como ya hemos comentado anteriormente, el padre Pedro Chirino fue, de los tres cronistas, el menos preocupado por relatar avatares políticos en sus obras. La *Relación* de 1604 carece de referencias a la historia política, pues el autor consideraba que este aspecto estaba cubierto sobradamente por la obra *Sucesos de las Islas Filipinas* del oidor Antonio de Morga, tal y como expresaba en sus primeras páginas: “La historia copiosa, y cumplida de aquellas islas tiene escrita con gran cuidado, verdad y elocuencia, el Dr. Antonio de Morga, del Consejo del Rey Católico, y su oidor en la Real Chancillería de Manila”.⁹⁷ En la *Historia*, sin embargo, Chirino incluyó algunos acontecimientos políticos, especialmente cuando en ellos participaba algún jesuita, aunque fuera de forma tangencial. En la *Labor Evangélica*, por su parte, la historia política del archipiélago aparece a lo largo de toda la obra. En la *Segunda Parte de la Historia* de Pedro Murillo Velarde, la historia política tiene un papel fundamental. Los libros II y IV son en gran parte relatos de política “exterior”, aunque los enfrentamientos con holandeses y piratas chinos están muy presentes también en el resto de la obra, debido a la influencia que tuvieron en el desarrollo del siglo XVII en Filipinas. El Libro II se centra

⁹⁶ Los capítulos de dicha obra son los siguientes: I. *De las Philipinas*; II. *De los Frutos*; III. *De los Animales*; IV. *De la Riqueza, y Comercio*; V. *De los Indios*; VI. *De la Conquista, y Sucessos de estas Islas*; VII. *De Manila*; VIII. *De Pangasinán, Ilocos, Cagayán, Camarines, Zebú, y varias Islas*; IX. *De Mindanao*.

⁹⁷ Pedro Chirino, *Relación...*, p. 6. Antonio de Morga publicó su obra en 1609, es decir, cinco años después de que la *Relación* de Chirino viera la luz. Sin embargo, es muy probable que el jesuita tuviera ocasión de leer lo que Morga había redactado, antes de pasar a Europa como Procurador de la Viceprovincia jesuítica en 1602.

especialmente en las islas de Mindanao y Joló, habitadas por filipinos islamizados, y los intentos de la Compañía por llevar a cabo su evangelización. En el Libro IV la narración se centra en los inicios de la evangelización de las islas Marianas por parte del padre Diego Luis de Sanvitores en 1668. Por otra parte, se refieren algunas noticias sobre las Carolinas y las Palaos. Ambos archipiélagos fueron poco frecuentados por los españoles hasta finales del siglo XVII. Pedro Murillo Velarde relata los diferentes viajes que se realizaron a partir de 1686 para intentar determinar la posición exacta de las islas y valorar su eventual evangelización. Algunas expediciones llevaron consigo misioneros jesuitas, pero en general fracasaron en su empeño y en ocasiones se saldaron con la desaparición o la muerte de los expedicionarios.⁹⁸

Además de la política exterior, la historia política “interna” del archipiélago filipino también tiene una gran importancia en la obra de Murillo Velarde, tanto que se puede considerar como uno de los ejes principales que articula la crónica. En este aspecto, el autor se desmarca notablemente de sus predecesores en cuanto al objetivo y la intencionalidad de la obra. Como ya hemos comentado anteriormente, las crónicas de Pedro Chirino y Francisco Colín tenían un objetivo claro: fomentar vocaciones para aumentar el número de misioneros que pasaban a Filipinas. Por ello, sus narraciones están repletas de alabanzas a las Filipinas y a sus habitantes, mostrando la benignidad del clima, la riqueza de la naturaleza y la bondad y predisposición de los indígenas para recibir el Evangelio. No obstante, el punto más destacado en esta cuestión de las vocaciones es el lamento continuo por la falta de efectivos que sufría la Compañía en las Filipinas y los numerosos perjuicios que de esta circunstancia se derivaban para la Cristiandad, pues se le estaba privando de un gran número de fieles potenciales.

Si el objetivo de Chirino y Colín era fomentar vocaciones, el de Pedro Murillo Velarde era muy diferente. Las obras de los primeros son crónicas de orígenes, pues narran las primeras décadas de la implantación de la Compañía de Jesús en Filipinas, con todos sus logros y dificultades iniciales (más o menos exagerados). La *Segunda Parte de la Historia*, sin embargo, fue redactada en el momento de mayor esplendor de la Compañía, tanto en el contexto internacional como en el filipino. Una situación de fortaleza que permitió al cronista expresarse con una libertad y una contundencia de las que no disfrutaron sus predecesores. En este sentido, el interés de Murillo Velarde por la historia secular iba más allá de las leves referencias de Francisco Colín, destinadas a contextualizar la acción misionera de la Compañía. Indudablemente, ambos cronistas incluyeron en su narración la historia política

⁹⁸ Vid. *supra*, pp. 245-250.

para poder comprender mejor la religiosa. Sin embargo, en el caso de Murillo Velarde, se percibe un cierto afán de ajustar cuentas con el siglo por parte de los jesuitas filipinos, tanto en sentido positivo como negativo. Quizás, como jurista que era, le apasionaba pleitear. Así pues, en muchas ocasiones la narración de unos hechos seculares parece no ser más que una excusa para elevar o hundir a un personaje o una institución, relatando situaciones de auténtico acoso y derribo. Las palabras de Murillo Velarde no dejan lugar a la duda:

“[...] porque si la Historia, es teatro glorioso de los Héroes, y elogio público de las hazañas, y mérito, es también público cadahalso, en que se castigan con pública ignominia las sordidezes de los indignos. El temor de este justo castigo refrena a aquellos a quien la gloria, y el pundonor no estimula, pues aunque sepan deslumbrar con apariencias, con falacias, con cabilosidades, o con sobornos a los Superiores, para huir el castigo, y aun para arrebatar injustamente el premio, no pueden alterar ni corromper la entereza, la rectitud, la severidad de la Historia, que al fin los coloca en el nicho, que merecen, y los representa al mundo con el hábito de la ignominia correspondiente a su indignidad, y demérito”.⁹⁹

Así pues, la Historia sería jueza implacable de los justos y de los indignos, y el cronista-historiador su brazo ejecutor, papel que el padre Murillo Velarde ejercía con pasión. Sin duda, su formación como jesuita y los estudios de la *Ratio Studiorum*, en la que se estudiaban las autoridades clásicas como Cicerón, habían sido determinantes para remarcar este papel de la Historia como luz de verdad y mortificación de los malvados. En este sentido, ensalzaba a los benefactores de la Compañía y vituperaba a sus enemigos, ya lo fueran por convicción o por descuido. Por ejemplo, el gobernador Juan Niño de Tavora (1626-1632) era elogiado por parte de Murillo Velarde, no sólo como benefactor de la Compañía (fue enterrado en la iglesia de los jesuitas de Manila), sino como ejemplo de gobernador responsable, preocupado por la seguridad y la prosperidad del archipiélago: “Procedió con tal justificación, rectitud, y desinterés, que no tuvo cargo alguno en su Residencia”.¹⁰⁰ Por contra, el cronista criticaba a los españoles que preferían su ganancia material a la salvación de las almas:

“[...] algunos (no todos) los Españoles de estas Islas (poco dignos de tan glorioso nombre, por no tener el pundonor, ni obligaciones de tales, sino poco más que el color) más ansiosos de la hacienda, que de la honra militar; y más amigos de sus intereses, que de la causa de Dios, ni del Rey, sienten vivamente estas empresas

⁹⁹ Pedro Murillo Velarde, *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús. Segunda Parte, 1616-1716*, Manila, 1749, n. 648.

¹⁰⁰ *Ibid.*, n. 156.

militares, como impedimento de su descanso, y ociosidad. Esto los irrita contra nosotros, como promotores de estas ideas, y aun parece, que de propósito concurren al infeliz éxito de las Armadas, según la tardanza, y mala conducta, con que se dirigen, por quitar de rayz la causa, que les da tanta inquietud. Y como el Navío vaya, y venga de Acapulco con mucha plata, estarán muy contentos aunque se profane, y ultrage el Santísimo Sacramento, aunque se quemen los Pueblos, se destruya la Christiandad, cautiven los Indios, y Sacerdotes, y se vilipendie el nombre Español, pues todo esto pesa poco en su aprecio, si se compara a su interés, y ganancias”.¹⁰¹

Además del interés por la historia política secular, el segundo eje fundamental sobre el que se articula la crónica de Murillo Velarde es la enorme cantidad de elogios de miembros de la Compañía y personas afines a la misma. En el contexto de fortaleza de la Compañía de Jesús al que ya nos hemos referido, la orden ya no necesitaba reclamar vocaciones, y tras casi un siglo y media de presencia misionera en las Filipinas podía presentar una hoja de servicios repleta de logros. Así pues, la obra se puede considerar un enorme menologio. A lo largo de sus páginas, se pueden contabilizar unos 230 elogios, de una extensión muy variable, desde unas breves líneas hasta capítulos enteros. En esos elogios se pueden detectar unas pautas más o menos claras para la creación de una imagen de misionero ideal, destacando virtudes como la humildad, la obediencia, el celo por la salvación de las almas, la mortificación interna y externa, la continua oración, etc. Así pues, la crónica exponía a sus varones ilustres como el hilo conductor de la narración y se convertía así en una expresión colectiva de la historia de la orden, ya que a través de sus trabajos y sus virtudes se demostraba qué era y cómo se comportaba la Compañía de Jesús en Filipinas.

Finalmente, hay que destacar un aspecto curioso de la crónica de Pedro Murillo Velarde. Este tipo de obras presentan siempre una imagen idílica de la labor realizada por los jesuitas y el territorio donde la desarrollan. La *Segunda Parte de la Historia* no es diferente en este sentido. Sin embargo, pese al tono triunfante y autosuficiente de la obra, destaca vivamente un pasaje de la misma. En el Capítulo XXI del Libro II, el autor describió de manera cruda y descarnada las miserias y penurias que los jesuitas deben sufrir en el desempeño de su labor evangelizadora, especialmente en las zonas más aisladas. Así, lamentaba la soledad a la que debían enfrentarse los misioneros, con el grave perjuicio que ello causaba a la salud física y espiritual. A esto debía sumarse también la incomodidad de los desplazamientos, debido a la dispersión de la población y al clima del archipiélago filipino,

¹⁰¹ *Ibid.*, n. 196.

donde el sol, la humedad y las lluvias maltrechaban la salud de cualquiera. En el mismo sentido, Murillo Velarde lamentaba la gran cantidad y variedad de trabajos que debían desempeñar los misioneros, lo que les provocaba una mayor fatiga y les privaba del tiempo necesario para dedicarse a su labor principal, la evangelización.¹⁰² La inclusión de estos pasajes en una crónica oficial, redactada con una intención propagandística y laudatoria, puede parecer fuera de lugar. Sin embargo, el propio cronista dejaba constancia de la razón por la cual hacía referencia a estas penurias y miserias que sufrían los misioneros: “[...] para que se sepa, lo que hazen, y padecen los Ministros Evangélicos: que es más de lo que juzgan los superficiales. El que está en la Corte con dificultad se compadece, del que milita en la campaña, ni el que está en tierra, del que padece en el mar; porque no experimentan los trabajos, ni peligros de la guerra, o los naufragios”.¹⁰³ En el fondo, era un recurso más de Pedro Murillo Velarde para reivindicar la labor llevada a cabo por los jesuitas en Filipinas, no sólo de carácter misional, sino también social y cultural. Y no sólo frente a los críticos de la Compañía, sino también frente a las propias estructuras internas de la misma, aquellas situadas en los centros de poder y decisión que, en ocasiones, parecían olvidar que gran parte de su fuerza y su prestigio residía en las actuaciones de sus operarios a lo largo y ancho del mundo.

5.- Los “cronistas menores” de Filipinas

Al referirnos a Pero Chirino, Francisco Colín y Pedro Murillo Velarde y sus respectivas obras, hemos hablado de “crónicas oficiales”. Esto se debe a la existencia de otras obras parciales sobre la Compañía de Jesús en Filipinas, especialmente la *Historia de Mindanao y Joló* (1667) del padre Francisco Combés y la *Historia de las Islas e indios Bisayas* (1668) del padre Francisco Ignacio Alcina. A diferencia de las obras “oficiales”, éstas fueron escritas por iniciativa propia de sus autores y no por petición de instancias superiores (religiosas o civiles), y se refieren a espacios geográficos y étnicos muy específicos (Mindanao, Joló y las Bisayas), por lo que no constituyen una crónica general y oficial de la actividad de la Compañía de Jesús en Filipinas, sino que son obras más personales. Sin embargo, esto no les resta un ápice de su valor, ya que son fuentes indispensables para conocer mejor la historia de Filipinas y de la Compañía en el archipiélago.

¹⁰² Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, n. 389.

¹⁰³ *Ibíd.*

5.1. Francisco Combés, cronista de Mindanao y Joló

Francisco Combés nació en Zaragoza el 5 de octubre de 1620.¹⁰⁴ A los doce años ingresó en la Compañía en el noviciado de Tarragona, donde desde muy pronto manifestó su intención de ejercer como misionero en Filipinas. Después de estudiar filosofía y humanidades fue enviado a Nueva España, donde cursó dos años de teología. En 1643 le llegó la oportunidad de pasar al archipiélago filipino en la expedición del padre Diego de Bobadilla, elegido procurador general de Filipinas en la V congregación provincial de 1637. Después de finalizar sus estudios de teología en Manila, Combés fue enviado a Zamboanga, en la isla de Mindanao, en 1645. Entre 1652 y 1655 trabajó en la misión de Dapitán, como sucesor del fundador de la misma, Pedro Gutiérrez, y pasó luego a Cebú. Designado para la cátedra de prima de teología en Manila (1656-1659), publicó su tratado en defensa de la libertad de los nativos, del cual no se conserva ninguna copia. Entre 1659 y 1662 ejerció como rector de la residencia de Dagami, en la isla de Leyte. En este último año, el gobernador Sabiniano Manrique de Lara decidió retirar todas las fuerzas militares hispanas del sur del archipiélago para concentrarlas en Manila, ante la amenaza de un ataque del pirata chino Koseng, que poco antes había conquistado la isla de Formosa. La Compañía se opuso frontalmente al desamparo de los presidios de Mindanao, especialmente el de Zamboanga, donde existía una misión jesuita, y el padre Combés fue uno de los más activos opositores a esta medida. En 1665 embarcó hacia Europa, pero murió durante la travesía que debía llevarlo a Acapulco.¹⁰⁵

Durante su vida misional, Francisco Combés trabajó principalmente en Mindanao, una de las zonas musulmanas del archipiélago que había correspondido a los jesuitas para su evangelización. Igual que muchos otros misioneros, Combés demostró una gran facilidad para aprender las lenguas filipinas. Gracias a su dominio del bisaya, tuvo parte activa en la turbulenta vida política de las islas, realizando las funciones de embajador e intermediario entre españoles, holandeses y filipinos. En 1647, por ejemplo, ayudó a firmar la paz entre el gobernador de Zamboanga y Kudarat, el más poderoso jefe musulmán de la zona.

De los sucesos ocurridos en 1662 nació la idea de escribir la *Historia de Mindanao y Joló, y sus Adyacentes. Progressos de la religión y armas católicas*, para demostrar “cuánto

¹⁰⁴ Ana M^a Prieto Lucena, *El contacto hispano-indígena...*, pp. 55-59; Francisco Combés, *Historia de Mindanao y Joló*, Edición de W. E. Retana y Pablo Pastells, Madrid, Viuda de M. Minuesa de los Ríos, 1897. La introducción de Retana enriquece y completa con nuevos datos históricos y lingüísticos la obra original. Pastells, por su parte, aporta las notas y comentarios al texto de Combés.

¹⁰⁵ Algunos autores dicen que el padre Combés fue elegido procurador de la provincia en 1665, pero según consta en la documentación del ARSI, el procurador de aquel año fue el padre Andrés de Ledesma.

importaba a España la dominación de Mindanao”.¹⁰⁶ La *Historia* de Combés está dividida en ocho libros. En el primero se realiza una descripción general de Mindanao, y se tratan aspectos geográficos, etnológicos, culturales y de historia natural. El libro segundo está dedicado a los primeros contactos entre cristianos e indígenas. El tercer libro detalla los acontecimientos políticos y los sucesos ocurridos a los españoles en la laguna de Manalao. El libro cuarto analiza el establecimiento de los españoles en Zamboanga. El quinto trata exclusivamente de los sucesos relativos a las acciones de Corralat y sus relaciones con los españoles. El libro sexto está dedicado a las luchas de los españoles con los dirigentes de Joló. En el séptimo libro se aborda la pacificación de Mindanao y la llegada de los holandeses. El octavo y último libro expone la labor desarrollada por los jesuitas en la misión de Zamboanga hasta su desmantelamiento en 1662.

Así pues, la obra tiene dos partes diferenciadas. Por un lado, el libro primero, titulado *De lo general y original de estas islas y sus habitantes. Naturaleza, propiedades y costumbres*, trata de las condiciones naturales de las islas y de la entrada de los jesuitas en ellas en 1596. El autor se extiende en las noticias de sus frutos y animales, además de tratar extensamente acerca de la población, con sus peculiaridades de religión, usos y costumbres. Le gusta consignar los prodigios que los indígenas le referían, aunque también dice de ellos que le parecen “cuentos de indios o sueños de viejas”. La propia experiencia que tenía con los nativos le permitió ofrecer abundantes datos sobre linajes reales y personajes indígenas, dando información totalmente desconocida para los europeos de su época. La segunda parte de la obra es la formada por los siete restantes libros, dedicados a la labor española en las islas desde la llegada de Fernando de Magallanes. Aquí el autor se ocupa indistintamente de la acción armada y la catequística, consideradas por él complementarias. Decía Combés que, tras abrir el camino “el rigor de las armas [...] [obra] la suavidad evangélica de los milagros que suele: pues aplicada, acaba lo que no pudieran las armas, y abarca lo que se hiziera imposible a innumerables ejércitos”. En realidad, éste era el pensamiento general de la Compañía de Jesús, que por ello sirvió de acicate a los gobernadores, instándoles a iniciar conquistas que los propios jesuitas completarían. Tal fue el caso de Mindanao, que ya desde los primeros contactos los jesuitas consideraron “como a cosa suya”.

En toda la obra se ensalza mucho la labor de los cristianos en Mindanao. Además de ser una característica recurrente en este tipo de crónicas, en este caso esta magnificación se debe a la pretensión del autor de demostrar el error cometido por Manrique de Lara al

¹⁰⁶ Francisco Combés, *Historia de Mindanao y Joló, y sus Adyacentes. Progressos de la religión y armas católicas*, Madrid, Herederos de Pablo de Val, 1667.

desmantelar los presidios de Mindanao. Además de los efectos negativos que tuvo para el comercio de la zona, que se vio amenazado por la piratería malaya, lo que más preocupaba a Combés era el abandono de los indígenas, convertidos ya al cristianismo. La cuestión no era sólo que quedaran desasistidos, sino que además su situación frente al resto de indígenas sería de total indefensión, y podrían ser perseguidos por los que aún permanecían infieles y, sobre todo, por los *moros*.

Como hemos apuntado, la *Historia* de Combés fue escrita por iniciativa propia de su autor, seguramente el mayor opositor al abandono de Mindanao en 1662. Así pues, la obra tenía una marcada intencionalidad, pues su intención era defender la permanencia de los españoles en la zona, especialmente de los jesuitas, que habían mantenido allí algunas misiones con gran esfuerzo y sacrificio. En este sentido, la visión ofrecida de Mindanao es idílica: la vinculación personal de Combés con los indígenas que él mismo había cristianizado con gran esfuerzo le habría llevado a exponer una situación mucho más favorable a la real. No obstante estas precauciones, el valor de la *Historia de Mindanao y Joló* de Francisco Combés está fuera de toda duda. Por una parte, es la primera historia específica de las islas de del sur del archipiélago filipino. Por otro lado, los datos aportados por el autor, gran conocedor de la geografía y sus habitantes debido a su dilatada experiencia, son de un gran valor, tanto histórico como etnográfico.

5.2. Francisco Ignacio Alcina, el cronista de las Bisayas

Si Mindanao y Joló tuvieron en Francisco Combés a su cronista particular, las Bisayas contaron con la pluma del padre Francisco Ignacio Alcina.¹⁰⁷ Nacido en la ciudad valenciana de Gandía el 2 de febrero de 1610, ingresó en 1624 en el noviciado de la Compañía de Jesús de Tarragona. El 19 de abril de 1631 zarpó hacia las Filipinas, adonde llegó un año después, el 6 de mayo de 1632. En Manila completó sus estudios teológicos, y fue ordenado sacerdote en 1634. Dejó entonces la capital filipina para instalarse en las islas Bisayas, en la zona central del archipiélago. Allí permanecería durante más de treinta años dedicado a labores

¹⁰⁷ El apellido se puede encontrar en ocasiones como Alsina o Alzina. La figura del padre Alcina ha sido más estudiada desde una perspectiva antropológica y etnográfica que historiográfica. Evett D. Hester, "Alzina's Historia de Bisayas: A Bibliographical Note", *Philippine Studies*, 10/3, 1962, pp. 331-365 y Paul S. Lietz, "More about Alzina's Historia de Bisayas", *Philippine Studies*, 10/3, 1962, pp. 366-375; C. J. Kobak, "Ignacio Francisco Alzina: the great Samar-Leyte Bisayan missionary of the 17th century", *Philippiniana Sacra*, 13/39, 1978, pp. 401-429; Ana M^a Prieto Lucena, "Supersticiones y creencias mágicas en Filipinas a través del Padre Alcina", en Florentino Rodao García (coord.), *España y el Pacífico: III Jornadas sobre Filipinas e Islas del Pacífico*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1989, pp. 45-61; Ana M^a Prieto Lucena, *El contacto hispano-indígena...*, pp. 59-66; Maximino J. Ruiz Rufino, "Los rasgos generales de la lengua bisaya en la *Historia de las islas e indio bisayas del Padre Alcina (1668)*", *Romansk Forum*, 17/1, 2003.

misionales, además de ejercer como superior de varias residencias. Murió en Manila el 30 de agosto de 1674.

El padre Alcina escribió numerosas obras, algunas de ellas en lengua bisaya, de las que él mismo dio noticia en una carta, pero ninguna de ellas ha llegado hasta nosotros:

“Tengo hechos en esta lengua [bisaya] varios libros: uno que es el primero que dispuse, es un manual del buen christiano donde se pone un exercicio cotidiano; las Reglas de la congregación lo necessario para ponerlas por obra; el modo de resar vocalmente con las diferencias del Rosario y sus misterios; de la corona de la Virgen; y de las llagas de Christo; el modo de confesarse con provecho y de comulgar con él, una instrucción para la oración mental con sus meditaciones para cada día para los más provecotos; una declarasión de los sacramentos y sus efectos, etc. y otro de qué cosa sea jubileo, indulgencia plenaria y otras cosas a este tenor. Todo está en un tomo que en octavo tendrá 200 ojas. Un tomo maior intitulado semanas, hechos, dichos y misterios de Christo crucificado en que ay 24 discursos de todos los Misterios, desde el domingo de Ramos asta el sábado santo. Este tomo en 4º será como el primero del P. Alonso Rodríguez en el tamaño. Otros tres tomos en folio que juntos hizieran uno mayor que el vocabulario de Antonio *** en que se contiene un vocabulario español con lo que se corresponde en bisaya en el Primero, y en los otros dos un tesoro de la lengua bisaya en que están casi 20 mil palabras, con sus modos derivaciones y todo lo demás del artificio de esta lengua que es grande y copioso. Todos estos están dispuestos para poderse imprimir, y no está impreso alguno de ellos aunque ya tengo licencia para ello por lo que en otra escribo a V.R. que no es necessario repetir, tengo en borrón las Pasquas y Fiestas Maiores del Año, y algunos me piden hagan todas las dominicas; si la salud y otras ocupaciones me dieren lugar lo despondré para aiuda de los venideros; pues asta agora no ay impresos en esta lengua más que la doctrina de Belarmino [sic] y un confesonario y Arte pequeña que yo imprimí segunda vez y emendé los ierros de la primera poco ha aunque supreso nombre por no ser obra mía”.¹⁰⁸

La única obra conservada es seguramente la más importante de su autor: la *Historia de las Islas e Indios de Bisayas*. Aunque fue terminada en 1668, quedó inédita hasta 1974.¹⁰⁹ La

¹⁰⁸ Francisco Ignacio Alcina a Juan Marín, desde Pintados, 24 de junio de 1660, ARSI, Philipp. 12, f. 11v.

¹⁰⁹ Actualmente se conocen cuatro copias de esta *Historia*, conservadas en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid, en el Archivum Historicum Societatis Iesus Cataloniae de Barcelona, en la New York Public Library y en el Museo Naval de Madrid. De estas cuatro copias, sólo la primera contiene el texto completo de la obra de Alcina. La sacó del original Juan Bautista Muñoz en 1784; contiene los libros I y II, con veintinueve y treinta capítulos en un tomo, y los libros III y IV, con veinticuatro y dieciocho capítulos en otro tomo. Tiene además diecisiete dibujos al final del tomo primero, y tres más al final del segundo. La copia de Barcelona comprende los libros I y II de la primera parte en un solo tomo e incluye diecinueve de los veinte dibujos originales. La copia existente en el Museo Naval sólo contiene los libros I y II de la primera parte, y en ella no aparecen dibujos ni portada. Por último, la copia Lenox, que se encuentra en la New York Public Library, consta

obra del padre Alcina es una crónica de carácter geográfico, naturalista y etnográfico, en la que se presenta un estudio metódico y original de uno de los grupos indígenas más característicos de las Filipinas, los indios bisayas, complementado con una serie de ilustraciones.¹¹⁰

La crónica está dividida en dos partes: la primera, dedicada a la historia natural, y la segunda, centrada en la historia eclesiástica.¹¹¹ Los dos primeros libros, al ser los primeros en editarse, y los que contienen todas las copias, son los más estudiados. En ellos, la historia de los hombres aparece íntimamente ligada a la misma naturaleza, lo que constituye un elemento fundamental para la comprensión del mundo indígena filipino. En el libro primero, Alcina estudia la flora, y en el segundo la fauna de las Bisayas. La clasificación seguida por el autor en uno y otro caso no tiene pretensiones científicas, pero aun así le sirve para seguir un orden expositivo. La *Historia* comienza tratando el medio ambiente, para intentar comprender a una sociedad que vivía en íntima relación con su medio geográfico. Los cinco primeros capítulos están dedicados al origen de los indios bisayas, sus características físicas y étnicas, sus adornos corporales y tatuajes, y la situación geográfica de las islas. A partir del capítulo sexto, dedicado a la fertilidad de las islas, comienza el estudio de la flora de las islas Bisayas, que es en realidad la flora filipina. En estos capítulos (desde el 7 al 29), destacan las continuas comparaciones que hace el autor de plantas y frutos filipinos con los de la Península Ibérica, para así dar una idea más clara de lo que está describiendo al lector europeo, desconocedor de la realidad filipina. Un buen ejemplo de esto es el título del capítulo séptimo: *Recopila todas las comidas que sirven de pan y suplen su falta en estas islas que nunca lo comieron en su antigüedad*. Otro aspecto característico de la *Historia* de Alcina es que su interés por la rica fauna y flora de las Bisayas se debe a su intención de destacar todo aquello que es de utilidad

igualmente de los dos primeros libros, pero carece de dibujos y es una copia muy poco cuidada, con numerosos errores y algunos cambios de letra. Existen tres notables estudios sobre las diferentes copias: Evett D. Hester, "Alcina's Historia de Bisayas..." y Paul S. Lietz, "More on Alcina's...". En 1974 se publicó una edición facsimilar (bastante deficiente) de la obra, a partir del manuscrito incompleto del Museo Naval. Francisco Ignacio Alcina, *Historia de las islas e indios Visayas, 1668*. Edición facsímil preparada por M^a Luisa Martín Merás y M^a Dolores Higuera, Madrid, Museo Naval, 1974. Esta edición realiza un completo estudio comparativo de las diferentes copias, repasando sus autores y su contenido: "Introducción" a la *Historia* de Alcina, pp. XVII-XXXIII. Posteriormente, el CSIC publicó la obra completa: Francisco Ignacio Alcina, *Historia natural de las Islas Bisayas del Padre Alcina*, ed. de Victoria Yepes, Madrid, CSIC, 1996 y Francisco Ignacio Alcina, *Historia sobrenatural de las Islas Bisayas: segunda parte de la Historia de las islas e indios bisayas, del padre Alcina, Manila: 1668-1670*, ed. de Victoria Yepes, Madrid, CSIC, 1998. La misma autora de esta edición tiene otro trabajo sobre la obra de Alcina: Victoria Yepes, *Una Etnografía de los indios bisayas del padre Alcina*, Madrid, CSIC, 1996.

¹¹⁰ Sobre las ilustraciones, vid. Fermín del Pino Díaz, "La visión y representación de Filipinas en los viajeros españoles: el caso del jesuita Alcina (1668)", *Anales del Museo Nacional de Antropología*, 5, 1998, pp. 49-82 y M^a Luisa Martín Merás y M^a Dolores Higuera, "Introducción...", pp. XXXII-LXXXII.

¹¹¹ En el título completo de la obra, se decía que esta segunda parte era "eclesiástica i sobrenatural (de su fe i aumentos en ella) con el magisterio i enseñanza de los PP. De la Compañía de Jesús".

para el hombre. En este sentido, son interesantes dos capítulos (noveno y décimo) dedicados a los plátanos: uno de ellos trata los comestibles (*De las plantas que llaman Platanos y sus diferencias, todas comestibles, describe la planta y su fruto*) y otro los que suministran fibras textiles (*De otro genero de Platanos, que aunque no les dan de comer á los naturales le dan de vestir*).

El libro segundo está dedicado a la fauna y a algunos aspectos climatológicos y geológicos de interés. El autor hace una descripción basada en la división entre “animales de tierra”, “animales del aire” y “animales del agua”. Tal como ocurre con la flora, muchos animales son descritos debido a la utilidad que tenían para los indígenas o por ser parte de su dieta. No obstante, también se tratan los que representaban un peligro para los indios bisayas, e incluso algunos animales exóticos que simplemente llamaron la atención del autor. En todo momento, las descripciones de animales están en función del hombre. No es de extrañar, por tanto, que en ocasiones Alcina utilice estas descripciones para introducir costumbres de los indígenas. Por ejemplo, no se limita a estudiar los peces más frecuentes en las costas, sino que refiere también las distintas artes de pesca empleadas por los bisayas. En este sentido, la obra del padre Alcina aporta datos antropológicos sumamente valiosos que pueden ayudar a reconstruir el modo de vida de los indígenas.

En resumen, se puede decir que la *Historia de las Islas e Indios de Bisayas* es una obra poco científica en cuanto a los temas botánicos y zoológicos y, en general, en todos aquellos relativos a la historia natural, que frecuentemente aparecen mezclados con anécdotas personales o juicios de valor acerca de lo tratado. No obstante, es precisamente esto lo que le otorga mayor valor a la obra de Alcina, convirtiéndola en un documento antropológico y etnológico único, sin duda uno de los mejores que se escribieron en su tiempo sobre las islas Filipinas.

* * *

La literatura misional de la Compañía de Jesús constituyó un corpus textual coherente y bien articulado dentro del sistema cultural de los jesuitas. Su redacción fue el resultado de la confluencia de una manera de observar el mundo y de una hábil mezcla de discursos literarios para expresarlo. El saber de los jesuitas se fundamentaba en tres elementos básicos: la herencia del conocimiento aristotélico y de la tradición bíblica cristiana; la orientación humanista de su régimen educativo (la *Ratio Studiorum*); y sus prácticas institucionales. De la primera procedía su sobrevaloración de la libertad y el libre albedrío y su concepción

jerárquica de la naturaleza y de las sociedades, mezclada con una cierta dosis de providencialismo agustiniano que integraba toda obra natural en la que se ubicaba el hombre, en una construcción racional jerarquizada (de lo simple a lo compuesto) y finalista (de servicio de lo inferior a lo superior), concluyendo este edificio natural en el propio Dios. La búsqueda de conocimiento sobre la naturaleza –la Creación– estaba pues legitimada, ya que contribuía al conocimiento del propio Creador. Por su parte, del humanismo tomó la Compañía el uso de textos clásicos como ejercicio de retórica y como modelos de vida y sabiduría, favoreciendo su capacidad para elaborar las comparaciones que hicieran comprensibles las nuevas realidades americanas a los europeos de su tiempo. Precisamente la experiencia misional en enclaves geográficos muy diversos fue la que dio a la Compañía de Jesús la posibilidad de ver en directo ejemplos que aparecían en las fuentes de la Antigüedad clásica y corroborarlas o rebatirlas.

Finalmente, la actividad intelectual de los jesuitas se vio beneficiada por la constante circulación institucional de noticias, cartas e informes que sobre la cultura, naturaleza y cosmografía de las regiones en que se asentaban se enviaban a su centro en Roma, para que desde aquí se difundieran. Así, se conseguía un doble objetivo: por un lado, se podía satisfacer la curiosidad de maestros y estudiantes de los colegios de la Compañía repartidos por el mundo. Por otra parte, si las crónicas conseguían llegar a la imprenta, podían obsequiar y deslumbrar a señores poderosos que protegían sus intereses. De esta manera, las crónicas misioneras eran parte del corpus textual que circulaba por la red comunicativa jesuita, y ocupaban un lugar intermedio entre las fuentes primarias de tipo oral o escrito que servían de base a su redacción, y el deseo de que a su vez pudieran ser un eslabón inmediatamente inferior a la categoría de las crónicas provinciales, base de la historia universal de la Compañía que se debía componer en Roma.

Por su naturaleza inicial manuscrita, la literatura misional jesuita se convirtió en un medio “interactivo”, donde era frecuente encontrar una estrecha relación entre lo oral y lo escrito. Al reproducir minuciosamente experiencias y testimonios de los misioneros, sus folios reproducían a menudo residuos orales más apropiados al habla que a la escritura. Esto era perfectamente perceptible cuando se reproducían diálogos entre los misioneros y los *lenguas* que les servían de intérpretes de las culturas que visitaban o cuando se reproducían acciones dramáticas vividas por los misioneros, que se enfatizaban más para la declamación que para la lectura en silencio.

Por otro lado, esta literatura bebía de la tradición de diversos géneros literarios muy presentes en el acervo europeo de la época. En primer lugar, se hacía eco de la rica tradición

de la literatura de viajes que desde la Edad Media había calado en Occidente. En este sentido, la movilidad se convertía en un eje central de la narrativa, al narrar el recorrido de los misioneros en sus zonas de evangelización, a menudo fronterizas. Por otro lado, los cronistas jesuitas metabolizaron géneros tan diversos como la historia natural, en cuyo desarrollo había sido fundamental el padre José de Acosta; las relaciones epistolares, que en ocasiones se insertaban en las narraciones para ratificar la veracidad de lo relatado; las hagiografías y vidas ejemplares, que seguían el modelo narrativo surgido en el siglo XIII a partir de La leyenda áurea del dominico Jacobo de la Vorágine; o las novelas de caballerías, entre otros. Así, los textos se estructuraban a partir de tres ejes comunicativos que tenían objetivos diversos: proporcionar información geográfica, histórica y etnológica desconocida hasta entonces; reunir información estratégica para preparar nuevas expediciones y nuevas conquistas espirituales; construir mediante la descripción escenarios en los que presentar las características de los lugares recorridos y las costumbres de sus habitantes; y, finalmente, reproducir mediante la narración las aventuras, vicisitudes y hazañas de los protagonistas. En todo caso, eran un conjunto de motivaciones básicas construidas a partir de una idea central: dar cuenta de lo extraño, lo inusitado y lo excepcional.

La imagen de los indígenas

En 1565 los castellanos llegaron a Filipinas con intención de establecer allí una colonia. Para entonces, el control de tierra firme en América se había ido consolidando durante décadas, por lo que existía una base de operaciones segura desde la que lanzar la ansiada expansión hacia Oriente. A medio plazo, el archipiélago se acabó convirtiendo en el flanco occidental de defensa de las posesiones americanas, al convertirse en la nueva frontera.¹ Sin embargo, este nuevo espacio tenía una realidad propia, que los misioneros de la Compañía de Jesús pretendieron describir tal y como habían hecho sus hermanos de orden y el resto de frailes durante las décadas anteriores. Y es que el periodo de establecimiento americano había proporcionado una amplia experiencia en el trato con nuevas gentes de las que nada se conocía hasta entonces, que se sumó al bagaje adquirido en las guerras seculares contra los musulmanes durante la llamada reconquista de la Península Ibérica.

Con estos antecedentes, el gobierno de Felipe II vio las Filipinas como una oportunidad de no repetir las conquistas sanguinarias de México y Perú. Esta política de “ocupación pacífica” era consecuencia directa de la influencia del pensamiento de teólogos y misioneros (especialmente dominicos) como Francisco de Vitoria o Bartolomé de las Casas. La adopción de este ideal dominico por parte de la Corona coincidió en el tiempo con la fundación de la colonia filipina, por lo que el archipiélago se convirtió en un campo de pruebas de la nueva política. Esta suma de experiencias previas provocó que la llegada a Filipinas no causara un impacto tan súbito en los españoles como había ocurrido en las Antillas en tiempos de Colón. El contacto con una nueva tierra y unos habitantes desconocidos (aunque existieran breves referencias previas del viaje de Magallanes relatado por Antonio Pigafetta) quedó amortiguado por el bagaje americano.² Así, los indígenas filipinos y su entorno natural fueron observados desde la perspectiva establecida por los cronistas de Indias, y no directamente por las tradiciones medievales, como había sido el caso en América.

¹ Luis Alonso Álvarez, “La política de Legazpi y su proyección: la formación del proyecto español en las islas Filipinas, 1565-1593”, en Leoncio Cabrero, (ed.), *España y el Pacífico. Legazpi, Vol. 1*, Madrid, Sociedad Española de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 437-464.

² Antonio Pigafetta, *Relazione del primo viaggio intorno al mondo*, Venecia, 1536.

1.- La construcción de la imagen del indio americano

Para analizar las primeras imágenes que Europa tuvo del indio americano hay que tener en cuenta que los europeos de los siglos XVI y XVII estaban condicionados en su visión por su propia cultura. En este sentido, el indio no puede considerarse una realidad objetiva y permanente, sino una construcción mental de los europeos: el “indio” como tal no existía en América antes de la llegada de los españoles, por lo que se puede decir que éstos lo inventaron más que lo descubrieron. Antes de 1492 existía en América un gran número de sociedades con culturas de distinto tipo y complejidad. Así pues, el indio fue una consecuencia del proceso de conquista y colonización, una imagen creada por los europeos para incluir en un único término a toda la población indígena del Nuevo Mundo. Por otro lado, hay que considerar que no sólo existían grandes diferencias socioculturales entre los indígenas, también la cultura de los diferentes observadores era distinta, por lo que las propias circunstancias condicionaban la visión de un mismo sujeto. En consecuencia, la imagen del indio era poliédrica, confusa y, en muchas ocasiones, contradictoria.³

Cuando Cristóbal Colón se encontró con un mundo nuevo en 1492, podía haber reaccionado de dos maneras diferentes: reconocer la inutilidad de su saber frente a la nueva realidad y proceder al “descubrimiento” de la misma, o mantener su concepción del mundo tratando de adaptarla a la realidad recién hallada. El genovés optó por la segunda opción.⁴ Pero, ¿cuál era esa concepción previa que tenían los europeos sobre las tierras desconocidas?

Ya desde la Antigüedad, los europeos sintieron curiosidad por saber cómo debía ser lo desconocido. Los griegos creían en la existencia de un mundo ajeno al suyo donde se mezclaba la realidad con el mito. Los autores latinos, como en tantas otras cuestiones, siguieron esta tradición. Así, en muchas obras de la cultura clásica se hablaba de la existencia de seres monstruosos que contradecían la normalidad de los hombres. Los autores de referencia de la Antigüedad fueron Herodoto, Estrabón y, especialmente, Plinio el Viejo. Su *Naturalis Historia* (siglo I) se convirtió en la fuente principal de conocimiento acerca de los seres del universo. En la Edad Media fue profusamente copiada, pero al dar excesiva cabida a lo maravilloso fue responsable de que muchas fantasías y errores fueran admitidos durante largo tiempo.

³ Alfredo Jiménez, “Imagen y culturas: consideraciones desde la antropología ante la visión del indio americano”, en VVAA, *La imagen del indio en la Europa moderna*, Sevilla, CSIC. Fundación Europea de la Ciencia. Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1990, pp. 77-84.

⁴ Emanuele Amodio, *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*, Quito, ABYA-YALA, 1993, pp. 105-106.

Precisamente la Edad Media fue una época caracterizada por el gusto por lo fantástico, sobre todo durante los siglos XIV y XV, cuando lo maravilloso encontró su formulación más completa en obras literarias y artísticas como bestiarios, cartografías, vidas de santos, libros de viajes, vidrieras o pinturas, además de libros de caballería. Especialmente importante en el proceso de fijación y difusión de todo este imaginario fue el *Libro de las maravillas del mundo* de John de Mandeville. Pese a que su autor jamás viajó y todo lo copió de relatos anteriores, la obra fue una de las más leídas en la Baja Edad Media, superando en interés y difusión a las narraciones de Marco Polo, al menos a juzgar por el número de manuscritos conservados.⁵ En este contexto, en Europa se dio un proceso por el cual “el otro” se constituyó como monstruo, atribuyéndosele prácticas como la poligamia, el canibalismo, la ausencia de propiedad privada... Esta visión se trasladaría posteriormente a los indígenas americanos, pero el contraste con la realidad observada invalidó la idea del monstruo físico, por lo que se acabó llevando a cabo una “monstrificación” cultural más amplia.⁶

En la construcción del “otro” americano intervinieron ciertos estereotipos heredados de la cultura medieval a la que nos hemos referido. Los castellanos habían tenido un contacto secular con los musulmanes durante el proceso de reconquista, por lo que fue muy frecuente el establecimiento de comparaciones y analogías entre los *moros* y los indios. Un ejemplo recurrente fue que, a falta de un término más específico, los cronistas se refirieron a menudo a los templos americanos llamándolos “mezquitas”.⁷ Por otro lado, la experiencia ibérica en África a lo largo del siglo XV propició una asociación entre los negros y los indios, a los que se les atribuyeron elementos comunes tales como la bestialidad, los excesos sexuales o la brutalidad, entre otros. En este sentido, la imagen de los caribes (uno de los primeros grupos con los que se tuvo contacto en América), a los que se consideraba adoradores del Diablo, sodomitas y caníbales, se basó en gran parte en la del antropófago africano, que a su vez había recogido características atribuidas a judíos y musulmanes en la España medieval.

La atribución a los indígenas de prácticas sodomitas fue tan común entre los cronistas que se puede considerar como una de las características esenciales de la imagen construida del indio americano. En muchas ocasiones se hacía referencia a elementos como un excesivo cuidado de sí mismos por parte de los varones, así como el uso de pinturas, plumas y otro tipo de ornamentos. Este elemento se utilizó con frecuencia para calificar a los indios como

⁵ Pablo Sebastián, “La imagen del indio americano”, *Clío: History and History Teaching*, 29, 2003.

⁶ Joan Pau Rubiés, “Imagen mental e imagen artística en la representación de los pueblos no europeos. Salvajes y civilizados, 1500-1650”, en Joan Lluís Palos y Diana Carrió Invernizzi (eds), *La historia imaginada. Construcciones visuales del pasado en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2008, pp. 333-334.

⁷ Emanuele Amodio, *Formas...*, p. 118.

débiles, lo que provocaría que las mujeres indígenas sintieran el deseo de tener relaciones carnales con los varones europeos. Sin embargo, no se trataba sólo de la sodomía y su represión. Todos los aspectos de la sexualidad de los indígenas se consideraban como algo fuera de lo común: desde los sodomitas y los efebos hasta las supuestamente lascivas mujeres, los indios americanos fueron considerados ajenos a la “normalidad” de las relaciones entre sexos, hasta el punto de convertirse en modelos negativos utilizados como ejemplos moralizantes en Europa.

Esta casi excesiva atención a la sexualidad indígena tuvo mucho que ver con el escándalo que la desnudez de los indios causaba a los europeos. Desde los primeros años de la conquista, aquélla fue observada con ambivalencia: al mismo tiempo que se consideraba un rasgo distintivo de una sexualidad anormal se asociaba a un estado de pureza relacionado con el Paraíso Terrenal. Una vez superada esta primera fase “edénica”, la desnudez del indígena se consideró como un indicador del pecado. El indio desnudo se convirtió en un monstruo, en un hombre-bestia al que se asociaban costumbres como la sodomía o el canibalismo. Sin embargo, con el avance de la conquista los españoles se toparon con sociedades que no podían ser identificadas con esta imagen estereotipada. El contacto con las sociedades azteca en Nueva España e incaica en el Perú provocó una reconsideración en la percepción europea, al demostrarse que no todos los indígenas vivían desnudos y carecían de civilización.⁸

A estas características atribuidas por los europeos a los indios americanos habría que añadir la calificación de paganos. En los primeros años de la conquista, la opinión general – heredada de las primeras impresiones de Colón– era que no existía religión entre los indios. Sin embargo, rápidamente surgió otra percepción que se convirtió en mayoritaria: los indios adoraban al Diablo. Esta afirmación, no obstante, implicaba el reconocimiento de que los indígenas sí tenían religión, lo que contradecía la concepción previa. Entonces se comenzaron a identificar algunos nativos con funciones sacerdotales y, finalmente, el descubrimiento de los templos en Nueva España y Perú demostró la existencia de una religión organizada. A partir de estos elementos, se llegó a la conclusión de que, efectivamente, los indios americanos tenían religión, pero no eran cristianos. En consecuencia, o bien adoraban al Diablo, o bien eran paganos.⁹

⁸ *Ibíd.*, pp. 165-186.

⁹ Fernando Cervantes, *El Diablo en el nuevo mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona, Herder, 1996; Fermín del Pino Díaz, “Demonología en España y América: invariantes y matices de la práctica inquisitorial y la misionera”, en María Tausiet y James S. Amelang (eds.), *El Diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 277-295. Jorge Cañizares-Esguerra, *Católicos y puritanos en la colonización de América*, Madrid, Marcial Pons, 2008;

Este elemento de la paganidad tuvo una influencia capital en la construcción de la imagen del indio americano. Pese a la distancia temporal, el “estereotipo del pagano” construido por la Iglesia desde los siglos III y IV constituyó una de las bases del “estereotipo del indio”. En este sentido, la erradicación del paganismo en el Nuevo Mundo puede considerarse el final de un camino iniciado durante el Imperio Romano. Igual que había ocurrido con los paganos tras el Concilio de Nicea del año 325 y la posterior institucionalización de la Iglesia entre los siglos III y VI, los españoles quemaron códices y libros prehispánicos, prohibieron que los indios se reunieran en sus lugares sagrados y siguieran practicando sus sacrificios y ritos considerados idolátricos, castigaron a aquellos que no se sometieron (especialmente autoridades religiosas), y destruyeron sus templos y lugares sagrados, sobre cuyas ruinas levantaron iglesias.¹⁰

Los españoles retomaron los rasgos principales de la imagen del pagano que la teología cristiana había construido a lo largo de su historia. Así pues, en el siglo XVI los cronistas manifestaron que los rasgos característicos de los paganos también estaban presentes entre los indios americanos: la práctica de sacrificios humanos acompañados de antropofagia; la idolatría con sus correspondientes falsos dioses, hechiceros, magos y pactos con el Diablo; y las relaciones sexuales consideradas por los cristianos incestuosas, desviadas o anormales.

Todos los autores, independientemente de su posición frente a la naturaleza de los indios, recurrieron al mismo corpus de textos para identificar el paganismo y proceder a su erradicación. En términos generales, dicho corpus estaba integrado por textos clásicos de los apologistas preniceanos de los siglos I al IV (Tertuliano, Orígenes, Lactancio y Porfirio de Tiro), de los niceanos (Rufino de Aquilea, Osio de Córdoba y Eusebio de Cesarea), de los Padres de la Iglesia latinos (Ambrosio de Milán, Agustín de Hipona, Jerónimo de Estridón, Gregorio Magno, Paulo Orosio e Isidoro de Sevilla) y de los escolásticos medievales (Guillermo de Auxerre, Enrique de Susa el Ostiense y Tomás de Aquino). Además, los cronistas solían citar textos clásicos precristianos –sobre todo de Platón, Aristóteles, Pausanias, Virgilio y Cicerón–, conocían bien la legislación conciliar de Nicea, el Código Teodosiano, las decretales, las bulas pontificas y obras sobre la persecución de magos y brujas como el *Malleus Maleficarum* de Heinrich Kramer y Jacob Sprenger.¹¹

¹⁰ Marialba Pastor, “Del “estereotipo del pagano” al “estereotipo del indio”. Los textos cristianos en la interpretación del Nuevo Mundo”, *Iberoamericana*, XI, 43, 2011, pp. 9.

¹¹ *Ibid.*, p. 14.

A través de la adaptación de las tradiciones clásicas y medievales, los primeros exploradores de América intentaron integrar las nuevas tierras en sus esquemas mentales. La descripción de los nuevos mundos y sus habitantes recibió una gran influencia de la literatura clásica y patristica. Las primeras crónicas están repletas de referencias a autores antiguos y cristianos que sirven para explicar de una forma más comprensible –por analogía con algo ya conocido– los hechos y las características de las nuevas realidades. Mitos importantes en este proceso fueron las amazonas, los caníbales, los gigantes... Sin embargo, a medida que se exploró y colonizó el Nuevo Mundo se fue imponiendo una visión humanística más precisa basada en la consideración de que existía una coherencia entre el espacio y los seres que lo habitaban. Este conocimiento más cercano de la realidad revalorizó la experiencia frente a los argumentos de autoridad y a la tradición heredada. De este modo, los testimonios de los primeros cronistas cobraron una mayor relevancia a la hora de recrear la imagen de las tierras recién descubiertas y sus habitantes, como supuestos testigos presenciales de lo que narraban.

El encuentro con el continente americano creó confusión en la mente de los europeos. Ni la Biblia ni la tradición cristiana mencionaban América ni sus habitantes, por lo que había que descubrir su origen y, además, determinar si esos seres recién contactados eran racionales o no. Sobre la procedencia de los indios se plantearon diversas hipótesis, pero no se llegó a plantear una respuesta que fuera unánimemente aceptada. Los diferentes autores se preguntaron si los indios americanos descendían o no de los hijos de Noé, si provenían de las diez tribus perdidas de Israel de las que habló el profeta Oseas, o si tenían una procedencia distinta.¹² En este sentido, el dominico fray Gregorio García presentó una serie de hipótesis en su obra *Origen de los indios del Nuevo Mundo*, algunas de las cuales coincidían en establecer el origen de los pobladores americanos en algún lugar del ámbito mediterráneo.¹³

Aunque recurrente y de gran importancia, la cuestión del origen no tuvo la trascendencia del debate en torno a la naturaleza de los indios, en particular en lo referente a su capacidad racional y sus formas de vida, es decir, si tenían capacidad suficiente para vivir según las costumbres españolas y para recibir la fe cristiana.¹⁴ En el siglo XVI, las teorías sobre la influencia climática en el hombre –y en general en todo el reino animal y vegetal– tuvieron una considerable difusión. Según estas teorías, las seis causas capaces de influir en la “habilidad natural” o la “calidad del entendimiento” eran la influencia del cielo, la disposición

¹² Miguel León-Portilla, “El indio vivo visto por los frailes en el siglo XVI”, *Estudios de cultura Náhuatl*, 41, 2010, pp. 281-295.

¹³ Fray Gregorio García, *Origen de los indios del Nuevo Mundo* [1607], México, Fondo de Cultura Económica, 1986, cit. en Miguel León-Portilla, “El indio vivo...”, p. 282.

¹⁴ Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Istmo, 1988, p. 96.

y calidad de la región y de la tierra, la compostura de los miembros y órganos de los sentidos, la clemencia y suavidad de los tiempos, la edad de los padres, y la bondad y suavidad de los mantenimientos. Estas ideas, heredadas de la Antigüedad, fueron una de las fuentes a las que acudieron los españoles cuando tuvieron que explicar las diferencias físicas y sociales entre los diferentes pueblos, en particular debido a las dudas planteadas sobre cómo tratar a los indios americanos.¹⁵

Al respecto surgieron dos posiciones encontradas. Por un lado, la de los que consideraron a los indígenas como “gente sin razón” que podía ser sometida a servidumbre. Esta visión, asociada en general a los encomenderos, basaba su justificación en la doctrina aristotélica de la esclavitud natural, y fue defendida por Juan Ginés de Sepúlveda en la Junta de Valladolid de 1550-1551. Sin embargo, en tiempos de Carlos V esta doctrina fue rechazada por los principales teólogos y juristas, aunque contó con el apoyo de algunos de los más relevantes cronistas de la conquista, como Francisco López de Gómara o Gonzalo Fernández de Oviedo.¹⁶ Frente a esta visión, había quienes pensaban que los indígenas eran dignos de consideración, pues vivían en la inocencia natural, lo que les hacía propicios para recibir el cristianismo.

Los partidarios de ambas posiciones buscaron respaldo ideológico en la Antigüedad. Los debates jurídico-teológicos giraron en torno a las ideas de Aristóteles y los dos tipos de esclavitud que definía: la esclavitud legal y la esclavitud natural. Ésta se justificaba por la inferioridad física e intelectual de algunos pueblos –derivada de la influencia del ambiente–, que debían ser sometidos por otros pueblos mejor dotados. Algunos padres de la Iglesia retomaron posteriormente estas ideas. No es de extrañar, pues, que en los debates del siglo XVI se buscaran explicaciones ambientales para justificar la supuesta inferioridad de los indios. Sin embargo, fray Bartolomé de las Casas, su gran defensor, intentó demostrar que aquéllos cumplían los requisitos establecidos por Aristóteles para ser considerados civilizados. En su *Apologética historia sumaria* (1536) alababa la geografía de las Indias, y defendía, respaldado por numerosas citas de autores clásicos, que la naturaleza americana había engendrado seres humanos dotados de buen juicio y capacidad de comprensión.¹⁷

A lo largo del siglo XVII, las teorías del determinismo geográfico siguieron siendo recurrentes en las descripciones e historias de América. Nadie dudaba de la influencia del

¹⁵ Bernard Lavallé, “Del indio al criollo: evolución y transformación de una imagen colonial”, en VVAA, *La imagen del...*, pp. 319-342.

¹⁶ Benjamin Keen, “The european vision of the indian in the Sixteenth and Seventeenth centuries: a sociological approach”, en VVAA, *La imagen del...*, pp. 101-116.

¹⁷ Sobre la figura de Bartolomé de las Casas, vid. la última biografía a cargo de Bernat Hernández, *Bartolomé de las Casas*, Madrid, Taurus, 2015.

clima americano en los cuerpos y las mentes, y para la mayoría de autores, dicha influencia se materializaba en efectos negativos, que disminuían, afeaban o debilitaban a los indígenas. Así pues, los pueblos y animales del Nuevo Mundo habrían sido víctimas del entorno en el que vivían. No obstante, en el caso de aztecas e incas se hizo una excepción. Los signos de civilización que los españoles vieron en estos pueblos fueron un sistema de instituciones políticas y sociales bien organizado, un sistema religioso (aunque pagano), una memoria histórica y, especialmente, su habilidad arquitectónica, que los había llevado a construir “ciudades”, la mayor evidencia de civilización que los europeos podían observar, en la mejor tradición clásica de la *polis* griega.¹⁸

El tema de la capacidad intelectual de los indios constituyó un debate de largo recorrido, y generó numerosas opiniones al respecto, tanto en sentido positivo como negativo. Se puede considerar que, en general, durante los primeros años de la conquista, hasta aproximadamente la mitad del siglo XVI, la mayoría de los españoles que estaban en las Indias tendieron a ver a los indios bien como “nobles salvajes”, bien como “perros cochinos”.¹⁹ En este sentido, se puede considerar a Colón como el fundador de la escuela del noble salvaje, ya que en sus diarios y cartas dejó una impresión muy positiva de los primeros indígenas con los que se encontró:

“[...] todo tomaban y daban de aquello que tenían de buena voluntad. Mas me pareció que era gente muy pobre de todo. Ellos andan todos desnudos como su madre los parió, y también las mujeres [...] Muy bien hechos, de muy fermosos cuerpos y muy buenas caras [...] Ellos son de la color de los canarios, y ni negros ni blancos [...] Ellos no traen armas ni las cognoscen, porque les amostré espadas y las tomaban por el filo, y se cortaban con ignorancia [...] Ellos todos a una mano son de buena estatura de grandeza y buenos gestos, bien hechos [...] Ellos deben ser buenos servidores y de buen ingenio, que veo que muy presto dicen todo lo que les dezía. Y creo que ligeramente se harían cristianos, que me pareció que ninguna secta tenían [...]”.²⁰

Sin embargo, Lewis Hanke considera que “es de dudar que estos primeros panegíricos de Colón tuvieran mucha influencia e incluso que él mismo los creyera”.²¹ Así pues, se puede afirmar que por lo menos hasta 1512 la escuela del “perro cochino” triunfó en La Española, a

¹⁸ Salvador Leetoy, “Las justificaciones de la guerra de Conquista a través de la mitología del Otro: las dicotomías del Buen Salvaje y el Bárbaro en crónicas de los siglos XVI y XVII”, *Redes.Com*, 5, 2009, pp. 145-157.

¹⁹ Lewis Hanke, *La lucha...*, pp. 96-97.

²⁰ Alain Milhou, “El indio americano y el mito de la religión natural”, en VVAA, *La imagen del...*, pp. 171-196.

²¹ Lewis Hanke, *La lucha...*, p. 100.

juzgar por la referencia que se encuentra en el ítem veinticuatro de las Leyes de Burgos (1512): “Ordenamos que persona ni personas algunas sean osadas de dar palo ni azote, ni llamar perro ni otro nombre a ningún indio, sino el suyo propio que tuviere”.²² En esta misma idea abundó el dominico Antonio de Remesal al considerar que la idea de que los indios eran seres irracionales se había desarrollado de forma temprana en La Española, desde donde se había extendido hacia Tierra Firme.²³ Esta percepción de Remesal se ve reforzada por el hecho de que en 1517 se llevó a cabo en la isla una serie de interrogatorios a vecinos españoles, muchos de ellos encomenderos, cuyas respuestas mostraban una imagen muy negativa de los indios. Hay que recordar que pocos años antes, en 1511, fray Antonio de Montesinos había predicado allí dos sermones en los que condenó duramente a los encomenderos y otros españoles por el mal trato que daban a los indios.²⁴

En los escritos de la época podemos encontrar numerosos testimonios de ambas visiones. Por ejemplo, el dominico fray Tomás Ortiz presentó una imagen muy negativa de los indios ante el Consejo de Indias:

“Estas son las propiedades de los indios por donde no merecen libertades. Comen carne humana en la Tierra Firme; son sodométicos más que generación alguna; ninguna justicia hay entre ellos; andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza; son estóolidos, alocados, no guardan verdad [...] son inconstantes [...], son bestiales y precíanse de ser abominables en vicios [...]. No son capaces de doctrina ni castigo; son traidores, crueles y vengativos que nunca perdonan, son enemísimos de religión [...]. Son sucios, comen piojos y arañas y gusanos crudos doquiera que los hallan; no tienen arte ni maña de hombres”.²⁵

Tal descripción de los indios, una de las más negativas expresadas por un fraile, influyó decisivamente en fray Domingo de Betanzos, quien inició una verdadera campaña de desprestigio de los nativos. En 1532 y 1534 dirigió sendos memoriales al Consejo de Indias que revelan la pésima imagen que había desarrollado de aquéllos: “El juicio y sentencia de Dios justísimamente es dado sobre ellos, que todos mueran y no quede dellos memoria porque sus pecados tan horribles y contra toda natura cual nunca jamás se ha hallado [...]. Tengo por

²² *Ibíd.*

²³ Antonio de Remesal, *Historia de la provincia de S. Vicente de Chyapa y Guatemala*, Madrid, 1619, Libro 3, capítulo 16, número 3, cit. en Lewis Hanke, *La lucha...*, p. 102.

²⁴ “Interrogatorio jeronimiano, 1517”, Archivo General de Indias, legajo 1624, en Emilio Rodríguez Demarizi, *Los dominicos y las encomiendas de indios de la isla Española*, Academia Dominicana de la Historia, 1971, p. 273-354.

²⁵ Palabras de fray Tomás Ortiz registradas por Pedro Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, 2v., Séptima década, escrita en 1524, México, José Porrúa e hijos, 1965, t. II, p. 609, cit. en Miguel León-Portilla, “El indio vivo...”, p. 285.

muy cierto y averiguado que todos los indios se han de acabar y consumir todos muy presto”.²⁶ Al enterarse varios franciscanos del escrito de Betanzos, se dirigieron a su vez al Consejo, oponiéndose frontalmente a sus opiniones al ponderar las virtudes de los indios: “Los hijos de los naturales de esta tierra escriben bien, cantan canto llano y de órgano y contrapunto, hacen libros de canto, enseñan a otros la música [...]. Predican al pueblo los sermones que les enseñamos y dícenlo con muy buen espíritu”.²⁷

Al calor de esta disputa, el dominico fray Bernardino de Minaya instó al obispo de Nueva España fray Julián Garcés a que se dirigiera al papa Paulo III haciéndole ver la necesidad de acabar con las disputas sobre la capacidad intelectual de los indios, ya que representaba un obstáculo para su conversión al cristianismo. En una extensa carta, Garcés elogiaba la inteligencia de los indios y su buena disposición para recibir la fe cristiana, y declaraba que “no son turbulentos, inquietos, ni díscolos, sino reverentes, tímidos y obedientes a sus maestros”. Aunque reconocía que algunos españoles consideraban a los indios incapaces de pertenecer a la Iglesia y comprender los misterios del catolicismo, pedía que el pontífice rechazara estas ideas. Defendía a los indios de las acusaciones de barbarie, crueldad y canibalismo, y citaba ejemplos de su capacidad.²⁸ Paulo III reaccionó favorablemente a las peticiones del obispo Garcés, y el 9 de junio de 1537 expidió la bula *Sublimis Deus*, donde declaraba a los indios como criaturas de Dios y con derecho a recibir su palabra:

“El Dios sublime amó tanto la raza humana, que creó al hombre de tal manera que pudiera participar, no solamente del bien de que gozan otras criaturas, sino que lo dotó de la capacidad de alcanzar al Dios Supremo, invisible e inaccesible, y mirarlo cara a cara; y por cuanto el hombre, de acuerdo con el testimonio de las Sagradas Escrituras, fue creado para gozar de la felicidad de la vida eterna, que nadie puede conseguir sino por medio de la fe en Nuestro Señor Jesucristo, es necesario que posea la naturaleza y las capacidades para recibir esa fe; por lo cual, quienquiera que esté así dotado, debe ser capaz de recibir la misma fe: No es creíble que exista alguien que poseyendo el suficiente entendimiento para desear la fe, esté despojado de la más necesaria facultad de obtenerla. De aquí que Jesucristo, que es la Verdad misma, que nunca ha fallado y que nunca podrá fallar, diga a los que Él ha escogido para predicar su fe: “Id y enseñad a todas las naciones”. Es decir, a todos sin excepción, porque todos son capaces de recibir las doctrinas de la fe.

²⁶ Memorial de fray Domingo de Betanzos al Consejo de Indias, 1536, AGI, Indiferente General, 1524, cit. en Miguel León-Portilla, “El indio vivo...”, p. 286.

²⁷ Parecer de los franciscanos acerca de la capacidad de los indios del 3 de mayo de 1533, Archivo Histórico Nacional, Madrid, Diversos, cit. en Miguel León-Portilla, “El indio vivo...”, p. 286.

²⁸ Lewis Hanke, *La lucha...*, pp. 110-111.

El enemigo de la humanidad, quien se opone a todo lo bueno para conseguir la destrucción de los hombres, mirando con envidia tal cosa, ha inventado medios jamás antes oídos para estorbar la palabra de Dios que ha de salvar el mundo; él ha inspirado a sus satélites, quienes para complacerlo, no han dudado en propagar ampliamente que los indios del Oeste y del Sur y otras gentes de las que apenas tenemos conocimiento, deben ser tratados como brutos, creados para nuestro servicio, pretendiendo que ellos son incapaces de recibir la fe católica.

Nós, que aunque indignos, ejercemos en la tierra el poder de Nuestro Señor, y luchamos por todos los medios para traer el rebaño perdido al redil que se nos ha encomendado, consideramos, sin embargo, que los indios son verdaderos hombres y que no sólo son capaces de entender la fe católica, sino que, de acuerdo con nuestras informaciones, se hallan deseosos de recibirla. Deseando proveer seguros remedios para estos males, definimos y declaramos por estas nuestras cartas [...] tales indios y todos los que más tarde se descubran por los cristianos, no pueden ser privados de su libertad por medio alguno, ni de sus propiedades, aunque no estén en la fe de Jesucristo; y podrán libre y legítimamente gozar de su libertad y de sus propiedades, y no serán esclavos, y todo cuanto se hiciere en contrario, será nulo y de ningún efecto.

En virtud de nuestra autoridad apostólica, Nós definimos y declaramos por las presentes cartas que dichos indios deber ser convertidos a la fe de Jesucristo por medio de la palabra divina y con el ejemplo de una buena y santa vida”.²⁹

A partir de entonces, los postulados y las acciones de frailes defensores de los nativos americanos tuvieron un apoyo sólido. El más importante fue sin duda Bartolomé de Las Casas. En 1542 participó en la Junta de Valladolid, cuya consecuencia fue la promulgación de las Leyes Nuevas de Indias, que reconocieron la dignidad de los indios. Previamente, en su obra *Apologética historia sumaria* de 1536 se había propuesto demostrar que los nativos americanos no sólo poseían capacidad intelectual, sino que la tenían en un grado muy elevado: eran bien dispuestos, moderados, edificaron ciudades, eran en extremo religiosos y tuvieron muy adecuadas formas de gobierno.³⁰ Posteriormente, en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), el padre Las Casas expresaba una de las imágenes más potentes que ilustran la concepción del noble salvaje:

“Todas estas universas e infinitas gentes *a toto genere* crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bollicios, no rijosos, no querulosos, sin rancores,

²⁹ *Ibíd.*, pp. 111-112.

³⁰ Miguel León-Portilla, “El indio vivo...”, p. 288.

sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo. Son así mesmo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complisión y que menos pueden sufrir trabajos, y que más fácilmente mueren de cualquiera enfermedad; que ni hijos de príncipes y señores entre nosotros, criados en regalos y delicada vida no son más delicados que ellos aunque sean de los que entre ellos son de linaje de labradores. Son también gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer bienes temporales, y por esto no soberbias, no ambiciosas, no cudiciosas. [...] yo he oído decir a muchos seglares españoles de muchos años acá y muchas veces, no pudiendo negar la bondad que en ellos ven: ‘Cierto, estas gentes eran las más bienaventuradas del mundo si solamente conocieran a Dios’.³¹

Frente a esta visión tan positiva y en cierto modo idealizada destacaron algunos autores con una posición opuesta, como Gonzalo Fernández de Oviedo, cronista oficial de Indias y enemigo jurado de Las Casas:

“[...] porque su principal intento era comer, e beber, e folgar, e luxuriar, e idolatar, e exercer otras muchas suciedades bestiales [...] el matrimonio que usaban [...] que los cristianos tenemos por sacramento, como lo es, se puede decir en estos indios sacrilegio [...] Ved qué abominación inaudita [el pecado nefando contra natura], la cual no pudo aprender sino de los tales animales [...] Esta gente de su natural es ociosa e viciosa, e de poco trabajo, e melancólicos, e cobardes, viles e mal inclinados, mentirosos e de poca memoria, e de ninguna constancia. Muchos dellos, por su pasatiempo, se mataron con ponzoña por no trabajar, y otros se ahorcaron por sus manos propias”.³²

Aunque algunos autores consideraban que el gran obstáculo para la evangelización era la falta de capacidad racional de los indios, otros pensaban que lo que realmente dificultaba su conversión al cristianismo era la idolatría, el hecho de que sus creencias y prácticas fueran inspiradas por el Demonio. Esta idea la expresó bien fray Toribio de Benavente “Motolinía”, uno de los primeros franciscanos en llegar a México en 1524. En su obra *Memoriales o Historia de las cosas de Nueva España y de los naturales de ella*, expresaba que “mientras no se quitase [el culto a los demonios] aprovecharía poco la predicación, y el trabajo de los

³¹ Bartolomé de las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* [Sevilla, 1552], Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2009, pp. 9-11.

³² Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, *Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra Firme del mar Océano*, 4 vols, ed. de José Amador de los Ríos, Madrid, 1851-1855, primera parte, libro 2, capítulo 4; libro 4, capítulo 2; libro 5, proemio, capítulos 2-3; libro 6, capítulo 9, cit. por Lewis Hanke, *La lucha...*, p. 98.

frailes sería en balde”.³³ Por este motivo, fray Toribio emprendió varias campañas de extirpación de la idolatría indígena mediante de la destrucción de templos, imágenes y otros objetos.

Otro franciscano, fray Bernardino de Sahagún, consideró que para realizar su trabajo de evangelización era necesario conocer antes la lengua y la cultura de los indios. Partiendo de la convicción de que entre ellos reinaba la idolatría, llevó a cabo largas investigaciones para conocer su naturaleza y sus creencias religiosas. Fruto de este estudio fue su *Historia general de las cosas de Nueva España*, donde se encuentra la más valiosa información que se ha reunido acerca de la cultura y la lengua de los antiguos mexicanos. Sahagún llegó a admirar profundamente la cultura indígena, como se puede comprobar en numerosos pasajes de su obra, donde alaba la capacidad, sabiduría y virtudes de los indios:

“Aprovechará mucho toda esta obra para conocer el quilate desta gente mexicana, el cual aún no se ha conocido porque vino sobre ellos aquella maldición que Jeremías, de parte de Dios, fulminó contra Judea y Jerusalén [...] Esto a la letra ha acontecido a los indios con los españoles. Fueron tan atropellados ellos y todas sus cosas que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes. Así están teniendo por bárbaros y gente de bajísimo quilate, como según verdad en las cosas de política echan el pie delante a muchas naciones que tienen gran presunción de políticas, sacando fuera algunas tiranías que su manera de regir contenía”.³⁴

Un caso similar fue el del fraile agustino Alonso de la Vera Cruz. En sus escritos presenta los atributos de los indios y los defiende frente a las injusticias que sufrían. En su *Tratado acerca del dominio de los infieles y de la guerra justa* se planteó una serie de dudas y expresó su opinión sobre los indios y su situación tras la conquista.

“Los habitantes del Nuevo Mundo no sólo no son como niños ni escasos de capacidad racional sino que a su modo sobresalen y algunos son extraordinariamente capaces. Esto es obvio ya que, antes de la llegada de los españoles, y ahora lo vemos con nuestros ojos, tienen magistrados y un gobierno ordenado y leyes muy apropiadas y castigan a los transgresores y premian a los que obraban en favor de la comunidad. Por tanto, no son como niños ni de escasa capacidad intelectual [...]. Por

³³ Fray Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales o Historia de las cosas de Nueva España y de los naturales de ella*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971, p. 440, cit. en Miguel León-Portilla, “El indio vivo...”, p. 289.

³⁴ Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 3v., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000, t. I, p. 62-63, cit. en Miguel León-Portilla, “El indio vivo...”, p. 290.

ello se sigue que están aduciendo un título injusto de conquista quienes afirman que estos nativos son incapaces de gobernarse a sí mismos”.³⁵

A finales del siglo XVI, el jesuita José de Acosta aportó una visión más amplia de los indígenas, ya que trabajó tanto en Nueva España como en Perú. En 1590 publicó *Historia natural y moral de las Indias*, donde plasmó su experiencia y ofreció una visión de conjunto. Aunque dedica varios capítulos al tema de las idolatrías y el Demonio, cuando escribe sobre los indígenas dice que “es falsa la opinión de los que tienen a los indios por hombres faltos de entendimiento”. Y aún va más allá al decir que “en aquello a que se aplican nos hacen grandes ventajas”.³⁶ En definitiva, la obra del padre Acosta ofrece una imagen de los indios contrastada, en la que se contraponen sus creencias y prácticas idolátricas con sus realizaciones culturales, muchas de las cuales le merecen una gran admiración.

2.- Los indígenas filipinos y la Compañía de Jesús

Pese a que hubo autores que defendieron a los indígenas, lo cierto es que la imagen del indio americano fue en general negativa, tal y como se desprende de lo relatado hasta el momento. En Filipinas, por el contrario, los miembros de la Compañía de Jesús tuvieron opiniones de los nativos mayoritariamente favorables y, aunque también criticaron y aborrecieron algunos de sus comportamientos, su visión no fue en ningún caso tan negativa como la que se había desarrollado en América.

El grueso de las valoraciones jesuitas de los indígenas se encuentra en las crónicas oficiales de la Provincia de Filipinas. El primero y el que más y mejor escribió acerca de Filipinas fue el padre Pedro Chirino, en su *Relación de las Islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los Padres de la Compañía de Jesús* (Roma, 1604). En esta breve relación, Chirino se propuso dar noticia de cómo estaban trabajando los misioneros jesuitas en el archipiélago, y con este pretexto dio a conocer la realidad natural y antropológica a la que se enfrentaban. Esta obra fue posteriormente ampliada en la *Primera Parte de la Historia de la Compañía de Jesús en Filipinas*, que quedó inédita. Sin embargo, sirvió de base para la obra del padre Francisco Colín, *Labor Evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la*

³⁵ Fray Alonso de la Vera Cruz, “Relectio de dominio infidelium et iusto bello”, incluido en *The Writings of Alonso de la Vera Cruz*, editados y traducidos al inglés por Ernest J. Burrus, S. J., “Defense of the Indians”, Saint Louis University, 1968, p. 371-373, cit. en Miguel León-Portilla, “El indio vivo...”, p. 291.

³⁶ José de Acosta, *Historia natural y moral de las indias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 280.

Compañía de Jesús. Fundación y progresos de su provincia en las Islas Filipinas (Madrid, 1663). Ya en el siglo XVIII, el padre Pedro Murillo Velarde completó la historia oficial de la Compañía en Filipinas en su obra *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús, Segunda Parte, 1616-1716* (Manila, 1749). Aunque incluyó algunas valoraciones propias, lo cierto es que ya poco más había que añadir a lo expresado por sus antecesores en cuanto a la descripción del archipiélago filipino y sus habitantes.

Pese a que estas obras estaban dedicadas a narrar la trayectoria de la Compañía de Jesús en el archipiélago filipino, lo cierto es que los cronistas no desaprovecharon la ocasión de insertar en la narración su propia visión de las islas y sus habitantes, de los cuales no habían llegado apenas noticias a Europa. En una primera aproximación a los indígenas filipinos, Pedro Chirino resaltaba la barbarie en la que se encontraban antes de la evangelización, y el cambio operado gracias a ésta: “[...] la diversidad de Naciones que sustenta esta rica Isla [de Luzón], todas antiguamente bárbaras, aunque desenvueltas y belicosas, agora con la luz de la fe no menos políticas que pacíficas, aunque aumentadas en el valor y esfuerço”.³⁷ En el mismo sentido se pronunciaba el padre Alonso Sánchez, cuyas opiniones recogía Chirino en sus obras: “la gente destas Islas, aunque antes de ser allanados son ariscos y desembueltos, y aun guerreros, pero de su natural y después de allanados son la gente más apacible de todas aquellas naciones, alegres, claros, leales, sencillos y conversables”.³⁸ No obstante, no todos los bárbaros eran iguales, ya que, siguiendo la clasificación que José de Acosta había establecido, el padre Chirino distinguía tres tipos de “naciones bárbaras”. En primer lugar, “los que aunque bárbaros, que toda infidelidad es bárbara, no los son tanto, que no sean sus costumbres llegadas a razón y fundadas en humana puliçia; quales son los que reconozen Reyes y ministros de justiçia, abitan en çiudades con policia y gobierno, professan leyes, saben letras, sustentan comerçio y ejercitan artes; como los Chinos y Xapones”. En segundo lugar estarían aquellos que, “aunque no tengan tanta policia y gobierno, sustentan su modo de pueblos y comunidades, tienen sus cabezas a quien obedezèn, y su modo y profession de religion, y de milicia, y en fin siguen alguna manera de raçòn y justiçia; tales por la mayor parte son los de México, Pirú, Philipinas, y los más destos Orientales”. Finalmente, se encontraban “los que, olvidados de toda razón y humanidad, viven más como fieras que como hombres; quales son [...] en nuestras Philipinas los Sambales, y

³⁷ Pedro Chirino, *Història de la Província de Filipines de la Companyia de Jesús, 1581-1606*; prólogo de Miquel Batllori, transcripción de Jaume Górriz, Barcelona, Ed. Pòrtic, 2000, p. 168.

³⁸ *Ibíd.*, p. 88.

los Aytas o Negrillos llamados también Pogotes”.³⁹ Así pues, en las Filipinas existían pueblos del segundo y tercer grupos, de manera que ya desde un principio se reconocía que no todos los indígenas del archipiélago eran iguales, y se les clasificaba en diversos grupos de civilización, lo que marcaría la diferente concepción que se tuvo de unos y de otros.

Los dos pueblos principales y más numerosos eran los tagalos y los bisayas, precisamente los que se dedicaron a evangelizar los jesuitas después del reparto de zonas de evangelización en 1595. De todos los filipinos, los más queridos y respetados por el autor eran sin duda los tagalos, población mayoritaria de la isla de Luzón, a los que consideraba “los Principales y más nombrados [...], fueron siempre los más políticos de todo este Archipiélago”.⁴⁰ En este sentido, les reconocía un considerable grado de civilización, pese a su barbarie: “Su policía, que para bárbaros no era muy bárbara, toda consistía en tradiciones y costumbres, guardadas con tanta puntualidad, que no era posible quebrantarlas de ninguna manera”.⁴¹ Chirino consideraba que los tagalos eran en cierta manera refinados y de buen trato, y no carecían de educación y buenas maneras: “Los bien criados entre los filipinos son los Tagalos [...]; aunque no tan ceremoniosos como los Chinos y Japones, que los son tanto que cansa, pero en obras y palabras tienen los filipinos la cortecía y buena crianza que basta, como nosotros los castellanos”.⁴² Por otro lado, eran educados al saludarse, al hablar con sus mayores y, en general, al tratar unos con otros, hasta el punto de que el cronista consideraba que “en tratos de cortessanía y afiçiones son estremados”.⁴³

Además de los tagalos, la Compañía de Jesús se ocupó de la evangelización de una parte significativa de la población bisaya, que habitaba las islas homónimas, situadas en la zona centro del archipiélago. Para el padre Chirino, los bisayas –también conocidos como Pintados debido a los tatuajes que lucían por todo el cuerpo– eran en cierta medida equiparables a los tagalos en cuanto a su naturaleza y su grado de civilización, aunque no eran tan apreciados como aquéllos, ya que no tenían su misma crianza y refinamiento:

“Assí, los Bissayas, aunque de su natural son bien hechos, bien agestados y aun blancos, se pintan el cuerpo todo de pies a cabeça. [...] Son más rústicos y bastos

³⁹ *Ibíd.*, p. 240.

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 169.

⁴¹ *Ibíd.*, p. 170. El padre Colín escribe casi lo mismo: “Sus leyes, y policía, que para barbaros no era muy barbara, toda consistia en tradiciones, y costumbres guardadas con tanta puntualidad, que no se juzgava posible quebrantarlas de ninguna manera”, Francisco Colín, *Labor Evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús. Fundación y progresos de su provincia en las Islas Filipinas. Nueva Edición ilustrada con copia de notas y documentos para la crítica de la historia general de la soberanía de España en Filipinas por el P. Pablo Pastells, S.I.*, 3 tomos, Barcelona, Heinrich y Compañía, 1900-1902 (en adelante, citado como Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*).

⁴² Pedro Chirino, *Història...*, p. 222.

⁴³ *Ibíd.*, p. 223.

[que los tagalos], como su lengua más grosera y bronca. No tienen tantos términos de crianza, como ni tenían letras, que las tomaron de los Tagalos bien pocos años a [...].

Crianza y cortejía no la tenían más que los mismos brutos; ni tienen como los tagalos, términos para saludarse y honrarse. Que se encuentren por los caminos o entre en cassa agena, no tienen salutación, ni saber dezir “nora buena estéis”, ni “vays en buena hora”. Tampoco saben tener criança en las obras; ni tienen mano derecha, ni lugar honrado en andar ni en sentarse, ni cosa que güela a policia, y mucho menos agradecimiento ni palabra que lo signifique”.⁴⁴

Sin embargo, pese a esta consideración en cierto grado positiva, el hecho de tatuarse el cuerpo casi en su totalidad los convertía en menos civilizados a los ojos del cronista, que se mostraba crítico con esta práctica, aunque acababa reconociendo que lo hacían con cierto gusto: “Pintávanse antiguamente hasta la barba y las cejas; que, como no usaban barba, como ni los Tagalos, antes se la pelavan de propósito. [...] Assí pervierte la bárbara infidelidad el buen ser de la naturaleza, presumiendo de adornarla. En lo demás son las pinturas muy galanas, y muy proporcionadas con los miembros y partes donde se acomodan”.⁴⁵

De los pueblos incluidos en el tercer grupo de la clasificación de José de Acosta, el de los más bárbaros, el padre Chirino destacaba dos de los existentes en Filipinas. En primer lugar, los zambales, a quienes describía en términos muy negativos, utilizando alguno de los tópicos más comunes asociados a los “salvajes” americanos, como la brutalidad:

“[Son] gente tan inhumana y fiera que, a quantos podían matavan, que no fuessen de su casta, poniendo su felicidad y prez en tener sus casas pobladas de cabeças de hombres, como nuestros cazadores de jabalies y venados. A nadie perdonavan la cabeça, más cudiciada dellos que si fuera de oro, y en cortándola le sorbían los sessos por un agujero que le abrían por la coronilla; y el casco mondo era su principal presea, que entre ellos se ferivava, como entre otros las cadenas de oro. Assí, el mayor matador entre ellos era el más rico, el más noble y más honrrado. [...] Es gente muy suelta, y grandes flecheros. [...] Castigavan la torpeza con tanto rigor, que matavan sin remedio al que hallavan con hermana, hija o parienta, y a ella la enterravan viva”.⁴⁶

⁴⁴ *Ibíd.*, pp. 184, 216 y 223.

⁴⁵ *Ibíd.*, p. 185.

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 172.

En segundo lugar, Chirino hacía referencia a los negrillos de la isla de Panay, en las Bisayas. Para describirlos, recurría al tópico africano, comparándolos con los negros de Guinea:

“[Los negrillos] antiguos moradores de la Isla, y que la ocuparon antes que los Bissayas ni Tagalos. Son algo menos atezados y menos feos que los de Guinea, más pequeñuelos y flacos; aunque en el cabello y barba son del todo semejantes. Son mucho más bárbaros y montarazes que los Bissayas, y que los demás Filipinos, porque ni tienen casas como essotros, ni assientos ciertos de pueblo, calidad también de los de Guinea, ni siembran ni cogen, ni viven más que de discurrir con sus mugeres e hijos, casi en cueros, por los montes, como fieras, alcançar por pies al Ciervo o Javalí, como hazía Mitrídates, Rei de Ponto, y, mientras les dura, detenerse a comérselo donde lo an caçado; ni tienen más hazienda que un arco y flecha”.⁴⁷

Posteriormente, el padre Murillo Velarde describió a otro grupo de indígenas que bien habría podido incluir el padre Chirino junto a zambales y negrillos de haber tenido contacto con ellos: los manguianes de la isla de Mindoro. En su descripción se cumplía toda una serie de tópicos que ya habían sido utilizados en los primeros tiempos de la conquista para describir a los americanos, y que curiosamente era similar a lo dicho de los negrillos:

“Corrían estos por aquellos montes, y bosques como gamos, andavan del todo desnudos con vn bahaque de corteza de árbol por la decencia, sin casa, ni hogar, ni habitación determinada, descansaban donde les cogía la noche, en vna cueva, ò en vn tronco de vn árbol. La comida la cogían de los arboles, ò campos, pues se reducía à frutas silvestres, y à rayzes, y los mas regalados comían arroz cocido con agua. Sus alajas eran algunos arcos, y flechas, ò lanzas para cazar, vna olla para cocer el arroz, y el que alcanzaba vn cuchillo, ò alguna herramienta, le parecía tener vn Potosí. No reconocían Deidad alguna, y quando tenían algun suceso feliz, junto todo el barangay, ò parentela, mataban vn Carabao, ò búfalo, le comían, y lo que sobraba, sacrificaban à las almas de sus antepasados”.⁴⁸

Pero estos grupos de población a los que hemos hecho referencia eran sólo algunos de los muchos que habitaban las Filipinas. Los cronistas consignaron sus opiniones respecto a algunos otros, tanto en sentido positivo como negativo. Por ejemplo, Pedro Chirino hablaba de forma benévola de “los limpios y aseados Ilocos”, que “es gente limpiísima por extremo en sus personas y en todas sus cosas. Hasta las delanteras de sus Casas tienen como una

⁴⁷ *Ibíd.*, p. 185.

⁴⁸ Pedro Murillo Velarde, *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús. Segunda Parte, 1616-1716*, Manila, 1749, n. 163.

plata”.⁴⁹ Menor consideración le merecieron los habitantes de la isla de Bohol, a quienes criticaba con cierta dureza, al considerarlos “gente tan sobre sí, tan insolentes i altivos, arrogancia de bárbaros engañados i de poco saber, que pensaban que no avía en el mundo quien les igualasse, i mucho menos quien los pudiese sujetar i vencer”.⁵⁰



Figura 36. Representación de filipinos cristianos

Fuente: Pedro Murillo Velarde, *Carta Hydrographica y Chorographica de las Yslas Filipinas*, Manila, Nicolás de la Cruz Bagay, 1734.

Como se ha comentado anteriormente, la sexualidad de los indígenas americanos fue considerada por los observadores europeos como anormal. Así mismo, en Filipinas los jesuitas fijaron su atención en esta cuestión. Sin embargo, la opinión que tuvieron no fue tan negativa como la que había suscitado el contacto con los primeros americanos, especialmente en las Antillas. Pedro Chirino clasificaba a los filipinos en el segundo grupo de las “naciones bárbaras”, donde se incluían también los aztecas y los incas, que en su momento habían obligado a los conquistadores a modificar las primeras impresiones que les habían suscitado los indios antillanos. Así, los nativos filipinos no eran equiparables a las bestias salvajes, pues gozaban de un cierto grado de civilización. En este sentido, Chirino consideraba destacable el hecho de que los filipinos no anduvieran desnudos y cuidaran su vestimenta y sus joyas, alcanzando incluso cierto grado de sofisticación, debido a la disponibilidad de materiales

⁴⁹ Pedro Chirino, *Història...*, p. 172.

⁵⁰ *Ibíd.*, p. 260.

suntuarios como la seda y el oro. Pese a todo, con la colonización fueron variando sus hábitos y se adaptaron a los usos castellanos:

“Usan los Comintas [...] vestir seda, como los Tagalos y Pampangos, y traer muchas preseas de oro, hombres y mugeres. [...] por sombrero usavan una faxa de seda o algodón bien labrada, de tres palmos de largo y uno de ancho, y con sus passamanos o fluecos, o ropacejos; la qual, con donayre y gracia, ceñían a la cabeça al modo de las antiguas diademas, dexándola a medio lado, y colgando los ropacejos en la forma que a cada uno le parecía más galana.

El vestido de los Tagalos es sólo un calzón, gregesco o balón, de seda o algodón, y xaquetilla de lo mismo, escotada por el cuello; el qual adereçan con muchos collares y cadenas de oro, de muchas y muy variadas y muy curiosas hechuras. [...] Este era el traje de los hombres, del qual sólo an mudado çaragüeles y sombrero, pretina y dega, las quales trahen algunos de oro maciço, y algunas veces medias de punto y çapatos.

Las mugeres no an mudado traje.”⁵¹

Los bisayas, por su parte, también tenían vestimenta propia, aunque en su caso la cuestión era algo diferente, debido a sus numerosos tatuajes, que según el cronista les servían a menudo de vestimenta:

“Ni por esso van desnudos los Bissayas, antes usan los varones unas marlotas bien hechas, sin cuello, largas casi hasta la garganta del pie, de algodón listado de colores, y blanco quando trahen luto. Las mugeres van cubiertas hasta los pies. Desnúdanse en sus casas, y en los lugares que desobligan de vestido [...].

El traxe principal de los Zebuanes, y de todos los Bissayas, es la pintura, de que ya tratamos; con la qual un hombre en cueros parece armado de unas muy hermosas armas, gravadas de muy curiosas labores. Traxe tan preçiado dellos, que lo tienen por su mayor gala, cubriendo sus personas ni más ni menos que un Christo crucificado; por manera que, aunque para cassos graves tienen las marlotas que diximos, su traxe de casa y barrio es su pintura y baag, que así llaman al paño que se ziiñen, y es a la trasa del que se ponían por honestidad los Representantes en Roma y los luchadores antiguos. [...]

Hombres y mugeres usan orejeras de oro muy curiosas, de varias suertes, y, en las muñecas y casi hasta el codo, braçales de marfil blanquíssimo. Liman y tiñen los dientes, y guarnéçenlos con oro tan sutilmente, que no ay temor que se les cayga; aunque esto no lo haçen todos, es más uso de mugeres.”⁵²

⁵¹ *Ibíd.*, pp. 173-174.

⁵² *Ibíd.*, pp. 185 y 214-215.

Si en América la desnudez de los indígenas fue interpretada como un signo de barbarie, al cual se asociaba una sexualidad anormal y desviada, en Filipinas, al no ser algo habitual, no se pudo interpretar del mismo modo. No obstante, se identificaron igualmente una sensualidad y una sexualidad exacerbadas, especialmente en el caso de las mujeres, a las que Chirino acusaba de tener, sin apenas excepción, algún amante, lo que convertía el adulterio en una práctica común. Sin embargo, como en muchas otras conductas consideradas por los jesuitas erradas y/o pecaminosas, se habría ido moderando a medida que avanzaba la evangelización:

“La virginidad y pureça era afrentosa –viçio general de Idólatras-, y, fuesse cassada o soltera, no se podía salvar la muger que no tuviese algún amigo; y, con tener eso por honrra, tenían por deshonra dar sus perssonas de balde. [...]

Uno de los mayores frutos que aquí se estima es el recogimiento y honestidad de las mugeres, por ser una cossa poco usada, ni preciada, en su gentilidad, viçio general de todos los Idólatras. Era doctrina infernal sembrada por el Demonio en muchas destas Islas, que no se podía salvar, fuesse cassada o por cassar, la muger que no tuviese algún aficionado [...] Y assí, ni conocían virginidad, ni haçían casso della, antes la tenían por baxeza y desdicha, ni las mugeres casadas tenían por honrra, antes por infamia y vergüenza, guardar ley a sus maridos; aunque ellos sentían mucho el adulterio, particularmente los Bissayas, que son celosísimos, y lo tenían por causa justa para repudiarlas. Bien que la honestidad y vergüença que en esto les faltava, les sobrava en no admitir, sino de noche, varón ninguno, ni aun a su propio marido”.⁵³

Esta opinión debía ser bastante generalizada entre los españoles, y no sólo entre los religiosos, pues Antonio de Morga, oidor de la Audiencia de Manila, se expresaba en términos muy similares en la misma época en la que escribía el padre Chirino:

“[Las mujeres] Son poco honestas, solteras y casadas, y los maridos, padres y hermanos, poco celosos ni cuidadosos en esto. Ellos y ellas, tan interésales y cudiciosos, que habiendo paga fácilmente se dejan vencer, y cuando el marido halla a la mujer en adulterio sin dificultad se allana y apacigua, aunque después que conocen a los españoles, algunos que presumen de más entendidos a veces han muerto los adúlteros [...]. Los naturales de las islas de Pintados, especialmente las mujeres, son muy viciosas y sensuales, y la malicia entre ellos ha inventado maneras torpes de juntarse las mujeres y los varones”.⁵⁴

⁵³ *Ibíd.*, p. 216 y 225.

⁵⁴ Antonio de Morga, *Sucesos de las Islas Filipinas*, ed. crítica y comentada y estudio preliminar de Francisca Perujo, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 223-224 y 257.

Pedro Murillo Velarde, por su parte, fue aún más allá al considerar que el archipiélago filipino era en sí mismo una continua tentación para sucumbir a los “pecados de sensualidad”. Acusaba a los indígenas de ser débiles y mostrar una gran flaqueza ante este pecado, agravada por el entorno y las numerosas ocasiones que se presentaban para caer una y otra vez en el vicio, por lo que había que estar permanentemente alerta:

“Yo creo, que la mayor parte de los que se condenan en Indias, es por la reincidencia en pecados de sensualidad. No es creible lo que domina esta pasión en estas Regiones, la flaqueza, que muestran estos infelices en resistir, y la facilidad, con que reinciden al parecer olvidados del todo de la eternidad. El temple del Pays, la abundancia, el regalo, la desnudez, la delicia, y la ociosidad son una yesca continua, y vn fomento perene de este fuego infernal. La frecuencia de las ocasiones, la facilidad del tropiezo, las innumerables redes de este vicio son como vn horno encendido, cuya voracidad apenas reserva a la elevacion de los cedros. Engaño peligroso es creer, que en esta materia aí cautela, que sea demasiada”.⁵⁵

En esta misma línea de las costumbres sexuales y de relaciones entre sexos, el padre Chirino reconocía la existencia de la poligamia, aunque no era costumbre general en todo el archipiélago, sino que dependía de la zona. Así, los tagalos acostumbraban a ser monógamos, aunque les estaba permitido tener hijos con esclavas con el permiso de su esposa: “No ussavan los tagalos cassar con muchas mugeres; mas érales lícito, con licencia de la legítima, aver hijos de las esclavas, como los antiguos Patriarchas”.⁵⁶ Los bisayas, por su parte, sí que podían tener diversas mujeres, todas ellas legítimas. La explicación, según Chirino, era la proximidad con territorios islamizados: “[...] los que casan con dos y tres, con las cuales no es fuerza casarse en un día, sino que teniendo una, años antes, pueden tomar otra, y después otra, y así cuantas puedan sustentar, como los Mahometanos. De los cuales creo que se ha derivado en estas islas de Mindanao y de Leyte este mal uso”.⁵⁷ En cuando a la poliandria, no se tenía noticia más que de algunos casos en la isla de Mindanao, donde había mujeres casadas con dos esposos: “Pero ni Tagalas ni Bissayas usan cassar con muchos maridos como las de Media, que quanto más, tanto más honradas. [...] Sólo en la Ysla de Mindanao se a savido de mugeres, no lexos de Dapitan, que tienen a dos maridos, como las de Lacedemonia antiguamente”.⁵⁸

⁵⁵ Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, n. 101.

⁵⁶ Pedro Chirino, *Història...*, p. 254.

⁵⁷ Pedro Chirino, *Relación de las Filipinas y de lo que han trabajado en ellas los PP. de la Compañía de Jesús*, Manila, Imprenta de D. Esteban Balbás, 1890 p. 100.

⁵⁸ Pedro Chirino, *Història...*, p. 254.

Finalmente, Chirino se refería a las reglas que seguían los filipinos para determinar con quién era lícito casarse. En esta cuestión, los consideraba como pueblos civilizados, pues se ajustaban a las leyes de la naturaleza y seguían costumbres muy parecidas a las cristianas, por lo que los situaba incluso por encima de otras culturas, tanto coetáneas como históricas:

“Sin tener noticia alguna, nuestros filipinos, de la “República” de Platón, ni de las “Políticas” de Aristóteles, se acomodaban en la conservación y multiplicación de su linaje con las leyes de la naturaleza [...].

Miran mucho los Bissayas, particularmente en Panay los Harayas, en tomar muger de su propio linaje y muy cercana en parentesco; como los antiguos Patriarcas y los Árabes, que tenían por gran crimen, y castigaban con pena de la vida, llegar a muger que no fuese de su propia sangre y parentela, y como los Hebreos, que tenían precepto de casar con muger de su propia tribu. Los Tagalos no miran tanto en esso: conténtanse con que no sea de menor suerte. No tienen los unos ni los otros más impedimentos que del primer grado. Tan fácilmente se casan tío y sobrina, como primos hermanos; mas hermano y hermano, ni agüelo y nieta, de ninguna manera, como ni padre e hija. Tan semejantes en esto a todas las naciones políticas, especialmente Christianas, quanto desemejantes de los Árabes, Persas y Partos, que, como bárbaros bestiales, no se abstenían de sus propias madres, como ni los sabios Atenenses de sus legítimas hermanas, cosa bien indigna de sabios; para que no nos admiremos que los Yngas del Perú tuviesen eso por grandeza, y tengamos a nuestros Filipinos por gente de más razón que los Yngas y que los Atenenses”.⁵⁹

Por su parte, Francisco Colín se mostraba de acuerdo con esta valoración, aunque lo hacía de una forma mucho más sucinta y lacónica, al indicar que “aborrecian, y castigauan, y penauan rigurosamente el incesto. Y en la celebracion de sus matrimonios, desposorios, y repudios, y del dar, y recibir las dotes, procedian tambien *conforme a razón*”.⁶⁰

Así pues, como se desprende de los textos anteriores, la consideración que los miembros de la Compañía tenían de los filipinos era en general buena. En ocasiones los cronistas jesuitas los consideraban, dentro de ese segundo grupo de naciones bárbaras donde los había colocado el padre Chirino, por encima de aztecas e incas. En este sentido, se alababa su capacidad intelectual, y se destacaba el hecho de haber desarrollado una escritura propia, lo que constituía un elemento importante que distinguía a los filipinos, especialmente a los tagalos. Chirino detallaba en sus obras el alfabeto utilizado por éstos, así como sus normas de

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 253-254.

⁶⁰ Francisco Colín, Colín, *Labor Evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús. Fundación y progresos de su provincia en las Islas Filipinas. Nueva Edición ilustrada con copia de notas y documentos para la crítica de la historia general de la soberanía de España en Filipinas por el P. Pablo Pastells, S.I.*, 3 tomos, Barcelona, Heinrich y Compañía, 1900-1902, Tomo I, p. 73. Las cursivas son mías.

escritura aunque con la llegada de los colonizadores castellanos adoptaron el alfabeto latino y la orientación de los renglones a la manera europea:

“Son tan dados todos estos Isleños a escrevir y leer, que no ay casi hombre, y mucho menos muger, que no lea y escriba en letras propias de la Isla de Manila, diversísimas de las de la China y Japón. Y de la Yndia, como se verá, de su alfabeto presta las vocales, que son tres, mas sírvenles de cinco [...]. Las consonantes no son más que treçe, y sirven en el escrevir de consonante y vocal, cassi al modo que las hebreas [...] An tomado de nosotros el escribir atravesando las líneas a renglones, de la mano ysquierda a la derecha, que antes no usavan sino escribir de abajo para arriba, como los mexicanos, y, poniendo el primer renglón a la mano yzquierda, continuar con los demás a la derecha, al contrario de los chinos y xapones, que, aunque echan los renglones de alto abaxo, continúan con la palma de la mano, derecha a la yzquierda. [...].

Escriben ya nuestros filipinos, y aun nos escriven, no sólo sus letras sino las nuestras [...]. An aprendido nuestra lengua y pronunziación, y la hablan y escriven como si fueran castellanos, por su grande habilidad y viveza, particularmente los varones; de los quales el número de los que en las escuelas públicas de Manila y de Cebú aprenden a leer y escribir es mayor que el de los españoles”.⁶¹

Pero la habilidad de leer y escribir no era lo único que demostraba la capacidad intelectual de los filipinos. Los misioneros jesuitas consideraban, en general, que los indígenas estaban dotados del entendimiento suficiente para recibir el cristianismo, y en muchos casos eran superiores a otros pueblos “bárbaros”, tanto americanos como africanos. Así se expresaba el padre Francisco Almerique, uno de los primeros misioneros jesuitas en llegar a Filipinas:

“Me he holgado porque hallo que es la mejor gente y de mejor disposición para todo bien de quantos yo hasta he tratado que han sido muchos y de diversas provincias como los ay siempre en Manila y doy muchas gracias al Señor que nos tenía guardado tan buena gente y espero que quando por nuestra parte tengamos puestos los medios que son necesarios para que ellos den fruto que lo darán tan bueno quanto VRP aya oydo de ninguna parte destas Yndias de la Nueva España”.⁶²

De la misma opinión era el padre Leonardo Scelsi, que comparaba a sus queridos filipinos con los mexicanos: “Es esta gente de Philippinas de mucho mayor entendimiento que la de Nueva España, y aun más affables y tratables y de mayor capacidad sin comparación, y

⁶¹ Pedro Chirino, *Història...*, p. 223.

⁶² Francisco Almerique a Claudio Acquaviva, San Juan del Monte, 19 de julio de 1593, ARSI, Philipp. 9, f. 282.

también más bien agostada de la de México, que muchos indios de por acá no parecen sino españoles en la facción y trato”.⁶³

Pese a las buenas opiniones generales que los misioneros jesuitas tenían de los filipinos (con mayor aprecio por algunos grupos que por otros, como hemos visto), lo cierto es que no faltaron las descalificaciones y la condena de algunas de sus costumbres y prácticas. En este sentido, en Filipinas hubo opiniones muy dispares sobre la disposición de los indios hacia la acción y el trabajo. Pedro Chirino describió en un primer momento a los filipinos como gentes bien aplicadas a sus tareas:

“Su ordinario trato es la mercanzía, en todo género de cosas por grueso, y más por menudo en los frutos de la tierra, conforme a los que se da en cada Región. Los marítimos son grandes pescadores de red, cordel y corral, y los mediterráneos, grandes labradores y cazadores, y tienen perpetua labrança de arroz, demás de otras legumbres, y ortalizas muy diversas de las de Europa. Las mugeres también son grandes trajinadoras, particularmente de sus telas, costuras y labrados, que los hazen muy curiosos; y apenas ay ninguna que no sepa leer y escrevir”.⁶⁴

Sin embargo, esta consideración positiva no fue ni mucho menos unánime. El padre Adriano de las Cortes, coetáneo de Pedro Chirino y misionero como él durante muchos años, no compartía su visión optimista. Consideraba que los naturales de Filipinas eran en general “cortos y de ingenio rudos, y parte dellos bárvaros y quando dan en alguna ladinez no les falta su malicia disimulada con el natural corto o no cultivado”. Además, consideraba a los indios como niños a los que había que guiar en todos los aspectos, especialmente los espirituales:

“[...] grandes y pequeños son en su entender y proceder niños y como tales deben ser llevados y tratados en todo [...]. Assí a estos con destreça an de ser guiados a las cosas de sus almas y llevados con esta vemos que concurren también ellos libremente con la libertad necessaria que para recibir qualquier sacramento se requiere a que ayuda el tener un natural fácil y blando. Empero si son dejados de la mano blanda y con ellos no se tiene aquel cuydado y asistencia que se pide tenga el maestro de muchachos en la escuela proceden en todo como muchachos”.⁶⁵

En la misma línea se expresaba su compañero en la misión de Tinagon, el padre Pedro Martínez, cuando decía que “estos indios no son como los japoses, no tienen aquella

⁶³ Leonardo Scelsi al P. Pedro Antonio Spinelli, Prepósito de la Compañía de Jesús en la Casa Profesa de Nápoles, Antipolo, 22 de mayo de 1602, ARSI, Philipp. 10, f. 90v.

⁶⁴ Pedro Chirino, *Història...*, p. 170.

⁶⁵ Adriano de las Cortes a Claudio Acquaviva, Tinagon, 16 de mayo de 1612, ARSI, Philipp. 12, ff. 19-19v.

capacidad y entereça en sus cosas, y consistençia y firmeça, sino así como son dóçiles y fáçiles en recibir lo que se les enseña, assí si les falta el calor y actuación del ministro desdican”.⁶⁶ Un siglo después, Pedro Murillo Velarde se quejaba de la pasividad y falta de carácter de los indígenas cuando hablaba de “la desidia, insensatez, barbarie, y floxedad de los Indios, [...] la pausa, la lentitud y pereza de los Bisayas”; incluso llegaba a considerar estos rasgos del carácter indígena como una tortura: “Los Iapones martirizaban con fuegolento [sic], y algunos de estos Indios parece, que martirizan con agua lenta, por la flema, pereza, y frialdad, que gastan”.⁶⁷ En términos similares se había pronunciado años antes el padre Juan Ignacio Alcina, autor de una inédita *Historia de las Islas e Indios de Bisayas*. Acusaba a los bisayas de perezosos, hasta el punto de que los misioneros debían apremiarles para que sembraran y cuidaran de sus cosechas. Además, los indios tenían tan poca previsión que cuando recogían los frutos de la tierra gastaban rápidamente la cosecha, sin pensar en guardar para los momentos de necesidad y escasez que se producían durante la época de lluvias:

“Aun para sus comidas y sementeras es menester el cuidado, atención y vijilancia de P. ministro pues ni ellos ni él tendrán que comer si no se les apremia y cuida el padre que hagan dichas sementeras; su providencia tam poca (que aunque cojan mucho arroz, que es cierto es muy fértil esta tierra y que a los que trabajan les sobra el sustento) que nunca juntan repuesto para en adelante, ni guardan para el tiempo de la necesidad, sino quando lo tienen comen a dos llenos, pagan su tributo, y raro es el indio que tenga arroz (quitado el poco que comúnmente guardan para sembrar) dos meses después de la cosecha y de ciento no se hallara uno que guarde para todo el año, con lo qual raro es el año que no padescan tres y quatro meses de hambre, y cuando los bagíos que he dicho que nunca faltan cada año, que es la plaga de esta tierra, como las eladas, granizo y piedra de España, son grandes 6 y más meses”.⁶⁸

Sin embargo, el propio Alcina defendía a los indígenas de las acusaciones de falta de inteligencia para comprender los misterios divinos. Según él, aquellos que los acusaban de esta manera eran en realidad incapaces de enseñarles la doctrina de forma satisfactoria:

“Nunca me ha parecido bien, lo que muchos tentados más con la Religión, que con el ministerio dizen que son incapaces los indios, y que no alcanzan [...]; capacidad les sobra; cuidado les falta: intelligencia tienen la bastante, pero poca

⁶⁶ Pedro Martínez a Claudio Acquaviva, Tinagon, 21 de mayo de 1612, ARSI, Philipp. 11, ff. 23v-24r.

⁶⁷ Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, n. 406.

⁶⁸ Francisco Ignacio Alcina a Juan Marín, desde Pintados, 24 de junio de 1660, ARSI, Philipp. 12, f. 2.

aplicación; conocen muy bien lo bueno y lo malo, en sus Pleitos y tratar quantas son lincas, y no les excede nación alguna, aun de las más entendidas y políticas; en las cosas sobrenaturales y del Alma, son topos, y necesitan siempre de la luz previa de la enseñanza predicación y doctrina continua”.⁶⁹

Esta aparente debilidad de carácter parecía afectar también al cuerpo de los indígenas. Chirino relataba que los filipinos enfermaban y morían con gran facilidad, aunque con la misma facilidad se reponían si la enfermedad no se los llevaba. Incluso iba más allá, y se admiraba del hecho de que algunos parecían dejarse morir, cosa que hacían con gran discreción. Sin embargo, recordaba el cronista que esto ya se había visto en América –lo que en la historiografía se ha dado en llamar “desgano vital”:

“Cosa es que me a admirado varias veçes, la gran facilidad con que estos Isleños enferman y se nos mueren. De sus enfermedades y medicinas trataremos adelante, quando lo pida la historia. Agora sólo diré que en dos cossas e hallado y advertido aquesta facilidad. La primera por parte de la enfermedad, que de dos, tres, cinco días, los mata, y aun vez, de un solo día o de una noche. Verdad es que con la misma facilidad sanan y convalecen. La segunda por el modo de morir, tan sin vascas, sin agonías, sin resistencia, que espiran, a la traça que el Patriarca Jacob, con gran quietud y casi sin echarse de ver (muerte que llama el Griego euthanaçia, y Cornelio Tácito mitem obitum, un morir blando, qual desseava el emperador Augusto), y lo que es más, quando y como lo quieren. [...] Refrán a sido entre españoles, que los Yndios se echavan a morir; y assí, supe de muchos que lo hizieron en México, y en la Ysla Española, pasando por ella para venir a Filipinas”.⁷⁰

El propio Pedro Chirino, que tan afectuoso se mostraba con sus queridos indígenas (especialmente los tagalos), les encontraba vicios y defectos, aunque algunos de ellos aprendidos de los españoles: “de nossotros an tomado los juros, votos y maldiçiones al Demonio, dichos en nuestro español, muy enojados o tomados del vino; mas, quando están en sí, moderan este rigor haçiendo testigo a Dios de lo que afirman”.⁷¹ Uno de los más peculiares era la facilidad de los filipinos para enzarzarse en denuncias y pleitos, una vez los introdujeron los españoles:

“Hallado avemos a nuestros filipinos, con todo esso, fáciles en perjurarse, inclinados a falsos testimonios, en juicio y fuera dél, y facilísimos en armar pleitos,

⁶⁹ *Ibíd.*, f. 2v.

⁷⁰ Pedro Chirino, *Història...*, p. 263.

⁷¹ *Ibíd.*, p. 228.

poner demandas y querellas sobre cosas muy ligeras, acriminadas y encarecidas por pura tema y vengança; que son interesales y vengativos. En trayendo uno pleyto, le acompañan otros mil parientes y no parientes, viejos, mugeres y niños, aunque vayan algunas leguas, hasta el tribunal de su juzgado, sin reparar en incomodidades y gastos”.⁷²

Esta afición llegaba a tales extremos que, como explicaba el padre Murillo Velarde con ironía, los indígenas calumniaban a los misioneros de múltiples maneras, y llegaban a inventar tales historias que dejaban asombrado a cualquiera:

“Y aunque los Indios son tan simples, como los demás, no son tan sencillos, sino ladinos, y bellacos. No vsan lanzas, ni puñales contra los Ministros: pero vsan cuentos, chismes, y calumnias. En casi todos los Pueblos ay algunos, que an sido escribientes de los Españoles de Manila, y acostumbrados à peticiones, y pleitos, inducen con facilidad à los Indios à mil cuentos; porque con la frecuente comunicación con los Españoles les ha caído en gracia el papel sellado. Y si el Padre les và à los alcances, en vn instante se juntan vnos quantos, hazen vn escrito contra el Ministro, que luego se llena de firmas, y de cruces. Sucede muchas vezes, lo que cuenta el Señor Obispo Montenegro, que pareciéndole imposible à un Visitador vna querella, que le presentaron vnos Indios contra su Cura, empezó à examinar à vno de los firmantes, y viendo, que à todo deçia amen, sin detenerse, sospechò, que era calumnia. Dixole entonces con gran sagacidad: Hombre, en esta petición se dice, que vuestro Cura vn Domingo después de las oraciones mató al Rey David. Si Señor, dixo el Indio, yò lo vi. Con esto conoció el prudente Iuez la falsedad del escrito. Quando los Indios quieren acusar al Ministro, acuden al escribiente, que tiene ciertos machotes, y papeles viejos, muy guardados de acusaciones, y querellas. Y conforme le pagan, sube de punto la acriminación, como quien dispone vna buena purga, que aumenta la dosis, para asegurar la operación, firman vnos quantos, sin saber lo que firman; porque el calorçillo del vino suple todas estas solemnidades. Llevan el papelón lleno de letrones, y cruces, donde conocen, que tienen menos inclinación al Ministro, que en esto son eminentes los Indios, ni ay piloto, que mejor siga los vientos, con que ha de navegar, como estos Indios saben, donde se recibirá la querella con aprovación. Si aquel à quien se presenta la acusación es de buenas creederas, padece bastante la inocencia, hasta que se descubre la verdad. Gran valor se requiere para sufrir estas calumnias, y es uno de los géneros, y no menos crueles de martyrio de Indias”.⁷³

⁷² *Ibíd.*

⁷³ Pedro Murillo Velarde, *Historia...*, n. 389.

Todos estos rasgos del carácter de los indígenas llevaban a que tuvieran que ser “enderezados”. El mismo Murillo Velarde reflexionaba acerca de la necesidad de los castigos a los indios, y llegaba a la conclusión de que lo mejor era emplear lo que llamaríamos la estrategia del palo y la zanahoria. Los castigos eran necesarios, pero había que encontrar un punto de equilibrio. Había que castigar para reprimir las faltas, pero sin llegar a ahuyentar al que las cometía. Por otro lado, había que seguir el ejemplo de san Francisco Javier, quien recomendaba tratar a los indios con amor, para que así ellos amaran a los misioneros:

“A todos trataba como Padre, más con amor, que con aspereza por que no era de la opinión, que el Indio sólo se puede gobernar con el palo, y el azote; de que ya son raros los sequaces, si acaso en otro tiempo tuvo muchos sectarios. El castigo, y el azote para los Indios es como la sal para la comida, insípida se hallará ésta, si la sal falta del todo; pero si abunda con exceso, no se podrá tragar de salada. El punto consiste en poner el grano que la sazone, le dé sabor, y el temperamento propio. [...] de los Indios es sin duda, que necesita su lentitud de azicate, y su libertad de freno; pero si todas las faltas se han de castigar, es preciso tener un verdugo asalariado, y en breve se deshará el Pueblo, unos se esconderán, otros se huirán por el miedo. La dificultad está en templar el castigo de forma, que reprima, y corrija los vicios, sin irritar, ni destruir los viciosos. San Francisco Xavier exhortaba à los Ministros de la India, que tratasen con amor à los Indios, para que los Indios los amasen, y se lograse el fruto de la predicación Evangélica; que sufran con paciencia sus faltas, porque aunque aora sean malos, podrán mejorar con el tiempo. Y en fin quando esto no se logre, nunca nos pesará aver hecho quanto esté de nuestra parte. Y concluye el Santo, que asi se consolaba él mismo en semejantes trabajos, y para nosotros es de gran consuelo el exemplo del Santo Apóstol”.⁷⁴

2.1. Paganos e idólatras

A pesar de estos defectos a los que acabamos de referirnos, los más graves que los misioneros jesuitas encontraron en los naturales de Filipinas estaban relacionados con sus creencias religiosas, al ser considerados paganos e idólatras. Esto no debe extrañar en absoluto, teniendo en cuenta el largo recorrido histórico del estereotipo del pagano al que ya nos hemos referido. Como primer cronista de la Compañía de Jesús en Filipinas, le correspondió al padre Pedro Chirino ofrecer una imagen inicial de la religión autóctona. Como ya había destacado José de Acosta, sistematizar la religión de los pueblos a los que había que evangelizar debía ayudar a comprender su idolatría, para poder actuar mejor sobre

⁷⁴ *Ibíd.*, n. 462.

ella. Por ello, Chirino se propuso en su *Historia* describir la religión de los filipinos, aunque como él mismo confesaba esto le causara una enorme repulsa:

“Aunque al entrar en la sima oscura de tanta zeguedad de idolatría hallo una confusión desordenada de cossas vilísimas, abominables y dignas del inventor della, y al escarvar la pared dentro desta cueva infernal cobro un horror que me eriça el pelo, de ver tantas savandijas torpes, asquerosas y propriamente infernales, con la luz de la verdad por guía, las reduçiremos a método, para que alabemos al todopoderoso Dios los que, en abriendo los ojos, nos hallamos en la de la fe, y nos compadezcamos de los que, çiegos con sus tinieblas, las aman con obstinación, pagados miseramente dellas, sin conocer la desventura de su miserable estado, ni caer en la quènta del gran mal que los oprime y tiraniza”.⁷⁵

Así pues, en su intento de sistematizar la idolatría filipina, se proponía abordar diversos temas como “lo que toca a la persuasión falsa que tenían los filipinos de la divinidad de sus ídolos; luego de sus sacerdotes, ministros de sus abominables sacrificios; y últimamente de los mismos sacrificios, y de las abusiones y supersticiones bárbaras y grosseras”.⁷⁶

El padre Chirino consideraba que todos los filipinos —especialmente los tagalos, “como gente de más razón”— tenían una vaga noción de un Dios supremo a la manera del dios cristiano, al que llamaban *Bathalang meicapal*. Sin embargo, esta idea era muy difusa, por lo que su devoción se dirigía a una multiplicidad de criaturas y objetos inanimados:

“Con las Criaturas se entendían mejor, como los demás Idólatras, atribuyéndoles divinidad, y ofreçiéndoles sus impíos sacrificios conforme los officios y ocupación que a cada uno aplicavan. [...] primeramente adoravan, como los Egipcios, animales y aves,; y como los Assirios al Sol y a la Luna. [...] No avía árbol viejo a quien no atribuyessen divinidad, y era sacrilegio penssar cortarlo por ningún casso. [...] A las mismas piedras, peñas, escollos, y puntas de las orillas del mar y de los ríos, adoravan, y ofreçían algo al passar, llegándose y poniéndolo sobre la misma piedra o peñasco. [...] Sólo les faltava adorar los mismos ríos”.⁷⁷

Además de esto, adoraban a una serie de ídolos llamados *diuatas* por los bisayas y *anitos* por los tagalos. Los había para todo: los campos, las sementeras, el agua... incluso adoraban a sus antepasados, representados en pequeños idolillos de diferentes materiales llamados *licha olaravan*. A continuación, Chirino describía la concepción de los filipinos

⁷⁵ Pedro Chirino, *Història...*, p. 230.

⁷⁶ *Ibíd.*

⁷⁷ *Ibíd.*, pp. 230-231.

acerca del origen del mundo y de los hombres, y hacía referencia de pasada a otras creencias básicas, señalando que “tenían su manera de diluvio, gloria, pena, y otra vida, demonios enemigos de quien temblaban y tiemblan por extremo”.⁷⁸ Finalmente, el cronista destacaba que los seguidores de la religión filipina “no tenían templos señalados, [...] ni días públicos de fiestas generales comunes a todo el común”. Lo que sí tenían eran unas pequeñas casillas anexas a las casas que habitaban, donde supuestamente se adoraba a los *anitos*. Al no tener lugares de culto público, los sacrificios que por fuerza se debían realizar en una religión idolátrica como esta se realizaban en las casas particulares: “En lugar cierto no tenían sacrificios públicos, que se ofreciesen por toda la comunidad, sino los particulares que cada uno por su intención o antojo quería ofrecer en el pueblo o en el campo”.⁷⁹

De la misma manera que había ocurrido en América, en la religión pagana filipina podía no haber templos, pero sí podían identificarse algunos individuos con atribuciones sacerdotales, que cumplían no sólo funciones religiosas sino también medicinales, al ser personas con ciertos conocimientos de las propiedades curativas de algunas plantas. La visión de Pedro Chirino de estos individuos era contradictoria. Por una parte, consideraba que eran charlatanes que se aprovechaban de la buena voluntad de los indígenas y de su temor a la enfermedad. Por otro lado, sin embargo, creía firmemente que algunos de estos sacerdotes tenían trato directo con el Diablo, quien les hablaba o incluso les poseía y se expresaba a través de ellos:

“Aunque no tenían templos ni días de fiesta, tenían sacerdotes, hombres y mugeres, que los Tagalos llaman Catolonan y los Bissayas Bacaylan; era lo quien mejor maña se dava con el demonio a dexarse engañar dél, o con el ciego pueblo a engañarlo con embustes y embelesos.

[...] A esta traza estotros haçían mill engaños a los simples filipinos, particularmente en ocassiones de enfermedad, con la qual se afligen y congoxan demasiadamente, y luego querrian el remedio; por lo qual a quien se lo da o promete, le estiman, creen, adoran y dan quanto tienen. Pero, a la verdad, ay otros que tienen muy particular pacto con el demonio, el qual les assiste y acude con muy particular asistencia, háblales en sus Ídolos o Anitos fingiendo ser el difunto a quien adoran, y otras veces, revistiéndose en los mismo ministros por aquel breve espacio que dura el sacrificio, les haçe decir y haçer cossas que asombran y atemoriçan a los pressentes”.⁸⁰

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 232.

⁷⁹ *Ibíd.*, p. 233.

⁸⁰ *Ibíd.*

2.2. Idolatría y demonología

Para los misioneros de esta época, la idolatría de los indígenas era la principal causa de sus males, al mantenerlos ciegos y alejados de la luz del Evangelio. Y la causa de esta ceguera tenía nombre propio: el Diablo. Al hablar de demonología en Indias hay que remitirse a la discusión sobre la existencia o no de un pensamiento teológico original en el espacio americano. En este sentido, hay que tener en cuenta que la teología es una en relación a sus temas esenciales, pero la reflexión teológica admite y adquiere variaciones específicas al área donde se desenvuelve.⁸¹

El tema específico de la demonología debe tratarse a la luz del problema del mal, una cuestión fundamental en la tradición cristiana. En las Sagradas Escrituras, el diablo y los demonios son considerados fuerzas maléficas que tratan de aniquilar al hombre. Ya en la obra de los Padres de la Iglesia se observa una preocupación teológica por el diablo y sus acciones. Justino Mártir planteó que el diablo había tentado a Jesús y, al fracasar, se centró en la comunidad cristiana. Así, pretendía corromper a los hombres como forma de ofensa a Dios, para lo cual ideó estratagemas como la de convencer a sus enemigos de que los demonios en realidad son dioses. De esta manera, el demonio comenzó a ser identificado con las prácticas idolátricas. Posteriormente, San Ireneo estableció que, después de la Encarnación, el diablo siguió ejerciendo sus poderes para impedir la salvación de los hombres e incitó para ello al paganismo, la idolatría, la brujería, la blasfemia, la apostasía y la herejía, de tal manera que llegó a identificarse a los herejes y otros infieles como secuaces del demonio, susceptibles de ser combatidos.

No obstante, fueron los representantes de la teología clásica quienes llevaron a cabo una sistematización más compleja del pensamiento demonológico. En *La Ciudad de Dios* (426 d.C.), San Agustín sentó las bases de lo que sería una visión del mundo y de la historia centrada en la continua lucha entre las fuerzas del Bien y el Mal. En esta contienda, los protagonistas son los hombres, quienes gracias al libre albedrío pueden optar por pertenecer a Dios (*Civitas Dei*) o al diablo (*Civitas diaboli*). Con esta explicación, San Agustín pretendía dar respuesta a la cuestión central de la reflexión en torno al mal: ¿cómo puede existir el mal en un mundo hecho por Dios?

A partir de 1050 y hasta 1300 aproximadamente, la vida intelectual de la Europa Occidental estuvo dominada por el escolasticismo, cuyo pensador más destacado fue santo Tomás de Aquino. Éste consideró que la Divina Providencia gobierna el mundo, pero el plan

⁸¹ Sebastián Sánchez, "Demonología en Indias. Idolatría y mimesis diabólica en la obra de José de Acosta", *Revista Complutense de Historia de América*, 28, 2002, pp. 9-34.

de Dios, al contemplar el libre albedrío, prevé sus consecuencias: la opción por el mal. Si el responsable del mal moral es el hombre, la acción del diablo es secundaria, pues su acción es exterior a los hombres, a quienes puede persuadir para que pequen, pero nunca podrá interferir en su voluntad. Así, el demonio es la causa indirecta del pecado, y la causa directa es siempre el pecador. Por otro lado, Satanás reúne a sus seguidores en una entidad malvada, de la misma manera que Jesucristo reúne en la Iglesia a sus fieles.

En el ámbito concreto de la demonología en el pensamiento teológico indiano, una de sus figuras más destacadas, por ser uno de sus sistematizadores, fue el jesuita José de Acosta, ya que aportó elementos de la tradición cristiana mezclados con su propia observación de la realidad americana. Y es que, tal y como indica Jorge Cañizares-Esguerra, en el Nuevo Mundo se reproduce un discurso demonológico existente en la Europa moderna.⁸²

El padre Acosta escribió dos obras fundamentales en la literatura indiana, *Historia natural y moral de las Indias* (1590) y *De Procuranda Indorum Salute, o Predicación del Evangelio en Indias* (1588). En ambos textos, el autor expresaba su pensamiento demonológico en dos temas centrales: la idolatría como régimen ofrecido al diablo y la imitación de Dios llevada a cabo por éste. Respecto al primero, Acosta considera que el cometido principal del evangelizador, sea religioso o seglar, es persuadir a los hombres del culto al Dios verdadero. La idolatría es uno de los principales obstáculos para realizar con éxito este cometido: “Para empezar, en nada hay que poner más empeño ni trabajar más asiduamente que en desarraigar completamente de los ya cristianos, o de los que van a serlo, todo amor e inclinación a la idolatría. Esa peste es el mayor de todos los males”.⁸³ Por otro lado, Acosta es también pedagógico, pues enseña a los sacerdotes las costumbres gentílicas indígenas, para que así puedan detectar si los indios mantienen la idolatría. Sin embargo, el jesuita se pregunta cuál es la causa de ésta, y considera que es la soberbia del Diablo, quien pretende ser Dios. Para José de Acosta, existen dos tipos de idolatría: la que venera elementos naturales y la que lo hace con objetos fabricados por el hombre. Esta última es sin duda la más grave.

El segundo tema del pensamiento demonológico de Acosta es la imitación que el Diablo hace de Dios. Aquél necesita crear una estructura pseudo-eclesiástica sustentada por la acción de sus instrumentos más eficaces: los hechiceros. En esta estructura, el demonio ha procurado imitar y pervertir el culto que Dios ha instituido para que los hombres le honren. Es decir, la *Civitas diaboli* pretende imitar la organización de la *Civitas Dei*, y los hechiceros o

⁸² Jorge Cañizares-Esguerra, *Católicos y puritanos...*

⁸³ Cit. por Sebastián Sánchez, “Demonología en Indias...”, p. 19.

brujos son los ministros de Satanás. Otro aspecto de la mimesis diabólica es el de los sacramentos. En este sentido, algunos autores consideran que las prácticas prehispánicas ayudaron decisivamente a los indígenas en la correcta inteligencia de los sacramentos cristianos.⁸⁴ Acosta, por su parte, concibe estas prácticas indígenas (los *execramentos*) como manifestaciones de adoración al demonio. En resumen, el pensamiento acostiano indica que la idolatría, enmarcada en las antiguas civilizaciones o en el Nuevo Mundo, tiene siempre un origen diabólico, por lo que es consustancial a todas las expresiones no cristianas.

En su *Historia*, Pedro Chirino se adhiere en general a la práctica totalidad de este pensamiento. El autor tiene una concepción agustiniana de la historia, y reconoce en todos los acontecimientos, tanto humanos como naturales, la mediación del plan divino, que se manifiesta en la relación dialéctica entre el Bien y el Mal, Dios y el Demonio. La colonización del Nuevo Mundo era observada por los cristianos como una lucha épica entre Dios y Satán. Éste ponía trabas a la cristianización de los indígenas, y aquél ayudaba a despejarlas. Y es que el diablo no quería perder el dominio de las Indias, ya que habían sido una especie de feudo propio desde la aparición del cristianismo, que había desplazado al demonio del Viejo Mundo, relegándolo a las tierras indianas. La llegada de los españoles había iniciado la confrontación entre las fuerzas del Bien y las del Mal.⁸⁵

En esta batalla eterna, el arma de los misioneros era la predicación y la evangelización. Sin embargo, pese a que ésta surtía efecto en la mayoría de ocasiones, el diablo no descansaba, y constantemente intentaba recuperar su “feudo”, tanto tiempo mantenido: “Iva el Demonio yntroduciendo en el pueblo de San Juan del Monte una gran pestilenzia de idolatrías, levantadas de los antiguos rastros de Gentilidad que avían quedado en algunas perssonas deste pueblo, como las brasas entre el rescoldo”.⁸⁶ En este resurgir del reino diabólico, los agentes de Satán estaban perfectamente identificados: hechiceros y ancianos. Muchas veces se fundían ambos perfiles en un mismo individuo.

“Toda esta gente en común estava tiraniçada por grandes hechiçeros y ministros del Demonio, que los tenían desganados y aun repugnantes de la fe”.⁸⁷

“Con ocasión desta enfermedad, el Demonio, que no duerme, sembró un error por medio de infernales viejas, antiguos ministros suyos, que aún vivían para exercicio de los buenos, diziendo que al principio el Dios de los Castillas avía

⁸⁴ *Ibid.*, p. 29

⁸⁵ Jorge Cañizares-Esguerra, *Católicos y puritanos...*

⁸⁶ Pedro Chirino, *Història...*, p. 236.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 258.

vencido a sus Anitos, pero que ya ellos revolbían venciendo, y los castigaban porque los avían dexado”.⁸⁸

“otro mayor daño, que començava, haziendo abierta guerra contra nuestra Santa fe, el Demonio, por medio de una mala hembra desta isla, antigua bailana i hechicera, que son officios anexos...”.⁸⁹

“[...] particularmente viejas i viejos, inútiles para la vida, pero instrumentos eficaces de la muerte, porque estos son los que con sus diabúlicas amonestaciones estorvan a los que no son cristianos el serlo, i a los que lo çon fuerçan i apremian con una fuerça violenta a levantar del suelo el ídolo derribado...”.⁹⁰

No obstante, pese a que las fuerzas del Mal eran numerosas y poderosas, Dios ayudaba a sus fieles, como en el caso que refiere Pedro Chirino, en que se estaba gestando un resurgimiento de la idolatría, pero “movió pues la divina Magestad algunos de sus fieles, que encendidos y abrazados con otro fuego mayor de su honrra y servicio acudieron dando cuenta de lo que oyan, vían y sabían deste negocio”.⁹¹ Asimismo, el Diablo no actuaba sólo en contra de Dios, para arrebatarle fieles, sino que atacaba también a sus ministros directamente: “No pudo sufrir el Demonio tanta pujanza en la Christiandad de Bohol, i por estorvarla provó matar a los Padres, moviendo para esso a tres, los más atrevidos, de aquellos fieros Serranos de la montaña”.⁹²

Así pues, en esta guerra contra el Mal, los cristianos debían servirse de todos los medios a su alcance. Uno de ellos era la destrucción de ídolos. José de Acosta, basándose en San Agustín, condenaba esta práctica, al considerar que “arrancando los ídolos de las manos de los indios, se los clavan aún más en el alma [...] por eso San Agustín, reprende ese proceder y enseña con el mayor énfasis que antes hay que quitar los ídolos del corazón de los paganos que de los altares”.⁹³ Sin embargo, esto sólo era válido para aquellos indígenas que todavía no habían recibido la Palabra de Dios. Con los ya cristianos, reincidentes en el pecado, “no está fuera de razón proceder así”. En Filipinas, igual que había ocurrido en Perú con las campañas de extirpación de la idolatría que relató el padre Pablo José Arriaga, estas prácticas también se llevaban a cabo:⁹⁴ “La segunda diligencia fue sacarles los Idolillos; lo

⁸⁸ *Ibid.*, p. 283.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 355.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 365.

⁹¹ *Ibid.*, p. 236.

⁹² *Ibid.*, p. 367.

⁹³ Cit. por Sebastián Sánchez, “Demonología en Indias...”, p. 23.

⁹⁴ Pablo José Arriaga, *Extirpación de las idolatrías del Pirú, dirigido al Rey N.S. en Su Real Consejo de Indias*, Lima 1621. Por otro lado, son ya numerosos los estudios acerca de la extirpación de idolatrías en el Perú. De los pioneros fue Pierre Duviols, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolatrie entre 1532 et 1660*, Lima 1971, y después muchos otros investigadores: Antonio Acosta Rodríguez,

qual se hizo trayendo gran número dellos”; “quemamos en este pueblo cinco lugares de Maganitos [ídolos], i nos bolvimos con paz”.⁹⁵

2.3. Barbarie y policía

Una última temática a tener en cuenta en las visiones que de los indígenas filipinos tuvieron los jesuitas es su sistema *político* (entendido aquí en el sentido de policía que se le daba en la Edad Moderna, como organización social y política). Según explican los cronistas, la organización política de los filipinos era dispersa, sin grandes concentraciones de poder: “En todo este Archipiélago ni avía Reyes ni Señores de consideración, como ni los avía en las Canarias y todo el archipiélago de barlovento, y en gran parte de la África y Arabia. Principales sí, muchos, a quien se arrimavan otros menos poderosos; y como muchos, sin mucha potencia, ni seguridad, por las continuas guerras de unos con otros”.⁹⁶ En cuanto a su organización social, lo cierto es que era bastante simple. Los filipinos se organizaban en *barangays* (nombre derivado de los navíos en que habían llegado al archipiélago los primeros pobladores malayos), grupos no demasiado numerosos que se reunían en torno a un líder:

“Estaban divididos en Barangais, como Roma en Regiones, y nuestras Ciudades en Parroquias o Collaciones. Y llamávanse Barangais, que es nombre de navío, conservando el del en que vinieron a poblar estas Islas, a lo que se entiende, de la Comarca de Malaca y costa de Malavar, como lo muestra su lengua, tan una con la Malaya, y su traje, que es el mismo. Y como venían en su Barangay sujetos a una cabeça, que era como su Capitán o Piloto, y, con él, sus hijos, deudos, amigos y paniaguados, al saltar en tierra se conservaron unidos entre sí con aquel cabeça, que es el Dato: y ocupando las tierras, se dieron a cultivarlas y aprovecharse dellas, y del mar y ríos comarcanos, tanto quanto podían conservar y defender los de un Barangay o de muchos, conforme a como avían acertado a poblarse, juntos o apartados”.⁹⁷

“Los doctrineros y la extirpación de la religión indígena en el arzobispado de Lima, 1600-1620”, *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 19, 1982, pp. 69-112; “La extirpación de las idolatrías en el Perú. Origen y desarrollo de las campañas. A propósito de «Cultura andina y represión», de Pierre Duviols”, *Revista Andina*, 5, 1987, pp. 171-195; Fernando de Armas, “La pervivencia de las idolatrías y las visitas para extirparlas”, *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 7, 1966-68, pp. 7-28; Gabriela Ramos y Henrique Urbano (comps.), *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVII*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1993; Aliocha Maldavsky, *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, Madrid, CSIC, 2012.

⁹⁵ Pedro Chirino, *História...*, pp. 236 y 361.

⁹⁶ *Ibid.*, Libro II, cap. III.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 169.

Estos líderes formaban el grupo social más elevado, y eran conocidos como *Maginoos* o *Datos* (según la zona de tagalos o bisayas). Los castellanos los incluían en el grupo de los “principales”. La condición de principal no era hereditaria, sino que se ganaba con la valía personal:

“Los Príncipeles, lo común, no lo son por sangre, sino por industria y fuerça. Porque, aunque uno sea de bajo suelo, como le vean aplicado, y que por su industria y traças gana algún caudal, sea por labrança y crianza, sea por mercanzía, o por algún offiçio de los que ellos usan, como herrero, platero, carpintero, sea por robos y tiranías, que era lo más ordinario, cobra con esso autoridad y reputazió, y creçe con la tiranía y violencia; y con estos principios toma nombre de dato, y se le arriman otros deudos o no deudos, que le añaden crédito y estima, y le haçen caveça, sin que aya superior que les dé autoridad ni título, sino sóla su industria y potencia.

[...] Perdían con la hazienda la grandeza, como se usa en todo el mundo, sin que les valiesse, ni les valga oy, tener padres ni deudos honrrados; y assí, avemos visto el padre principal, y el hijo o hermano esclavo, y aun esclavo de su propio hermano y deudo, que es peor”.⁹⁸

Un segundo grupo social era el de los *Maharlica* o *Timauas*, que era la “gente ordinaria y popular”. En tercer lugar, se encontraban los esclavos, llamados *alipin* u *oripuen*, de los cuales había diversos tipos. La esclavitud fue muy criticada por los cronistas jesuitas, y Pedro Chirino la relacionaba directamente con la barbarie y la idolatría, según la naturaleza de la misma. Un primer tipo de esclavitud era la relacionada con las deudas, que derivaba, según el padre Chirino, de una codicia insaciable que surgía de su idolatría. Si alguien pedía un préstamo y no lo devolvía, se convertía en esclavo, independientemente de los vínculos familiares o afectivos que hubiera entre acreedor y deudor:

“Entre los otros vicios que comúnmente tenían estas naçiones, procedidos de la fuente y abismo dellos que es la ydolatría, uno era la cudiçia insaçiable, contada, por el evangelista Sant Juan, entre los tres que tiraniçan elmundo. Esta les haçía que, olvidados de la natural piedad que nos devemos los unos a los otros, nunca se socorriesen, en casso de necesidad, sin seguridad de ganancia, quitado de una comida yendo camino, como queda dicho. Mas en materia de empréstito, padre e hijo, ni hijo a padre ni hermano, y mucho menos los parientes, aunque los viessen en grandíssima y extrema necesidad, no sabían socorrerles sin pacto de restituirles el doblo; y sino se lo pagava al plaço, o mientras, sino le avía señalado, era esclavo”.⁹⁹

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 215.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 255.

Un segundo tipo de esclavitud era la derivada de los continuos enfrentamientos entre pueblos vecinos en los que vivían inmersos los filipinos antes de la llegada de los castellanos. Sin embargo, esta esclavitud era algo peculiar, ya que era más una especie de vasallaje que verdadera privación de libertad:

“En sus guerrillas también cativaban los que podían; y como estas eran tan ordinarias, aunque más lo eran las tiranías, eran sinnúmero los esclavos, no de las naciones lexos, sino de sus mismas comarcas y pueblos, y aun linajes, contra toda ley divina y humana; tan cruel es la idolatría. Estimábanlos en mucho, y teníanlos, después del oro, por su mayor riqueza. [...] Verdad es que su esclavonía es al modo de los antiguos esclavos, que casi eran iguales con sus amos. Hazen lo que les mandan, y siéntanse con ellos a la meza, como si lo ubieran leydo en Séneca. Muchos tienen su casa y hogar, muger, hijos y hazienda, como los esclavos de los antiguos Germanos. [...] Mas, con todo eso, llevan mal careçer de su libertad, que bale más que todo el oro; aunque estos tales, más son vasallos que esclavos y, así, los llamaban alipin namamahay entre Tagalos, y entre Bissayas namamalay; cuya obligación sólo era servir cada año con cierta cantidad de sus cosechas, acompañar al Prinçipal en las jornadas de guerra, en que partían los despojos por mitad, amo y esclavos, y en las de paz, aquellos a quien llamase. Ayudávanle también a las fábricas y reparos de su casa, y alguna vez a las sementeras, cossa hecha por sólo comida; y ni ellos ni sus descendientes tenían más obligaciones a los amos, ni podían ser vendidos, aunque si heredados; mas, si el heredero estava o se pasava a otro pueblo, no los podía llevar allá”.¹⁰⁰

Así pues, como escribía Chirino, “los verdaderos esclavos, que el Tagalo llama *saguiguilir* y el Bissaya *halom*, eran los cativados en guerra, o tiranizados por castigo, o hechos por deudas, o nacidos en cassa, todos los quales podían ser vendidos; mas a los últimos nunca los vendían, que los tenían como a parientes”.¹⁰¹

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 255-256.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 256.



Figura 37. Representación de principales y esclavos bisayas en la Historia del padre Francisco Ignacio Alcina
 Fuente: A.L. Kroeber, *Peoples of the Philippines*, Nueva York, American Museum of Natural History, 1928 (2ª ed. revisada y ampliada), p. 179.

* * *

En su relación con “el otro”, los misioneros jesuitas de Filipinas centraron su atención principalmente en dos grupos indígenas: tagalos y bisayas. Esto se debió a que en 1595, cuando se produjo la división del archipiélago en zonas de evangelización, la Compañía de Jesús se hizo cargo de las zonas que habitaban esos grupos. No obstante, en sus descripciones generales elaboradas en las crónicas se refirieron también a otros grupos indígenas, siguiendo el ejemplo de José de Acosta y su *Historia Natural y Moral de las Indias*. Pero esta no fue su única referencia. En su mirada al indígena filipino, los jesuitas fueron herederos de toda una tradición cultural que mediatizó el discurso que produjeron acerca de esa realidad. A finales del siglo XVI, la influencia de autores como Francisco de Vitoria o Bartolomé de las Casas en la política indiana de la Monarquía Hispánica era ya muy importante, por lo que el archipiélago se convirtió en una oportunidad para no repetir las conquistas sanguinarias de América y poner en práctica un modelo de “ocupación pacífica”. Por otro lado, la imagen del “buen salvaje” que había defendido Las Casas había triunfado sobre la del monstruo, por lo

que los misioneros ignacianos tuvieron en general una imagen bastante positiva de los indígenas a los que evangelizaban.

Esta consideración benévola de tagalos y bisayas venía determinada por algunos elementos que los apartaban del puro salvajismo. Siguiendo la clasificación acostiana, la mayoría de los filipinos eran englobados en un segundo grado de civilización, pues pese a no contar con grandes estructuras estatales tenían un hábitat estable y una jerarquización social que les permitía vivir conforme a algún tipo de razón y justicia. Por otro lado, sus costumbres sociales eran más o menos civilizadas, pues no andaban desnudos y se vestían con cierta gracia. En este sentido, la desnudez era poco habitual, por lo que no fue un elemento de crítica como lo había sido en América. Allí se había asociado con la sexualidad y la sensualidad. En Filipinas este elemento también estuvo presente, pero al no poder relacionarse con la barbarie, se vinculó al entorno natural, muy influido por el clima. Finalmente, en el archipiélago se destacó siempre como elemento singular positivo el hecho de que tagalos y bisayas tuvieran una escritura propia, a la que podía acceder la mayoría de la población. Esto les garantizaba un reconocimiento de cierta inteligencia, que se relacionaba también con su capacidad para recibir el Evangelio.

Sin embargo, estas valoraciones positivas de los cronistas no fueron compartidas por todos los misioneros, y muchos consideraron a los filipinos como gente de poco entendimiento y de carácter pusilánime, por lo que si era necesario se podían aplicar medidas estrictas para forzar el aprendizaje de las costumbres cristianas. Sin embargo, la mayor crítica que se hizo a tagalos y bisayas fue su práctica de la idolatría, en la que se vio siempre la influencia negativa del Demonio. La persecución de los sacerdotes y sacerdotisas fue una constante, igual que la destrucción de ídolos –aunque nunca se llegó al extremo de las campañas ejecutadas en Perú.

Así pues, en general se puede decir que los jesuitas que misionaron en Filipinas tuvieron una visión bastante positiva de los indígenas a quienes evangelizaron. La mirada sobre ellos y su entorno se llevó a cabo desde una perspectiva establecida por los cronistas de Indias, y no directamente por las tradiciones medievales, como había sido el caso en América. Esto generó un contraste con los “salvajes” americanos que suavizó el encuentro con los nativos del archipiélago, de ahí que su visión fuera mucho más benévola y sus defectos fueran habitualmente mirados con una menor severidad.

La imagen de Oriente

Durante todo el siglo XVI, las Filipinas fueron consideradas más como una base de operaciones desde la que abordar la conquista o el control de territorios próximos, especialmente las Molucas y la China, que como un objetivo en sí mismo. En el primer caso, los grandes interesados eran los mercaderes, que pretendían comerciar con las especias que tantos beneficios estaban otorgando desde que los portugueses las llevaran a Europa. Según los tratados de Tordesillas y Zaragoza de 1494 y 1529, la Especiería quedaba en la demarcación portuguesa, por lo que los españoles quisieron buscar una alternativa próxima. En un principio, Filipinas pareció una buena opción, y algunos de los primeros cronistas dieron esperanzas de encontrar oro y especias. Sin embargo, rápidamente se vio que el archipiélago carecía de ambos productos, por lo que las Molucas siguieron siendo el principal objetivo. Con la unión de las coronas de Castilla y Portugal en 1580-1581, los contactos con las Molucas portuguesas se intensificaron, y la lucha contra los holandeses en la zona se alargaron durante el siglo XVII.

El otro gran objetivo fácilmente alcanzable desde Filipinas era China. Los más interesados en este territorio fueron sin duda los misioneros. Sin embargo, el interés europeo por el Celeste Imperio no era nuevo. Desde la Edad Media se forjó una imagen de la lejana China que fue cambiando con el tiempo. Como apuntó Raymond Dawson, las diferentes imágenes que se han dado de China desde la Edad Media reflejan no sólo los cambios ocurridos en la propia China, sino también en la vieja Europa. Los cambios experimentados aquí han proporcionado a los europeos un punto de comparación cambiante desde el que contemplar y valorar a los chinos y su mundo y, por otro lado, han ido determinando los deseos y necesidades susceptibles de ser satisfechos por conceptos acerca de China adecuados a cada momento.¹

El XVI fue el siglo de la aventura colonizadora europea y el periodo en que se fraguó una imagen certera de un Oriente hasta entonces sumido en una bruma mítica. Hasta prácticamente el año 1600 –cuando la penetración cada vez mayor de los jesuitas supuso una difusión regular de noticias– los textos portugueses y españoles impusieron la visión que Europa tendría de Oriente en la Edad Moderna, y que desplazó paulatinamente –aunque no

¹ Raymond Dawson, *El camaleón chino. Análisis de los conceptos europeos de la civilización china*, Madrid, Alianza, 1970.

por completo— a la tradición medieval, de carácter legendario. Durante muchos siglos, Oriente fue para Occidente un lugar nebuloso, una especie de tierra utópica en cuya conceptualización se mezclaban mito y realidad. Esta imagen estereotipada fue la que se impuso a lo largo de toda la Edad Media y que, pese a un conocimiento directo cada vez mayor, perviviría en muchos aspectos durante el periodo moderno. En el *Libro del Génesis* se hace referencia a “Un jardín en Edén, al Oriente” (Gen, 2:8). Ésta fue la idea que mayor difusión tuvo en el Medievo: en la mente de los europeos, Oriente era más un símbolo que algo real, la tierra donde supuestamente Dios había emplazado el Paraíso terrenal. Y la Biblia fue adoptada durante siglos como una de las fuentes geográficas más fidedignas, por encima incluso de las noticias dispersas en la obra de algunos autores de la Antigüedad clásica, en la mayoría de los casos más fantásticas que reales.²

En este capítulo nos proponemos analizar la representación que los misioneros de la Compañía de Jesús ofrecieron de los chinos, el segundo grupo de población más numeroso de las Filipinas, después de los propios indígenas. En este sentido, el archipiélago fue una frontera múltiple, una de cuyas aristas fue el mundo oriental, representado por los chinos. A imagen que de ellos ofrecieron los jesuitas se basó en una larga tradición heredada de la Edad Media europea, que había tenido en Oriente uno de sus horizontes más míticos. Los jesuitas tuvieron trato directo con los chinos no sólo por su vecindad en el archipiélago, sino porque también estuvieron a cargo de su evangelización en algunas parroquias. De esta manera, produjeron algunos discursos que estereotiparon a los oriundos del Celeste Imperio, aunque sus caracterizaciones apenas si ofrecieron elementos novedosos, ya que siguieron las pautas marcadas desde tiempos anteriores.

1.- Las imágenes medievales de China

El siglo XIII fue un tiempo de grandes tribulaciones para Europa. La amenaza musulmana parecía imparable. Al mismo tiempo, desde las estepas asiáticas las huestes mongolas habían iniciado un rápido avance sobre territorio europeo que sólo se detuvo por las divisiones internas entre los distintos jefes rivales tras la muerte del Gran Kan Ugedey en 1241. Hungría fue devastada y ocupada durante más de un año y la cristiana Rusia fue convertida en provincia del imperio mongol, por lo que los príncipes de la Europa occidental

² Lara Vilà, “Viajes y crónicas de Oriente en el siglo de los descubrimientos. China en el imaginario y en la política europea del Quinientos”, en M^a José Vega (ed.), *Viajes y crónicas de China en los Siglos de Oro*, Córdoba, Almuzara, 2009, p. XIII.

se percataron del peligro que corría su propia existencia. Sin embargo, con el tiempo nació la esperanza de que los mongoles no fueran gentes tan malvadas como proclamaba la devastación de la Europa oriental. Este sentimiento se fue fortaleciendo debido al rumor de la existencia de un poderoso gobernante cristiano en Oriente y por la necesidad material de apoyo contra los musulmanes. Así fue como los jefes mongoles adquirieron una imagen muy distinta a ojos de los occidentales: se les comenzó a ver más como unos posibles aliados en la lucha contra el Islam que como una amenaza. En un contexto de incertidumbre y zozobra, y con el objetivo de reavivar el ánimo de los combatientes cristianos en las Cruzadas, se intensificó la difusión de la leyenda del Preste Juan, mítico rey cristiano de Oriente que acudiría en ayuda de sus hermanos de religión en su lucha contra el infiel.³ Su existencia parecía demostrada por la firme creencia de que el apóstol Tomás –el incrédulo del Evangelio de Juan–, se encaminó a la India en misión evangelizadora tras la muerte de Jesucristo. Allí habría fundado diversas comunidades cristianas antes de padecer martirio. Con la leyenda del apóstol de la India como trasfondo, era factible que los cristianos de la época de las Cruzadas confiaran ciegamente en la existencia del Preste Juan. Así pues, el mito del rey-sacerdote de Oriente, inmensamente rico y capaz de proporcionar auxilio a la cristiandad agobiada por la presión musulmana llegó a fundirse con la idea del fabuloso Kan de los mongoles. La confusión no duró demasiado tiempo y pronto se supo que el rey de los mongoles no tenía nada que ver con el soberano cristiano. La decepción fue aún mayor cuando se empezó a afirmar que los tártaros habían derrotado y asesinado al Preste Juan y le habían suplantado.⁴

En 1245 el Papa Inocencio IV envió dos embajadas para tantear las intenciones de los invasores, proponerles la conversión a la fe cristiana y evaluar el peligro que suponían. Ambas se confiaron a los frailes mendicantes. Ninguna alcanzó el éxito deseado, ya que el Gran Kan sólo estaba dispuesto a aceptar la sumisión incondicional de Europa. Uno de los embajadores, fray Juan de Pian del Carpine (1245-1247), escribió una relación de sus viajes (*Historia de los Mongalos*), que tuvo una gran difusión gracias a que en el siglo XIII Vincent de Beauvais la incluyó en su *Speculum Maius*, una de las obras enciclopédicas más

³ Las obras clásicas sobre la figura del Preste Juan son las de Friedrich Zarnke, *Der Priester Johannes*, Leipzig, Erste Abhandlung, 1879; Vsevolod Slessarev, *Prester John: The Letter and the Legend*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1959; y Igor de Rachewiltz, *Prester John and Europe's Discovery of East Asia*, Canberra, Australian National University Press, 1972.

⁴ Marta M^a Manchado López, “La construcción europea de la imagen de China”, en Leoncio Cabrero (ed.), *España y el Pacífico. Legazpi*, Tomo I, Madrid, Sociedad Española de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 569-597.

importantes de la Edad Media. Carpine no llegó a China, y su narración sólo contiene una alusión a los catayos, chinos de origen manchú.⁵

La primera relación escrita en lengua vernácula en Europa que trata del pueblo chino con cierto detalle es obra del franciscano flamenco Guillermo de Rubruck, quien en 1252 fue enviado por Luis IX de Francia a la capital de los mongoles, Karakorum (al noroeste de la frontera con China), para intentar atraer al Kan a la causa cristiana. No consiguió penetrar en territorio chino, pero mientras permaneció en la ciudad recopiló todas las informaciones que pudo obtener de los chinos que allí residían. El relato de Rubruck fue el primero que permitió hacerse una idea aproximada del Asia central, pero no pasó de ser un informe privado dirigido al rey de Francia, por lo que su difusión fue muy limitada. La obra de Guillermo de Rubruck fue continuada en cierto modo por Juan de Montecorvino, que incluso consiguió fundar una misión permanente en Cambaluc (Pekín), adonde llegó después de la muerte del Gran Kan Kubilai en 1294. Allí quedó aislado y sin contactos importantes con Occidente, y hasta 1307 Roma no volvió a preocuparse de su existencia. Fue nombrado entonces arzobispo de Cambaluc y se le enviaron algunos refuerzos. A principios de la década de 1320 fue Odorico de Pordenone quien viajó a China a través de la India, y regresó por el Asia Central a finales de esa misma década. Odorico fue el último viajero medieval que visitó China y dejó un relato importante de su viaje. Su obra es un relato de viajes típico del Medievo. El autor se sintió fascinado por todas las novedades que admiraba; describía el esplendor de las ciudades, la gran población del país, la habilidad de sus gentes y la generosidad de la naturaleza. En este sentido, llegó a temer que sus lectores no le creyeran, razón por la cual aseguraba que había callado a propósito muchas cosas extrañas..⁶

Así pues, las primeras imágenes de China que llegaron a Europa fueron las que ofrecieron algunos pocos viajeros medievales que viajaron a través de las posesiones de los mongoles en su época de esplendor. Los relatos que dejaron deben ser valorados en función de la influencia que ejercieron sobre su propia generación y las posteriores, más que en base a su veracidad o su valor literario. Según este criterio, Marco Polo fue la figura más importante en su época.⁷ Su obra *Descripción del mundo* -más conocida como *Los viajes de Marco Polo*- dictada a su compañero de prisión en Génova Rustichello de Pisa en 1298, narra los viajes que realizó por Asia entre 1271 y 1295, aunque se centra especialmente en el periodo 1275-

⁵ Ibid. p. 572.

⁶ Raymond Dawson, *El camaleón...*, pp. 38-39

⁷ Ibid., p. 23.

1292, cuando supuestamente vivió en China al servicio de Kubilai Kan.⁸ Debido a su condición de mercader, la visión de China que ofreció Marco Polo fue la de un floreciente paraíso mercantil repleto de riquezas materiales, una apreciación común a muchos viajeros de la época. Nacido en un pequeño Estado como era la República de Venecia, le debió impresionar profundamente el número, tamaño y esplendor de las ciudades chinas. Esto explica que el adjetivo más utilizado por el autor sea “grande”. Sus palabras expresan muy bien el asombro del viajero que, llegado de Occidente, encuentra una actividad comercial mucho más intensa que la de dos grandes polos comerciales como Génova o Venecia en la misma época.⁹

En la obra de Marco Polo destaca la descripción que se hace del Gran Kan, a quien se presenta como un hombre en cierto modo civilizado, según los patrones de la época. Además, se le atribuye cierto interés por el cristianismo. Su descripción se parece sospechosamente a la leyenda del Preste Juan y al extraordinario lujo que le rodeaba. Debido a esto, muchos han considerado que se trata de un retrato más convencional que realista. En este sentido, si los relatos de cronistas anteriores como Carpine y Rubruck habían despojado a los mongoles de su condición de heraldos del Apocalipsis y los habían reducido a azote de la Europa cristiana, las descripciones de Marco Polo convirtieron a Kubilai Kan en un modelo de gobernante y en la personificación de una utopía política. De este modo, los mongoles dejaron de ser la encarnación de las profecías apocalípticas para convertirse en potenciales aliados de los cristianos: un pueblo afable abierto al comercio con los europeos y deseoso de recibir la fe de Cristo.¹⁰

Sin embargo, las noticias acerca de un país inmensamente próspero regido por el déspota más rico y poderoso que había hollado la tierra no fueron creídas de forma inmediata ni generalizada. Las menciones a la obra de Marco Polo en su propia época fueron escasas y la veracidad de su relato fue puesta en entredicho. En cualquier caso, el gran mérito de sus aventuras fue que contribuyeron a ampliar los estrechos horizontes de lo conocido y a bosquejar una idea diferente del mundo, despojada progresivamente de fantasías de origen medieval. La primera versión impresa de la obra de Polo, a partir de un manuscrito latino de la década de 1300, fue publicada en 1485, y es evidente que Cristóbal Colón tenía un profundo conocimiento de su contenido antes de emprender su famoso viaje en 1492. A este respecto, Dawson señalaba que “aunque los escépticos tenían sus dudas, el libro [de Marco

⁸ Jonathan D. Spence, *El gran continente del Kan. China bajo la mirada de Occidente*, Madrid, El País-Aguilar, 1999.

⁹ Raymond Dawson, *El camaleón...*, p. 30

¹⁰ *Ibíd.*, pp. 33-34.

Polo] atrajo precisamente a la clase de espíritus imaginativos y emprendedores que harían que su influjo fuera amplio”.¹¹

Como se puede comprobar, los diversos relatos de la Edad Media acerca de China tenían mucho en común. En ellos se hablaba de un reino lejano, populoso e inmensamente próspero, gobernado por un hombre rico, bueno y justo, y en cierta medida predispuesto hacia el cristianismo. Aunque las narraciones eran verdaderas en muchos sentidos, ciertos pasajes destacaban por sus exageraciones, y otros demostraban prejuicios que imponían a la mirada del viajero las circunstancias en que se realizaban las expediciones y el propio ambiente de la época. En este sentido, es preciso tener en cuenta que las impresiones occidentales sobre China se vieron afectadas por el hecho de que, durante la dinastía mongol (1271/79-1368), el país estuvo dominado por extranjeros, algunas de cuyas idiosincrasias se confundieron con las chinas.¹² Además, las propias necesidades de Europa actuaron como un filtro que modificó la imagen real de las cosas: por ejemplo, la importancia que se daba al poderío y dotes del Gran Kan debía mucho a las propias virtudes que poseía Kubilai, pero también reflejaba la esperanza de Occidente de que un gran señor cristiano contribuyera a la derrota del Islam atacándolo por la retaguardia.

A partir de 1368 el trono de China fue ocupado por una dinastía autóctona –los Ming–, al tiempo que el poder de los mongoles declinaba. Este hecho, unido a la irrupción de la peste en Europa en la década de 1340 y a la consolidación del poder otomano en el Oriente Próximo, provocó que los contactos preliminares entre europeos y chinos quedaran en suspenso. Hubo que aguardar hasta que aquéllos encontraron una ruta marítima hasta las costas de la China meridional para que se reanudaran los contactos entre Oriente y Occidente. En 1498, Vasco de Gama abrió el camino hasta la India, lo que permitió a los portugueses llegar a las lindes del Celeste Imperio. Por su parte, la expedición de Fernando de Magallanes y Juan Sebastián Elcano (1519-1522) abrió la ruta para que los castellanos dieran el salto al Lejano Oriente desde sus posesiones americanas. Estas dos circunstancias favorecieron una ampliación de los horizontes geográficos que provocó importantes alteraciones en la forma de concebir el mundo de los europeos y en su visión de Asia. Se abría una época de aventuras

¹¹ *Ibid.*, p. 33.

¹² En 1264, el Imperio Mongol fue dividido en cuatro partes. La correspondiente a la actual China y Mongolia cayó en manos de Kubilai, quien en 1271 fundó una dinastía al estilo chino, a la que dio el nombre de Yuan. Sin embargo, hasta 1279 no completó la conquista de China, tras la derrota de la dinastía Song en la batalla de Yamen.

marítimas que terminarían por establecer un contacto permanente de Europa con la lejana y anhelada China.

2.- La expansión ibérica y la imagen de China

Los primeros contactos entre portugueses y chinos se produjeron en Malaca en 1509, y los viajes se repitieron impulsados por la perspectiva de pingües beneficios económicos. China comenzó a imponerse como una meta interesante en las navegaciones portuguesas, aunque para ello hubo que sortear numerosas dificultades. El establecimiento de una base lusitana en Macao (1557) fue una conquista de los mercaderes portugueses, una concesión extraordinaria de los mandarines cantoneses quienes, en una actitud inédita pero explicable por razones de pragmatismo político y económico, aceptaron el establecimiento de una población de extranjeros en el interior de las fronteras imperiales.

La mentalidad de esta hornada de aventureros y mercaderes estaba condicionada por factores nuevos. Los viajeros que les habían precedido seguían rutas terrestres y dependían de los objetos de valor que pudieran llevar encima, lo que explica la gran importancia dada a las piedras preciosas. Además, una vez culminado su viaje, se encontraban aislados en el interior de un poderoso imperio y compartían su condición de mercaderes con otras gentes que procedían de tierras muy diversas. Estas circunstancias les obligaban a adoptar una actitud prudente y sumisa si querían cumplir su misión, ya fuera comercial o religiosa. Pero quienes llegaban ahora por mar podían transportar cargamentos más voluminosos y estaban interesados en las lujosas novedades que pudieran satisfacer los gustos de una aristocracia europea cada vez más opulenta y pudiente. Podían contar con la protección de su número y de sus armas, y podían escapar a bordo de los navíos en los que habían llegado en caso de necesidad. Habían llegado a la periferia del imperio chino, muy lejos de la poderosa corte de un país cuya extensión había obligado a una gran descentralización administrativa. Finalmente, estos navegantes de la Era de los Descubrimientos ya tenían experiencia previa en las relaciones con otros pueblos no europeos antes de llegar a China, lo que les dio una sensación de superioridad que contrastaba fuertemente con el temor de sus predecesores medievales.¹³

No obstante, en esta época el imperio chino era el más extenso, el más poblado, el más centralizado y el más complejo y organizado de los Estados existentes en el mundo. Las

¹³ Raymond Dawson, *El camaleón...*, pp. 45-46.

diferentes potencias europeas y asiáticas se estaban esforzando por desarrollar burocracias capaces de expandir y administrar un sistema fiscal y un control efectivo sobre el territorio. Sin embargo, el Celeste Imperio contaba ya con una burocracia centenaria asentada y regulada por una tradición enraizada.

El gobierno en el periodo de los Ming (1368-1644) se caracterizó por una tendencia a la centralización del poder en manos del Emperador, que gobernaba a través de consejos restringidos y de la mediación de los influyentes eunucos del palacio imperial. Otro de los rasgos característicos de la dinastía Ming fue la restauración de valores y costumbres chinos de la vieja tradición central de la etnia y la civilización *han*, después del periodo de subyugación a dinastías foráneas que, si bien se sinizaron parcialmente, también impusieron muchos elementos ajenos a la tradición china y eliminaron otros rasgos autóctonos. La dinastía Ming abarca un periodo extenso de estabilidad de casi tres siglos en el que se gestaron las contradicciones que se manifestaron en épocas posteriores. Durante los primeros tiempos de este periodo se podía considerar China como el Estado más desarrollado y con una mayor complejidad organizativa del mundo; cuando cayó la dinastía, los Estados europeos apuntaban ya una dinámica de superación en numerosos aspectos económicos, sociales, administrativos y tecnológicos. Aparentemente, la China de los Ming, y especialmente su último periodo representado en su plenitud por el reinado de Wanli (1573-1611), se corresponde con un periodo de madurez del Estado y la civilización chinos y de aumento de su influencia china en el sureste asiático. Sin embargo, pese a ser una época de esplendor, este largo periodo de estabilidad ha sido valorado también como un periodo de cierto estancamiento en el que se definen las debilidades y las rigideces que marcarían la última dinastía china, la manchú de los Qing (1644-1911), especialmente en la dinámica de interacción y respuesta a los retos planteados por el ámbito del sureste asiático y la presencia europea en la zona. Todo esto sucedía justamente durante el periodo en el que los europeos comenzaron a conocer China con más precisión, cuando empezaron a frecuentar los viajes, los intentos de embajada, las misiones y los proyectos sobre China: fue durante el reinado del emperador Wanli cuando se produjo el punto de inflexión de la crisis latente que se larvaba durante la dinastía Ming.

A pesar de la sólida y jerarquizada red administrativa que acentuaba la dinámica centralizadora del poder, desde una perspectiva económica, social, cultural, lingüística y también política, no se puede contemplar la China de la dinastía Ming como una entidad global única. Cada una de las provincias, y en especial las más alejadas de los núcleos del poder central, desarrollaba una dinámica regional propia. Así, se puede considerar a las

provincias costeras del sur de China (Zhejiang y Fujian) como una serie de entidades interrelacionadas, pero con su mercado, sus presiones sociales y sus redes comerciales (internas, regionales e internacionales) propios. Hay que tener en cuenta que la burocracia de estas provincias, pese a las medidas legales existentes, tendía a servir en determinados sectores y contextos a los intereses de las élites mercantiles, que actuaban como grupos de presión.

En el siglo XVI, con la llegada de los europeos al sudeste asiático, la tradicional política china de restricción al comercio se reveló contraria a los intereses de las provincias costeras e inadecuada para afrontar la evolución y crecimiento del comercio marítimo asiático. Así pues, en 1567, con el inicio del reinado del emperador Long Qing (1567-1573) se aprobó para la provincia de Fujian una política de apertura marítima al comercio. Durante la conquista de Filipinas por Miguel López de Legazpi (a partir de 1565) comenzaron a aparecer los primeros contactos entre los comerciantes chinos venidos de la provincia de Fujian y los castellanos, que encontraron en ellos unos valiosos aliados al suministrarles todas las mercancías que, debido a la lejanía de Nueva España, habrían sido difíciles de obtener y que eran indispensable para la colonización del archipiélago. A partir del establecimiento castellano en Manila (1570-1571) se implantó un comercio regular que fue aumentando anualmente durante las décadas de 1570 y 1580. Durante las décadas siguientes, este tráfico comercial se consolidó y creció considerablemente, integrando una ruta comercial de largo alcance que internacionalizaba la economía de la zona al conectar Acapulco con Manila, a través del llamado Galeón de Manila o Nao de la China, y con la costa de la provincia china de Fujian, a través de la llegada estacional a la capital filipina de los *champanes* de los comerciantes chinos. La consolidación y aumento de este comercio implicó un flujo migratorio de chinos a Manila de proporciones importantes, que fue creciendo durante las últimas décadas del siglo XVI.¹⁴

2.1. La visión portuguesa

Con la llegada de los portugueses a la India y China a finales del siglo XV y principios del XVI, parecería lógico que el conocimiento sobre Oriente aumentara de manera considerable. Sin embargo, no fue así. A diferencia de lo que sucediera en los siglos precedentes, las motivaciones mercantiles y políticas de la empresa colonial lusitana actuaron como un filtro para la difusión de nuevas noticias durante largo tiempo, sobre todo en lo

¹⁴ Manel Ollé, *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila*, Barcelona, Acantilado, 2002, pp. 9-25; Jacques Gernet, *El mundo chino*, Barcelona, Crítica, 1991, pp. 339-403.

concerniente a China. El temor a la competencia de otros reinos, especialmente Castilla, llevó a la corona portuguesa a ejercer un control exhaustivo de todas las fuentes documentales sobre los nuevos territorios conquistados. Es lo que la historiografía ha denominado “la política del sigilo”.¹⁵ A esto debe añadirse, además, el hecho de que las obras que llegaron a la imprenta lo hicieron en portugués, lo que dificultó su recepción en el contexto europeo, salvo en los pocos casos en que se tradujeron a lenguas de mayor prestigio y repercusión cultural, especialmente el castellano o el italiano.

Así pues, a lo largo de las primeras décadas del siglo XVI se fueron recogiendo cada vez más noticias de Oriente y comenzaron a circular, aunque de forma restringida, las primeras sobre China, cuyo interés desplazaría progresivamente a la India o a los enclaves africanos. La política censora de la corona portuguesa tuvo gran éxito, ya que, salvo algunos pocos textos publicados especialmente en Italia, ningún título relativo a las colonias ultramarinas salió de las imprentas lusitanas durante la primera mitad del siglo. Todo lo que se escribió sobre Oriente –ya fueran tratados y, sobre todo, relaciones epistolares–, permaneció manuscrito o se publicó fuera de Portugal.

Al hablar de la “política de sigilo” portuguesa es imprescindible referirse a dos de las obras más importantes redactadas durante las primeras décadas del siglo: el *Livro das cousas da India* de Duarte Barbosa y la *Suma oriental* de Tomé Pires. Ambos tratados fueron escritos antes de 1520 y sólo fueron publicados parcialmente en la traducción italiana incluida en *Delle navigationi et viaggi* de Giovanni Battista Ramusio (1550-1553). Hasta entonces, quedaron custodiadas en forma manuscrita en Lisboa. La política de secretismo oficial daría sus frutos no sólo durante las dos primeras décadas del siglo sino prácticamente hasta mediados del mismo, ya que no se publicó en Portugal ninguna obra sobre las conquistas ultramarinas. A ello se sumaba, en el caso particular de China, un aspecto de crucial importancia: el hermetismo, por dictado oficial, que caracterizaba sus relaciones con el exterior.¹⁶

Así pues, lo poco que Europa pudo saber de los primeros contactos de los portugueses con Oriente y con China hasta la década de 1550 se limitó prácticamente a lo que la corona portuguesa permitió divulgar. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XVI empezaron a proliferar los relatos que pretendían dar a conocer realidades ignoradas. De esta manera, el

¹⁵ Esta denominación se impuso especialmente a raíz de las investigaciones de Jaime Cortesao, “Do sigilo nacional sobre os descobrimentos. Crónicas desaparecidas, mutiladas e falseadas. Alguns dos feitos que se calaram”, *Lusitania*, 1, 1924, pp. 45-81; *A política de sigilo nos descobrimentos*, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1960.

¹⁶ Lara Vilà, “Viajes y crónicas ...”, pp. XXX-XXXVIII.

conocimiento fragmentario acerca de Oriente, emanado sobre todo de relatos de viajeros y aventureros, muchas veces algo fantasiosos, fue dejando paso a una imagen más precisa que se asentaba sobre una geografía que ya empezaba a ser más real que imaginada. En este caso, los que aportaron nuevas visiones fueron comerciantes, soldados, funcionarios reales y misioneros. Las narraciones que nos han llegado de estos viajeros del siglo XVI manifiestan aún una gran fascinación por la riqueza de China, pero en ellos se perciben actitudes nuevas.¹⁷

Los autores cuyos relatos han tenido influencia siguen siendo poco conocidos. Uno de los primeros fue un portugués llamado Galeote Pereira, que estuvo preso en China entre 1549 y 1552, y escribió *Algumas Coisas Sabidas da China*, donde aporta numerosos e interesantes datos y transmite el clima de expectativa que se estaba creando en torno a China. La obra destaca por su descripción del sistema judicial chino, al que considera superior al propio de las naciones cristianas de Occidente, pese a haberlo padecido, y describe las cárceles y las torturas con gran realismo. Esta parte del relato es la más original y valiosa y constituye una de las bases sobre las que se construyó la imagen de la crueldad de los chinos. De este modo, se introdujo un nuevo elemento que adquiriría consistencia en la visión occidental de China.

La obra de Pereira y los escritos de otros viajeros portugueses de mediados del siglo XVI tenían en común su tono apologético: la realidad china era retratada con admiración, sin parangón en ningún otro reino asiático conocido por los europeos. No obstante, estas descripciones no escondieron la cara más oscura del Imperio Celeste, como la corrupción de algunos mandarines de grado inferior, la excesiva autoridad de que gozaban los magistrados o la brutalidad de los castigos y las torturas. Esta visión predominantemente positiva de China sería retomada y amplificada en todas las grandes obras de la literatura portuguesa de la expansión impresas en la segunda mitad del siglo XVI, donde se presentaba el Celeste Imperio como el único reino asiático capaz de rivalizar seriamente con la Europa en expansión. Esta forma de retratar China culminó en el *Tratado em que se Contam Muito por Extenso as Coisas da China* (1570), del dominico Gaspar da Cruz, que constituyó una amplia monografía donde se reunían y sistematizaban la práctica totalidad de las noticias que corrían por Portugal. El autor visitó Cantón durante algunas semanas en diciembre de 1556 y escribió desde su propia experiencia, pero también recurrió a traducciones de documentos oficiales y cartas privadas.¹⁸

¹⁷ *Ibid.*, pp. XLI-XLIII.

¹⁸ Marta M^a Manchado López, “La construcción europea...”, pp. 579-583.

2.2. La visión castellana

A lo largo de la primera década de asentamiento en las Filipinas, los castellanos empezaron a recopilar información sobre los reinos vecinos, en especial China, considerado como un objetivo prioritario. Sin embargo, a esas alturas del siglo XVI la cantidad de información que manejaban era mucho menor que la que los portugueses habían recopilado tras varias décadas de contacto. En las obras de los castellanos se percibe la misma actitud de admiración hacia el gran reino de China que ya habían mostrado los portugueses. Con el paso del tiempo, el afianzamiento de los castellanos en Filipinas intensificó las relaciones comerciales entre el archipiélago y el Celeste Imperio. Paralelamente, la colonia de población china en las islas aumentó y durante bastante tiempo éstas fueron concebidas como una plataforma desde la que realizar la gran empresa de la conquista del imperio chino.¹⁹

En este contexto se inserta la publicación de dos obras fundamentales, el *Discurso de la Navegación que los Portugueses hacen a los Reinos y Provincias del Oriente* (Sevilla, 1577) de Bernardino de Escalante, y la *Historia de las Cosas más notables, Ritos y Costumbres del Gran Reyno de China* (Roma, 1585) del agustino fray Juan González de Mendoza.

La obra de Escalante, quien nunca estuvo en China, está escrita desde la conciencia del interés de que gozaba un asunto de plena actualidad. Recurrió a Gaspar da Cruz, al que cita en su obra, y a Joao de Barros, autor de las llamadas *Décadas de Asia* (1552-1563), el gran relato de la historia de los portugueses en Asia. El resto de sus fuentes fueron los relatos orales de marinos o comerciantes portugueses y también de algunos chinos con los que trabó relación. La imagen que proporcionaba de China era nuevamente la de un reino populoso y muy próspero. Los chinos, por su parte, eran presentados como “ingeniosos y sutiles de manos”, “de gran viveza e ingenio natural” y muy inventivos en el cultivo de todas las artes. Su enorme habilidad y el preciosismo de las artesanías que elaboraban eran destacados por Escalante, quien fundaba su juicio en la contemplación directa de estas obras que asombraban a la Europa del momento. Grandes artistas y artesanos, eran muy sagaces y astutos para los tratos comerciales en los que se manifestaba abiertamente su condición falsa y su empeño en engañar a aquellos con los que negociaban, “como gente sin conciencia y que tienen hecho hábito al mal”. La crueldad era inherente a su condición y quedaba ejemplificada en la impasibilidad con la que los jueces contemplaban los tormentos infligidos a los condenados y en la descripción de ciertas formas de tortura. Con todo, Escalante valoraba la administración

¹⁹ Manel Ollé, *La empresa de China...*, pp. 27-38.

de justicia, rápida y rigurosa, así como la “prudencia y discreción” con que el imperio era gobernado, “que ningunas otras naciones por políticas que sean, les llevan ventaja”. Estas apreciaciones recuerdan mucho a las descripciones que Galeote Pereira había hecho del sistema judicial chino.

Al tratar de sus creencias, no distinguía entre las diferentes religiones, sino que las fundía todas en una sola. Los chinos son descritos como enormemente crédulos para todo tipo de supersticiones y desconocedores por completo del Dios cristiano, pero “le rastrean con decir que de lo alto dependen todas las cosas criadas y la conservación y gobierno de ellas”. La cristianización iniciada por los jesuitas se había topado con un escollo importante y es que, aunque los chinos se habían mostrado “muy dóciles y dispuestos para ser enseñados y fáciles para ser reformados de su falsa idolatría y que con toda humildad recibían y aprobaban las correcciones de sus torpezas” (incluido el pecado de sodomía al que supuestamente eran muy aficionados), las autoridades no permitían la introducción de ningún cambio sin autorización del monarca. De ahí que nadie se atreviera a ser cristiano, aunque comprendieran que les convenía para salvarse. Así pues, para lograr la conversión de China no había otro camino que no fuera la conversión del emperador, porque cualquier intento de someterlos por la fuerza de las armas era muy difícil, habida cuenta de la extraordinaria riqueza y poderío del Imperio.²⁰

Por su parte, la *Historia de las Cosas más notables, Ritos y Costumbres del Gran Reyno de China*, de fray Juan González de Mendoza (quien nunca viajó más allá de México) está construida sobre la relación que hizo el agustino fray Martín de Rada y sobre los más de cien libros que éste trajo de China y que fueron traducidos en Manila al castellano, además de utilizar obras anteriores.²¹ González de Mendoza presentaba una vez más una China caracterizada por la riqueza y la abundancia. También volvía a insistir en la administración justa del país, una visión que sería la característica dominante de la perspectiva adoptada por los jesuitas en el siglo XVII. En cuanto al aspecto religioso, el autor se mostraba sorprendido por el hecho de que gentes de intelecto sutil perseverasen en los errores de sus falsas creencias; pero al mismo tiempo aseguraba que eran dóciles y prontos a sujetarse a la razón, por lo que la predicación del Evangelio se presentaba muy prometedora.

²⁰ Marta M^a Manchado López, “La construcción europea...”, pp. 583-586.

²¹ El agustino fray Martín de Rada (1533-1578) fue escogido, junto a fray Jerónimo Martín, para acompañar a los encomenderos Miguel de Loarca y Pedro Sarmiento, que presidían una embajada a China enviada desde Filipinas con el objetivo de abrir vías comerciales y misionales (1575). Posteriormente fracasó al intentar pasar a China una segunda vez, cuando fue abandonado por el capitán chino del barco en el que viajaba en las costas de Bolinao. “RADA, Martín de O.S.A.”, en Leoncio Cabrero, Miguel Luque Talaván y Fernando Palanco Aguado (dirs), *Diccionario histórico, geográfico y cultural de Filipinas y el Pacífico*, Tomo 2, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo-Fundación Carolina, 2008, pp. 759-760.

Esta visión fue dominante en la época, y demuestra que los europeos que viajaron a China en el siglo XVI no supieron ver más allá de las manifestaciones externas de prosperidad y orden. Sería el siglo XVII el que trataría de entender el espíritu interno que animaba esta civilización, lo que exigiría un mejor conocimiento de su literatura. Se inició entonces el primer gran encuentro cultural entre China y Europa, una experiencia que arrancó en las postrimerías del siglo XVI y que duró doscientos años. Así pues, el siglo XVII es el momento en que “las más tangibles circunstancias de riqueza y prosperidad comenzaron a ceder su primer lugar en la mente de Europa a cualidades menos palpables de excelencia moral y política”. Este nuevo enfoque se acentuó aún más debido a que quienes actuaron como principales intermediarios fueron los jesuitas, que necesitaban creer y hacer creer que aquel inmenso campo misional sería tierra fértil para la predicación del Evangelio. Aun así, perduró el viejo concepto de un país inmensamente rico, idea que de ser una verdad relativa había pasado a convertirse en un mito fuertemente arraigado en la imaginación europea.²²

3.- La imagen de China en el siglo XVII: la visión de la Compañía de Jesús

En 1583 los jesuitas establecieron la primera misión católica en China desde las que habían fundado los franciscanos hacía más de dos siglos. A partir de entonces y bajo la dirección del italiano Matteo Ricci, desarrollaron un proyecto evangelizador propio basado en el aprendizaje de la lengua china y la adopción de sus prácticas sociales en un notable proceso de aculturación. Esto les permitió obtener nuevas informaciones sobre todos los aspectos de la civilización china y convertirse en una especie de informadores oficiosos que canalizarían una gran cantidad de información desde su establecimiento en Cantón.²³

En el siglo XVII las actividades de los misioneros jesuitas fueron el tema principal de las relaciones entre China y Europa. La misión de China era difícil y avanzó lentamente. Las peculiaridades del nuevo escenario misionero obligaron a diseñar estrategias que despertaron fuertes controversias, incluso dentro de la propia Compañía de Jesús. Surgieron entonces nuevos medios para la realización de una misión que tenía que ser distinta porque el modo de vida y la cultura en la que se pretendía influir eran muy diferentes a lo conocido hasta entonces. La labor de los jesuitas fue no sólo de evangelización, sino también de mediación cultural.

²² Raymond Dawson, *El camaleón...*, p. 57.

²³ Jacques Gernet, *El mundo chino...*, pp. 394-403.

La imagen que la Compañía proporcionó de China introdujo cambios propiciados por la experiencia y el progresivo conocimiento de su cultura. La mirada jesuita estuvo condicionada por una doble necesidad: la de alimentar en los misioneros el valor necesario para afrontar su trabajo y la de presentar a los cristianos de Europa un incentivo para que apoyaran sus esfuerzos. Esto les llevaría inevitablemente a destacar los aspectos que parecieran favorables a la propagación del Evangelio. Pero su contacto con las minorías cultas chinas hizo que también influyera en ellos el concepto que éstas tenían de su propia civilización. Los hombres de letras chinos veían su país como un estado geográfica, cultural y políticamente central, autosuficiente tanto en lo material como en lo ideológico, y rodeado de pueblos bárbaros. Atribuían su grandeza a la sabiduría de sus antiguos monarcas y a la formulación de principios morales a lo largo de los siglos. La esencia de la verdad había quedado recogida en los clásicos confucianos y la continuidad de la grandeza del país quedaba garantizada porque su gobierno descansaba en una minoría selecta y culta formada en los clásicos e imbuida de las lecciones de la historia. En la cima de esta estructura se encontraba el Emperador, que presidía un todo unido y consistente que, a través del ejercicio de su poder religioso, aseguraba el funcionamiento perfecto del Universo.²⁴

Así pues, la nueva interpretación de China fue fruto de nuevos conocimientos y de las necesidades que imponía una época distinta. El Imperio aparecía como un Estado fuerte, unido y autosuficiente, regido por un déspota benévolo que gobernaba de acuerdo con un código moral y político conservado en los clásicos confucianos y que, además, actuaba a través de administradores elegidos por su conocimiento de estas obras. Los hombres cultos de Europa admirarían un país que daba tanta importancia a las letras.²⁵

Entre los textos jesuitas tuvieron especial relevancia los del padre Matteo Ricci, pionero de las misiones de China, donde vivió desde 1583 hasta su muerte en 1610. El gran prestigio de que gozaba Ricci por sus éxitos en la introducción del cristianismo en China hizo que sus escritos fueran muy considerados entre sus hermanos de orden, y sus opiniones fueron generalmente asumidas tanto por quienes continuaron su labor evangelizadora como por algunos de los que se oponían a sus métodos.

Ricci presentó una imagen muy favorable de China. En contraste con los Estados fragmentados de la Europa posterior a la Reforma, China era un Estado extenso, unificado y bien ordenado, cohesionado por el confucianismo. La administración estaba en manos de una

²⁴ Marta M^a Manchado López, “La construcción europea...”, pp. 589-590.

²⁵ Raymond Dawson, *El camaleón...*, pp. 57-58; Marta M^a Manchado López, “La construcción europea...”, p. 590.

burocracia profesional meritocrática y todo el sistema estaba dirigido por unos emperadores que apenas salían de palacio. La vida social estaba regulada por las leyes del rito y la conducta, lo que garantizaba una notable armonía pública. En cuanto a los dones concedidos por la naturaleza, China había sido bendecida: su suelo era fértil y estaba bien cultivado, por lo que producía abundantemente todo tipo de productos y, por ello, los chinos mostraban poco interés en comerciar con otras naciones.

Pese a esta visión tan favorable y benévola, Ricci también tenía algunas críticas que hacer a los chinos. Sugirió que su ciencia se había quedado por detrás de la occidental. También que sentían una gran debilidad por la posesión de plata, lo que por otra parte excitaba su ingenio para conseguirla y enriquecía aún más al país; también censuraba su carácter pusilánime y nada aguerrido y un cierto afeminamiento en su acicalamiento y comportamiento. Pero la única acusación de peso fue la misma que habían hecho autores anteriores: los chinos eran demasiado proclives a las prácticas homosexuales.²⁶

En opinión de Dawson, las alabanzas jesuitas al sistema imperial no eran inocentes y dejaban entrever el favor del que llegaron a gozar. Las informaciones que remitieron a Europa fueron recibidas con gran entusiasmo, ya que por entonces el despotismo benévolo era el más alto ideal político, y la imagen de China que pintaron los miembros de la Compañía se adecuaba mucho a este gusto.²⁷ Sin embargo, la China que conocieron había iniciado una cierta decadencia, por lo que resulta curioso que emitieran informes tan favorables de ella, a pesar de los evidentes problemas que ya se podían atisbar: la amenaza manchú en el norte, las revueltas internas, el desorden económico, el creciente poder de los eunucos y la opresión del pueblo por los aristócratas locales. Esta circunstancia llevó a Dawson a declarar que “Europa estuvo engañada por las halagadoras opiniones de los jesuitas”.²⁸

4.- Los chinos en Filipinas

Cuando los españoles llegaron a Filipinas en 1565, el contacto de los chinos con el archipiélago era ya antiguo. Sin embargo, el establecimiento castellano condujo a unas relaciones mucho más intensas, aunque no tanto con la China continental sino con el mundo

²⁶ Marta M^a Manchado López, “La construcción europea...”, pp. 591-592.

²⁷ Jacques Gernet habla de “paternalismo autoritario” para la época de la dinastía manchú de los Qing, a partir de 1644: Jacques Gernet, *El mundo chino...*, pp. 405-459.

²⁸ Marta M^a Manchado López, “La construcción europea...”, pp 592-593; Raymond Dawson, *El camaleón...*, pp. 78-79.

chino que muy pronto se estableció en Manila. En el momento de la conquista de la ciudad por parte de Legazpi en 1570-1571, había allí una colonia estable de unos cuarenta chinos. A partir de entonces, la comunidad fue creciendo a un ritmo vertiginoso hasta llegar a los 25.000-30.000 individuos a lo largo del siglo XVII, frente a apenas 2.000 españoles. Pese a que no eran excesivamente numerosos comparados con los indígenas, su importancia era decisiva en la vida económica de las islas: acaparaban el comercio interior, ejercían la práctica totalidad de oficios mecánicos y abastecían la ciudad de Manila de productos de consumo básicos. Por otra parte, jugaban un papel fundamental en el comercio del galeón, puesto que eran quienes conducían a Filipinas las mercancías más demandadas por los comerciantes manileños para su envío a Nueva España: tejidos de seda y algodón, porcelanas, marfiles, etc. Su importancia desde el primer momento fue tal que sin los chinos de Manila – conocidos como *sangleyes*–, es difícil imaginar que hubiera sido posible la existencia de la ciudad y en general de la propia colonia tal como se desarrolló.²⁹ En este sentido, españoles y chinos siempre fueron conscientes de su dependencia mutua: los españoles necesitaban a los chinos para casi todo, y los *sangleyes* necesitaban a los españoles para lo que fundamentalmente les interesaba: la plata.³⁰ El padre Pedro Chirino explicaba así los inicios de las relaciones hispano-sínicas en Manila a partir de 1570-1571, aprovechando para lanzar algún dardo a los *sangleyes*, especialmente respecto a su codicia:

“También tenían correspondencia [los tagalos] con los Chinos, y así hallaron entonces los nuestros quatro navíos dellos en el mismo río; aunque los tratavan bárbaramente, tomándoles lo que trayan, y aun matándoles por no pagarles, o haziéndoles esclavos con tiranía y crueldad, mayormente si llegaban perdidos y davan a la costa con temporal, que en tal caso era costumbre general de las Islas, y lo es oy entre los Infieles de todo este Oriente, robar las haciendas y captivar las personas. Mas son los Chinos tan cudiciosos que, con ser por extremo tímidos, vencían con la codicia el temor, y proseguían con su trato, sujeto a todos estos riesgos. No tienen número los que nuestros Castellanos rescataron en Manila y en Mindoro, y hizieron volver libres a la China, el año de mil y quinientos y setenta y uno. Beneficio que, junto con su gran cudicia, abrió la puerta no sólo al trato grueso de Manila, que a sido el más rico y de mayores ganancias de todo el Mundo, sino a traerlos desalados de mil en mil, desde principio de Abril del año siguiente de mil y

²⁹ Antonio García-Abásolo, “Relaciones entre españoles y chinos en Filipinas. Siglos XVI y XVII”, en Leoncio Cabrero (coord.), *España y el Pacífico. Legazpi*, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2004, Tomo II, pp. 231-248; “Los chinos y el modelo colonial español en Filipinas”, *Cuadernos de Historia Moderna*, X, 2011, pp. 223-242.

³⁰ Antonio García-Abásolo, “La difícil convivencia entre españoles y chinos en Filipinas”, en Manuela Cristina García Bernal, Luis Navarro García y Julián Bautista Ruiz Rivera (coords.), *Elites urbanas en Hispanoamérica: de la conquista a la independencia*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005, pp. 487-494.

quinientos y setenta y dos, a servir de todos los officios, desde plateros y pintores, hasta ganapanes y llevacargas, poblar las Islas de mucho ganado mayor, y proveerlas de todo bastimento y regalo”.³¹

Después de los primeros contactos, las relaciones entre españoles y chinos en Oriente se centraron exclusivamente en el marco de Filipinas, especialmente en Manila. Dichas relaciones fueron siempre de una estrecha dependencia mutua, aunque salpicadas de graves episodios de desencuentro y enfrentamiento, como demuestran los alzamientos de sangleyes de 1603, 1639, 1662-1663, 1762 y 1819, que acabaron a menudo con su expulsión de Filipinas, aunque a la larga se imponía la necesidad y la comunidad china se volvía a multiplicar a un ritmo considerable.³²

El origen de los sangleyes se situaba en las provincias del sur de la China continental, especialmente Guangdong y Fujian. Desde allí salía todos los años la flota de *champanes* en la época del monzón favorable, desde donde empleaba unos quince o veinte días de navegación hasta la bahía de Manila. Los navíos viajaban en varios grupos, y en total eran entre veinte y treinta a finales del siglo XVI, y hasta sesenta en los mejores momentos del tráfico en el siglo XVII. Una vez en la capital de Filipinas, los sangleyes permanecían allí desde principios de marzo hasta finales de mayo o principios de junio, cuando debían regresar para evitar el peligro de tormentas. Las mercancías que se vendían en Manila se destinaban principalmente a cargar el galeón que posteriormente se dirigía a Acapulco. La variedad de productos era muy considerable, pero el fundamental era la seda.

Muchos de estos comerciantes estacionales acababan estableciéndose en Manila y sus alrededores, dedicándose al comercio y a actividades destinadas al abastecimiento de la comunidad española. Los sangleyes buscaban instalarse en Filipinas por el beneficio económico que obtenían, pero también porque les ofrecía la oportunidad de una forma de vida más deseable que en su lugar de origen, de manera que eran los primeros interesados en mantener un clima de seguridad suficiente como para que se les permitiera permanecer en territorio castellano.³³ Sin embargo, el rápido crecimiento de la comunidad china puso en alerta a los españoles, de manera que en 1580 el gobernador Gonzalo Ronquillo de Peñalosa

³¹ Pedro Chirino, *Història de la Província de Filipines de la Companyia de Jesús, 1581-1606*; prólogo de Miquel Batllori, transcripción de Jaume Górriz, Barcelona, Ed. Pòrtic, 2000, pp. 169-170.

³² John Leddy Phelan, *The Hispanization of the Philippines. Spanish Aims and Filipino Responses, 1565-1700*, The University of Wisconsin Press, 2011, pp. 11-12.

³³ Alfonso Félix (ed.), *Los chinos en Filipinas*, Manila, Cuadernos del Centro Cultural, 1976; Antonio García-Abásolo, “Relaciones entre españoles...”, pp. 235-236; Albert Chan, “Chinese-Philippine Relations in the Late Sixteenth Century and to 1603”, *Philippine Studies*, 26, 1978, pp. 51-82.

mandó que se instalaran de forma obligatoria en un barrio propio, conocido como el Parián.³⁴ Domingo de Salazar, primer obispo de Manila, hizo en 1588 una rica descripción de la actividad del Parián. Aunque por entonces tenía una historia muy corta, ya estaba formado por cuatro calles con cuatro filas de edificios en los que había 150 tiendas y 600 chinos residiendo habitualmente. Sobre la actividad comercial de Manila, en la que el protagonismo principal lo tenían los chinos, decía el obispo:

“Hay mercado público en la Plaza de Manila todos los días de cosas de comer, como gallinas, puercos, patos, caza de venados, puercos de monte y búfalos, pescado, leña y otros bastimentos, y hortalizas y muchas mercaderías de China que se venden por las calles. Cada año llegan de China a Manila veinte navíos o más de mercaderías, cada uno con cien hombres o más, que tratan en Manila desde noviembre hasta mayo, siete meses en los que comercian, y después regresan. Llevan de 200.000 pesos para arriba en mercaderías, además de 10.000 en bastimentos, como harina, bizcochos, azúcar, manteca, naranjas, nueces, castañas, piñones, higos, ciruelas, granadas, peras y otras frutas, tocinos y jamones, en tanta abundancia que todo el año hay sustento para la ciudad y para el aprovisionamiento de las armadas y flotas; y llevan muchos caballos y vacas de los que se va abasteciendo Filipinas. De dos años a esta parte llegan navíos de particulares de Japón, Macao, Siam y de otras partes con mercancías para tratar en Manila, de que los unos y los otros se van aficionando a nuestra amistad y trato y se van convirtiendo muchos de las dichas naciones. Y de esta tierra llevan para la suya reales de plata, oro, cera, algodón y palo para tintas y caracoles menudos, que es como moneda en su tierra y de mucho provecho para otras cosas y los estiman en mucho, y lo que ellos traen es seda en seda labrada y rasos, damascos negros y de colores, brocateles y otras telas, de que ya es muy común la noticia, y mucha ropa de algodón blanca y negra y los dichos bastimentos”.³⁵

Las difíciles relaciones hispano-sínicas entre 1603 (tras la primera rebelión de los sangleyes) y 1663 provocaron un intenso debate sobre la conveniencia o no de expulsar a los chinos de las islas. La idea era permitir la instalación de los convertidos al cristianismo y el comercio anual entre China y Filipinas, pero con la obligación que todos los mercaderes partieran de vuelta una vez finalizada la feria. La Corona solicitó a representantes de todos los

³⁴ Antonio de Morga, *Sucesos de las Islas Filipinas*, ed. crítica y comentada y estudio preliminar de Francisca Perujo, México, Fondo de Cultura Económica, 2007, pp. 24 y 295-298; Antonio García-Abásolo, “El mundo chino del Imperio español (1570-1755)”, en Miguel Luque Talaván y Marta M^a Manchado López (coords), *Un Océano de intercambios: Hispanoasia (1565-1898). Homenaje al profesor Leoncio Cabrero Fernández*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 2008, Tomo I, pp. 117-140.

³⁵ AGI, Filipinas, 74: *Informe del obispo de Manila, Domingo de Salazar, sobre el censo de las islas Filipinas*. Manila, 25 de junio de 1588.

sectores influyentes de la sociedad filipina que emitieran su opinión en este debate. En el Consejo de Indias se estudiaron los escritos que llegaron de Manila, y se sometió la cuestión a la valoración de expertos en asuntos del archipiélago y a una junta de teólogos. Finalmente, se tomó la decisión de expulsar a los chinos, que se materializó en la real cédula de 14 de noviembre de 1686 (recibida en Manila en 1689) y por la cual se ordenaba la expulsión de todos los chinos infieles si no se comprometían a bautizarse en el plazo de dos meses.³⁶ Esta medida provocó un elevado número de falsas conversiones y las protestas de los infieles del Parián, ya que alegaban que no tendrían tiempo de liquidar todos sus negocios. El plazo de expulsión se amplió entonces a siete meses, y se mandó elaborar un empadronamiento general de chinos. Sin embargo, la importancia de la población china era tan grande para la supervivencia de la colonia que, pese al consenso general que había recomendado su expulsión, la orden se fue dilatando en el tiempo, a pesar de los intentos de sucesivos oidores.

A principios del siglo XVIII había en Filipinas unos 7.000 chinos. La actitud hacia los sangleyes fue cambiando en esta época: si en el siglo anterior se les consideraba necesarios para la economía de la colonia por su laboriosidad y su destreza en los diversos trabajos manuales, ahora se pensaba que hacían competencia a los indígenas en el comercio interior, la agricultura y los oficios artesanales. En las décadas de 1720 y 1729 se dictaron diversas medidas destinadas a concentrar a la población china en el Parián y los alrededores de Manila, pero no tuvieron efecto, y los sangleyes siguieron gozando de una gran autonomía y libertad de movimientos. En 1744 se ordenó por real cédula que se mandara concentrar y expulsar a todos los sangleyes, pero la orden no se cumplió hasta que llegó a Manila como gobernador don Pedro Manuel de Arandía, quien ordenó realizar un padrón de todos ellos, terminado a mediados de 1755. Un mes más tarde se había llevado a cabo la expulsión, aunque no fue total, ya que muchos chinos infieles se hicieron pasar por cristianos para poder permanecer en Filipinas. No obstante, muerto Arandía, la permisividad con los chinos volvió a implantarse, y nuevos inmigrantes sustituyeron a los expulsados: en 1762 había ya más de 6.000 sangleyes en Manila y alrededores, y muchos más en provincias más lejanas. Durante el ataque inglés a Filipinas en el contexto de la Guerra de los Siete Años (1756-1763), la conducta de los chinos, considerada traidora, produjo una fuerte reacción de los españoles en su contra y, una vez firmada la paz, fueron expulsados sin contemplaciones. Hasta final de siglo se sucedieron diversas órdenes de expulsión y reubicación de los chinos, pero no tuvieron demasiado efecto, y al final la población de sangleyes siempre acabó por recuperarse.

³⁶ La Audiencia al Rey, 12 de junio de 1689, AGI, Filipinas, 202, cit. por Antonio García-Abásolo, “Relaciones entre españoles...”, p. 242.

5.- Jesuitas y sangleyes en Filipinas

En este proceso de tensas relaciones entre sangleyes y españoles se fue elaborando un concepto de los chinos de lo más diverso. La falta de comunicación lingüística aisló a las dos comunidades, que se dieron la espalda mutuamente. Esta ausencia de entendimiento fue un terreno fértil para la proliferación de numerosos prejuicios que tuvieron un largo recorrido en el tiempo. Por otro lado, los castellanos llevaron consigo prejuicios arraigados en el proceso de expansión por el mundo. La convivencia secular con musulmanes y judíos influyó en la mente de los conquistadores, pues les resultaba muy fácil aplicar ciertos estereotipos al entrar en contacto con otras civilizaciones.

Durante siglos, la bestia negra de los cristianos fueron los judíos. Tradicionalmente se les veía como gentes inteligentes y grandes comerciantes, pero a la vez arteros, cobardes y crueles. Estos mismos defectos y vicios se atribuyeron a los chinos. Así, algunos autores han comparado la suerte de los sangleyes durante la dominación española de Filipinas con la de los judíos durante la Edad Media en España.³⁷ Sin embargo, hubo una diferencia fundamental: el odio hacia los judíos partió de un fuerte componente religioso que no se dio en el caso de los chinos. A excepción de este elemento, se aplicaron a los sangleyes todos los estereotipos que tradicionalmente se habían atribuido al pueblo hebreo: inteligencia y aptitud para el comercio, cobardía, crueldad, malicia, engaño, falsedad, hipocresía... Además, judíos y chinos tuvieron en común el rechazo a la evangelización cristiana: la figura del chino, impermeable a influencias culturales externas, fue asimilada a la del hebreo, el negador de Cristo por antonomasia. La reclusión en guetos –el Parián lo era, al fin y al cabo– acabó de completar el paralelismo.³⁸

En la visión que los españoles tuvieron de los chinos influyeron desde el primer momento dos circunstancias clave: la necesidad de contar con ellos y el temor de tener tan cerca un grupo de población tan distinto y abundante. Durante el siglo XVI, este temor permaneció aceptablemente controlado. Sin embargo, dos hechos fundamentales marcaron un cambio de actitud. En 1593, el gobernador Gómez Pérez Dasmariñas y su tripulación fueron asesinados por remeros chinos cuando su expedición se dirigía a la conquista de Ternate, en las Molucas. Diez años después, en octubre de 1603, se produjo el primer alzamiento de los

³⁷ Alfonso Félix (ed.), *The Chinese in the Philippines*, Manila, Solidaridad Publishing House, 1966.

³⁸ Juan Gil, *Los chinos en Manila. Siglos XVI y XVII*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau, I.P., 2011pp. 396-397.

chinos del Parián de Manila, que fue duramente reprimido.³⁹ La gran cantidad de muertes en ambos bandos y la precariedad económica que provocó la falta de población china que se encargara de sus negocios marcaron la conciencia de lo imprescindibles que eran para el funcionamiento de la colonia, además de acentuar los sentimientos de temor y recelo. El padre Gregorio López, primer provincial de la Compañía de Jesús (1605-1613), escribió una relación del alzamiento en la que reflejaba a la perfección los distintos sentimientos que provocaba la presencia de tantos sangleyes en el Parián, desde el temor a su elevado número y la amenaza que ello suponía hasta el desprecio por su supuesta cobardía y afeminamiento:

“Solíamos decir que Dios cegava a esta multitud de gentiles para que no tratasen de alçamiento porque a tratarlo era prenda rematada por la facilidad con que se podrán hacer señores de Manila quitando la vida a todos los que en ella estamos en mill ocasiones que tenían los que vivían tan entre nosotros aviendo para cada español más de veynte sangleyes robustos; otros dezían que no avía que temer de gente tan cobarde, poco guerrera, que más eran mugeres con cavello trençado que hombres, otros al contrario clamaban que estábamos en manifiesto peligro y avía más de que temer por ser esta gente cobarde y traydora [...]”.⁴⁰

Por su parte, el oidor Antonio de Morga describió en sus *Sucesos de las Islas Filipinas* la catastrófica situación económica causada por la falta de chinos tras la masacre: “Acabada la guerra, comenzó la necesidad de la ciudad, porque no habiendo sangleyes que usaban los oficios y traían todos los bastimentos, ni se hallaba qué comer ni unos zapatos que calzar, ni por precios muy excesivos”.⁴¹ Los chinos, a su vez, regresaron rápidamente a Manila, que en 1606 ya había recuperado la población de tres años antes, y se convencieron firmemente de las ventajas que obtenían conviviendo en paz con los españoles. Estas actitudes por parte de ambos grupos se reforzaron a lo largo del siglo XVII, a pesar de los enfrentamientos de 1639, 1662-1663 y 1686. En su relación del alzamiento de 1662-1663, el padre Luis Spinelli plasmaba todas estas ideas, y sus valoraciones acerca de este nuevo episodio de rebelión recordaban mucho a lo que en su día habían escrito el padre López y el oidor Morga, tanto en lo que respecta a los chinos como a las consecuencias socioeconómicas que provocó el enfrentamiento:

“No fue este alzamiento [1662] de todos los Chinas del Parían, sino solamente de algunos bellacos pagadores y otra gente ociosa y baldía, que ciegos con la cudicia

³⁹ Lorenzo Pérez, “Sublevación de los chinos en Manila el año de 1603”, *Archivo Ibero-Americano*, Madrid, XIII, enero-junio 1926, pp. 145-172.

⁴⁰ Gregorio López a Diego García, viceprovincial de Filipinas, Manila, abril de 1604, ARSI, Philipp. 10, f. 128r.

⁴¹ Antonio de Morga, *Sucesos...*, p. 195.

de la plata, en que adoran, acometen semejantes desvaríos. Y con ser que en todos sus alzamientos han salido siempre de peor, y con las manos en la cabeza, su natural traydor (por affeminado) no les da lugar para tomar escarmiento en sí mismos.

[...] perdieron los españoles y las religiones sus haciendas, y la ciudad de Manila, y aun todas las yslas, las vituallas y mantenimientos, y todo lo demás tocante a esto, sin hallarse a comprar cosa alguna de comer ni de vestir. Porque, como desde el principio destas Yslas, y la primera venida de los Chinas a ellas, por la agencia inexplicable e insaciable cudicia de los desta nación, subministran ellos todo esto, y depende dellos todo el servicio y trajino destas Yslas, porque tienen y exercitan todos los officios dellas, desde el primero y más alto hasta el último y más baxo; con esta falta de todos quedó todo perdido, sin poder hallarse que comer...”.⁴²

El elevado número de chinos residentes en el archipiélago antes y después de la sublevación de 1603 se debía, según se quejaba el cabildo al rey, a la corrupción existente en la Audiencia. Ésta se hizo cargo de la expedición de permisos de residencia y, al parecer, algunos oidores se lucraron con ello, concediendo demasiadas. Las élites de Manila, pese a sus continuas quejas, contribuyeron también a ello, ya que tanto oidores como regidores, conventos, funcionarios y vecinos notables tenían un gran número de chinos a su servicio.

Así pues, en la transición del siglo XVI al XVII los españoles habían aprendido ya mucho sobre los chinos. Dependían económicamente de ellos, por lo que debían aprender a convivir para garantizar la supervivencia de la colonia. También a lo largo de las primeras décadas de la colonia filipina se fue perfilando la idea del chino como original, comerciante, hábil artesano de cualquier oficio, buen agricultor y pescador, y acaparador de moneda de plata. Por otra parte, el chino también se consideraba peligroso, tanto por la posibilidad de alzarse contra los españoles como por la influencia negativa que pudieran tener entre los neófitos filipinos e incluso entre los españoles cristianos viejos.⁴³

En este sentido, hubo casi unanimidad en los juicios que los españoles emitieron sobre los chinos y, en general, pintaron una imagen negativa de los mismos. Eran el pueblo más culto de todos los que se habían encontrado en su expansión colonial y, precisamente por ello, el que más resistencia opuso a la aculturación. Es curioso, en este sentido, que la admiración por el Celeste Imperio que se plasmó en las obras medievales y del siglo XVI fuera reemplazada por este rechazo por parte de los españoles de Filipinas. Así, se gestó una doble visión: mientras la China lejana continuaba observándose con admiración, los sangleyes cercanos eran vistos con desprecio. Por su parte, los chinos tampoco tuvieron una opinión

⁴² Luis Spinelli a Juan Pablo Oliva, Cavite, 15 de julio de 1664, ARSI, Philipp. 12, ff. 14/7v y 14/9r-14/9v.

⁴³ Antonio García-Abásolo, “La difícil convivencia...”, pp. 489-490.

demasiado favorable de los castellanos, a quienes tacharon de bárbaros y salvajes, carentes de una mínima educación. De ahí que procuraran encerrarse en su propio caparazón, evitando el contacto continuado y fluido con un mundo exterior plagado de seres a los que aborrecían.⁴⁴ En este sentido, es ilustrativa la opinión del padre Raimundo de Prado, quien escribía en los primeros años de la misión de Filipinas que “dizen que son [los chinos] muy sobervios y que dizen que ellos son los que han de enseñar leyes a todo el mundo”.⁴⁵ En esta misma línea se expresaba años después el padre Francisco Colín, que se explayaba algo más que su compañero y se mostraba crítico con los chinos y su cultura:

“Son los chinos tan arrogantes, que se tienen por la nata, y flor del mundo, y les parece que no ay otros entendimientos, sino los suyos, ni quien sepa leyes de policia, y costumbres sino ellos. Y assi menosprecian a todas las otras Naciones, y los tienen por bestias [...] Razon, y causa para la soberuia de esta Naciona, la vnica que se pudo dar para tan gran dispensacion, como es admitir estrangeros. Y confirmase con lo que dellos escriue el Padre Diego de Pantoja, desde la Corte de Paquin, que muchos le dizen a él, y a su compañero, que si tornassen a su tierra, sin duda los auian de hazer Papas; porque tienen esta ventaja sobre los demas de Europa, que es auer visto, estudiado, y saber sus libros. Los quales solo (al parecer dellos) pueden hazer vn hombre consumado, y general en todo. Siendo a la verdad, tan cortos, que quitadas algunas historias, y fábulas, en materia de Artes, solo tienen muy poco de Musica, y Astrología; algo mas de Filosofia moral, y nada de Theologia, ni aun natural”.⁴⁶

Así pues, la visión que de los sangleyes nos transmiten las fuentes es ambivalente. En ocasiones, los documentos destacan las cualidades de laboriosidad, ingenio y habilidad. También su inteligencia, que hacía concebir grandes esperanzas sobre su futura cristianización. Pero otros nos los presentan como seres pusilánimes, codiciosos, falsos y taimados; gentes hostiles a los españoles y de las que era imposible fiarse, traicioneras y corrompedoras de las buenas costumbres que los españoles intentaban inculcar a los naturales. Así lo denunciaba, por ejemplo, el cabildo eclesiástico al asegurar que “la vecindad de los

⁴⁴ Juan Gil, *Los chinos...*, p. 397.

⁴⁵ Raimundo de Prado a Claudio Acquaviva, Manila, 18 de junio de 1584, ARSI, Philipp. 14, f. 2r.

⁴⁶ Francisco Colín, *Labor Evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Comp. de Jesús. Fundación y progresos de su provincia en las Islas Filipinas. Historiados por el Padre Francisco Colín, Provincial de la misma Compañía, Calificador del Santo Oficio y su comisario en la Gobernación de Samboanga y su distrito. Parte primera sacada de los manuscritos del Padre Pedro Chirino, el primero de la Compañía que pasó de los Reynos de España a estas Islas por orden y a costa de la Catholica y Real Magestad. Con privilegio. Nueva Edición ilustrada con copia de notas y documentos para la crítica de la Historia General de la Soberanía de España en Filipinas por el P. Pablo Pastells, S.I.*, 3 vols., Barcelona, Heinrich y Compañía, 1900-1902, Tomo II, p. 210.

chinos les es muy perjudicial [a los filipinos] por ser gente viciosa y de perversas costumbres”.⁴⁷ Por tanto, su presencia dificultaba el progreso de la cristianización de los filipinos.

El gobernador Francisco de Sande fue uno de los primeros en emitir una opinión sobre los sangleyes en 1576, y no fue precisamente buena, pues los consideraba “gente ruin y desvergonçada y muy pedigüeña”. A su juicio, los chinos necesitaban ser sometidos a un amo justo que les llevara por el camino de la rectitud, pues su naturaleza era de esclavos. La teoría aristotélica que había servido de base para la dominación española en América servía ahora para proponer la conquista de China, una quimera que en Filipinas se consideró muy real durante la década de 1580:

“La guerra con esta nación de chinos es justísima por librar personas miserables que matan y toman hijos ajenos para estupro, y las justicias y mandadores del Rey hacen tiranías nunca oídas [...], son idólatras, sodomitas, ladrones y corsarios de mar y tierra, y realmente la mar, que ha de ser libre conforme a derecho de gentes, no lo está de ellos porque cualquiera que por ellos pasare, si pueden matarán y robarán [...]. Aunque se les hagan muy buenas obras, nos darán mil ocasiones para guerra justa cada día, y así es mi parecer, siendo VM de ello servido, y conviene que haya fuerza de gente para que en cualquiera accidente nos hallen delanteros”.⁴⁸

En efecto, el dominio del Celeste Imperio fue una especie de obsesión para Francisco de Sande. En 1576 consideraba que, para llevar a cabo su conquista bastarían “de quatro a seis mill hombres armados de pica y arcabuz, con los navíos, artillería y munición necesarias”, y unos 3.000 para señorear una provincia.⁴⁹

La idea de conquistar la China se volvió a plantear en Macao en 1582, cuando el jesuita Alonso Sánchez, con el decidido apoyo del visitador de la Compañía, Alessandro Valignano, logró que los portugueses de aquella ciudad aceptaran por rey a Felipe II. El regreso del padre Sánchez a Filipinas inflamó los ánimos de conquista. El gobernador Juan Ronquillo dio “por justa la guerra que se les hiziere, la qual y su conquista no consiste en más de que Dios disponga el corazón de Vuestra Magestad a ello”. En 1583 el propio obispo fray

⁴⁷ El cabildo eclesiástico al rey, Manila, 3 de julio de 1602, AGI, Filipinas, 77, n. 15, cit. por Marta M^a Manchado López, “Chinos y españoles en Manila a comienzos del siglo XVII”, en Miguel Luque Talaván y Marta M^a Manchado López (coords.), *Un Océano de intercambios: Hispanoasia (1565-1898). Homenaje al profesor Leoncio Cabrero Fernández*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 2008, Tomo I, pp. 141-159.

⁴⁸ Francisco de Sande al Rey, Manila, 7 de junio de 1576, AGI, Filipinas, 6, cit. por Antonio García-Abásolo, “Relaciones entre españoles...”, p. 233.

⁴⁹ Juan Gil, *Los chinos...*, p. 400.

Domingo de Salazar, convencido por las razones dadas por los partidarios de la guerra, animó al monarca a acometer la empresa. Como conquista de poca dificultad la presentó a Felipe II don Diego Ronquillo en ese mismo año, pues “con ocho mill hombres habrá bastante copia para la conquista”. La ayuda de los japoneses podría ser decisiva en el éxito de la campaña, volvió a señalar en 1587 Santiago de Vera. En 1588 reinó acuerdo sobre la cuestión entre personas muy distintas. En primer lugar, el jesuita Alonso Sánchez se atrevió a proponer, en nombre de la ciudad de Manila, la conquista del imperio con un ejército de 10 o 14.000 hombres y 5 o 6.000 japoneses. Al agustino Francisco Manrique también le pareció adecuado “entrar por vía de guerra” en China con la ayuda de mercenarios japoneses.

Si el gobernador Sande había sido partidario de la mano dura y la agresividad, el presidente de la primera Audiencia, Santiago de Vera, favoreció a la comunidad china. El alivio de la presión causó disgusto al obispo fray Domingo de Salazar, quien informó al rey de que “los sangleyes, antes de que él viniese [Santiago de Vera], estaban recoxidos, ovedientes y en disposición de hazerse en ellos mucho fruto”, mientras que ahora se hallaban “reveldes y contumaces, que no ay quien les haga venir a misa, ni esta Cuaresma se a confesado ombre d’ellos...”. El asesinato de Gómez Pérez Dasmariñas por parte de los remeros chinos en 1593 aumentó las suspicacias, recelos y temores de los españoles hacia los sangleyes. La rebelión de los remeros, justificada o no, causó un profundo impacto en todo el archipiélago filipino.

El oidor Antonio de Morga, que vivió el alzamiento de 1603, también dejó constancia de su opinión acerca de los sangleyes, que era ambivalente: por un lado reconocía la necesidad de los chinos para la economía, pero al mismo tiempo reconocía que un número excesivo de ellos podía causar problemas, tanto económicos como sociales y de orden público:

“Los navíos que cada año vienen de la gran China traen estos sangleyes especialmente a la ciudad de Manila en mucho número [...] Desto nacen muy grandes inconvenientes porque, demás que con tanto número de infieles puede haber poca seguridad de la tierra, son gente mala y viciosa, y con su trato y comunicación los naturales medran poco en su cristiandad y costumbres, y por ser tantos y grandes comedores, encarecen los bastimentos y los consumen.

Verdad es que sin estos sangleyes no se puede pasar ni sustentar la ciudad, porque son los oficiales de todos los oficios, grandes trabajadores y a precios acomodados, pero para esto con menos bastaría, y se escusaría el inconveniente de tanta gente que de ordinario, en tiempo de navíos, suele haber en Manila, sin muchos que andan entre las Islas con color de contrataciones con los naturales, que

hacen mil delitos y maldades. Y por lo menos exploran toda la tierra, ríos y esteros y puertos, y los saben mejor que los españoles, que para cualquier alzamiento o venida de enemigos a las Islas serán de mucho daño y perjuicio”.⁵⁰

El juicio del obispo fray Domingo de Salazar ilustra muy bien los vaivenes que sufrió la consideración de los chinos en función de las circunstancias personales de cada uno. Él fue quien más se ocupó de los sangleyes en sus cartas. En 1588 presentó a los chinos de una forma muy desfavorable, al considerarlos corruptores de los filipinos: “Como son tantos los chinos que a esta tierra acuden, andan estas islas llenas dellos, de que se sigue mucho perjuizio a los naturales, por ser jente muy viciosa, de cuya conbersaçión ningún bien, sino mucho daño se les puede recrecer”.⁵¹ Sin embargo, dos años más tarde, cuando la predicación a los sangleyes auspiciada por los miembros de su Orden comenzó a dar sus frutos, su valoración fue mucho más positiva al ensalzar su habilidad para la construcción:

“Entre los provechos que de la comunicación de los sangleyes a esta ciudad han venido es uno, y no de los menores, que con ser en España las obras de piedra tan costosas y dificultosas de hacer, en esta ciudad, por la buena diligencia y el trabajar mucho de los sangleyes, hacen casas de sillería buenas y baratas y con tanta brevedad que dentro de un año ha habido hombre que ha hecho casas en esta ciudad para vivir en ella [...]. Y vanse haciendo muchas casas y muy suntuosas, e iglesias, monasterios, hospitales y un fuerte, todo con tanta brevedad que es cosa de admiración; hacen [los sangleyes] ladrillo y teja, y todo mucho y barato y muy bueno [...]. Y toda la cal y ladrillo y teja se obligan a poner en casa del que lo compra, que es grande descanso. Y también lo es muy grande edificar con estos sangleyes, porque ellos se conciertan a un tanto por cada braza, y ellos cortan la piedra y traen la arena, y dándoles cal ponen ellos todo lo demás, y de esta manera dan la casa o la obra hecha con mucho descanso del dueño”.⁵²

El sucesor de Salazar en la mitra de Manila, fray Ignacio de Santibáñez, no se mostró tan propicio a los chinos, y sus críticas fueron durísimas. En 1598 escribió una carta al rey donde realizaba acusaciones muy similares a las que pocos años después publicaría el oidor Morga en su crónica, como su influencia negativa sobre la economía y sobre los nativos filipinos:

“Ellos son los que con su cobdiçia se han metido a la labrança de huertas y otros heredamientos, de donde se sigue que todos los indios naturales viven ocçiosos

⁵⁰ Antonio de Morga, *Sucesos...*, p. 295.

⁵¹ Juan Gil, *Los chinos...*, p. 405.

⁵² Domingo de Salazar al Rey, Manila, 24 de junio de 1590. AGI. Filipinas, 74.

y viciosos, sin que nadie los apremie al trabajo. Los chinos se an alçado con el comprar y vender y proveer la república como regatones de mantenimientos, de donde viene que está la tierra tan cara que, donde solía valer una gallina medio real o a lo más uno, ya vale quatro. [...] fuera de ser regatones y rebendedores, gasta más un chino en comida y vino que quatro naturales. Y lo que es peor, que está entre ellos tan introducido el peccado nefando como en Sodoma, y le usan con los naturales, assí hombres como mugeres, como son miserables y amigos del interés y los chinos para sus deleytes manirrotos, cunde mucho esta desventura sin manifestarse en público”.⁵³

Los miembros de la Compañía de Jesús en Filipinas, por su parte, tuvieron opiniones muy similares a las generalizadas en el archipiélago. Ya nos hemos referido a lo que escribieron en su momento los padres Raymundo de Prado, Gregorio López y Francisco Colín. En 1552, san Francisco Javier, incansable misionero en Asia, reconoció a los chinos una gran capacidad intelectual cuando escribía que “la gente de la China... es muy aguda, de grandes ingenios, mucho más que los japoneses, y son hombres de mucho estudio”.⁵⁴ Los cronistas jesuitas de Filipinas –Pedro Chirino, Francisco Colín o Pedro Murillo Velarde, entre otros– dedicaron pocas líneas a los chinos, a diferencia de lo que habían hecho con los indígenas. Igual que con éstos, el primero en presentar un retrato de los chinos fue el padre Pedro Chirino. Sin embargo, las opiniones expresadas en su obra no eran realmente suyas, sino del padre Alonso Sánchez, que viajó dos veces a China. En la inédita *Primera Parte de la Historia de la Compañía de Jesús en las Islas Filipinas*, Chirino dedicó numerosas páginas a trasladar escritos de Sánchez que éste había presentado a las autoridades manileñas y en la Corte de Madrid cuando se entrevistó con el rey Felipe II en 1588 en calidad de procurador de la colonia filipina. En un escrito titulado *Apuntamientos de algunas cosas de la China hechos por el Padre Alonso Sánchez en la Corte de España*, se hacía un breve repaso de todas las cuestiones que podían interesar al lector, dividido en diferentes secciones: descripción, calidad de la tierra, mantenimientos, riquezas, edificios, calidad de la gente, religión, justicia, milicia y renta. En este caso, lo que más nos interesa es el apartado “calidad de la gente”, que a su vez contaba con numerosos epígrafes breves: gente, natural, hombres, traje, suertes de bonetes, barba, vestido, calzado, mujeres, niños, mozos, escuelas, universidades, ciencias, lenguas, escritura, papel, tinta, imprenta y comedias.

⁵³ Cit. por Juan Gil, *Los chinos...*, pp. 405-406.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 407.

La opinión que transmitió el padre Sánchez a través de la obra de Chirino fue muy poco favorable a los chinos, a los que veía cargados de defectos, pues decía de ellos que “la gente, como se a dicho, es muchíssima, bulliciosa, codiciosa, sinvergüenza, deshonesto, ladrona, sutilíssima en comprar y vender, y engañar, sin amistad ni fidelidad, ni compassión a estrangeros, y poca entre sí”. No obstante, añadía inmediatamente después que esto era general entre el vulgo y la muchedumbre debido a la corrupción de los muchos vicios que tenían, “que no su natural, porque de suyo son tiernos, fáciles y alegres, y quanto más tienen de condición de muchachos o mugeres, tanto más tienen de los siniestros dichos”.⁵⁵ Por su parte, las mujeres no eran vistas de forma tan negativa como se miraba a las indígenas, a las que se acusaba de excesiva sensualidad y de una deshonestidad escandalosa. De las mujeres chinas, sin embargo, “dizen todos, y es así, que son naturalmente encogidas, honestas, humildes, sugetas a los maridos, trabajadoras caseras, no salen sino raro y en silla y tapadas”.⁵⁶ Por otro lado, en las relaciones entre sexos el padre Sánchez destacaba la existencia de la poligamia, y la relacionaba directamente con la gran población del Celeste Imperio: “Los Chinas tienen tantas mugeres quantas pueden mantener y tener, y de aquí procede la muchedumbre de gente y de riqueza”.⁵⁷ Finalmente, Sánchez seguía a los autores que le habían precedido, incluido san Francisco Javier, al destacar la gran capacidad intelectual de los chinos. Esto les convertía en candidatos perfectos para la recepción del Evangelio, a lo que se sumaba su pensamiento ético y moral, que Sánchez consideraba parecido al de la cultura europea:

“[...] para muestra de la biveza de ingenios desta gente, y de la buena disposición que tienen para el santo bautismo y fe cathólica, de parte del dictamen de la razón, si los inpedimentos graves en que el demonio los tiene enlaçados se rompiessen; pues veremos en esta pequeña muestra de la mayor sciencia que professan, que es la Ética o moral, tan gran luz y tan parecida a la de nuestros grandes filósofos y aun a la de nuestros grandes santos”.⁵⁸

Esta esperanza de que los chinos recibieran fácilmente la fe católica se demostró rápidamente vana, pues fueron uno de los pueblos más resistentes a la evangelización. Ya hemos hecho referencia a la descripción que el padre Francisco Colín hizo de la supuesta soberbia de los chinos, que se consideraban superiores a los demás pueblos. El mismo autor

⁵⁵ Pedro Chirino, *Història...*, p. 72-73.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 73.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 78.

relacionaba en su obra esta condición de su carácter con la impermeabilidad a la predicación, además de otros factores negativos, como sus numerosos vicios, en especial su codicia: “Avía reconocido este zeloso Padre en la Nación Sínica una gran resistencia a la Fé, ocasionada de su grande altivez, y desvanecimiento, con que desprecian a todas las demás Naciones: de los muchos vicios, y regalos a que se entregan; y de una perpetua policía humana en que viven y sobre todo, porque no mostravan tener otro ídolo que la plata, ni otra Religión que los varios modos justos, ó injustos de buscarla”.⁵⁹



Figura 38. *Sangleyes de Filipinas*

Fuente: Pedro Murillo Velarde, *Carta Hydrographica y Chorographica de las Yslas Filipinas*, Manila, Nicolás de la Cruz Bagay, 1734.

El padre Diego García, primer visitador (1599-1601) y último viceprovincial de Filipinas (1601-1605), destacaba también las dificultades de evangelizar a los chinos, pues la Compañía se dedicó al cuidado espiritual de algunas de sus comunidades. Destacaba que era una ocupación que no compensaba los grandes esfuerzos empleados con los resultados obtenidos, debido a la dificultad de la lengua china y a la poca disposición de los sangleyes a

⁵⁹ Colín-Pastells, *Labor Evangélica...*, Tomo I, p. 315.

la religión católica: “Hallé que era ocupación de poco fruto [...] porque su lengua es difficilísima y si no es tratando con ellos no se puede aprender [...] demás que esta es gente la menos dispuesta que yo en mi vida he visto para el Santo Evangelio”. Sin embargo, el padre García no relacionaba esta impermeabilidad con su altivez, como hacía Colín, sino que, según le confesaban los propios chinos cristianos, se debía a los castigos que recibían por vivir amancebados, sin contraer matrimonio: “[...] y los christianos dizen que los más es por respectos humanos de casarse porque los castigan por amanzebados y viven muchos tan mal que es compasión grande”.⁶⁰

En 1625, el padre Adriano de las Cortes naufragó en las costas del sur de China, donde pasaría cautivo un año entero. Al regresar a Manila en mayo de 1626 se dedicó, en el poco tiempo que le permitían sus obligaciones, a escribir una relación de los infortunios que había sufrido en su experiencia sínica. Ésta quedó inacabada y manuscrita, pero según se desprende de las palabras de Pedro Murillo Velarde, debió correr entre los misioneros filipinos, influyendo en su visión sobre los sangleyes: “notó muchas cosas acerca de la tierra, de los frutos, de las gentes, de las costumbres, y otras cosas, de que hizo una exacta relación, que dio mucha luz a los Misioneros, para modo de tratar a aquella gente”.⁶¹ La intención del autor fue escribir un relato de viaje, una narración de su experiencia personal en China, haciendo especial hincapié en su prisión y cautiverio y añadiendo aquello que observó en tierra extraña.

Entre sus apreciaciones, Adriano de las Cortes dejó la imagen de los chinos como gentes poco dadas a las armas. Como ya hemos mencionado, ésta era una característica que se les había asociado ya anteriormente, y que había llevado a fabular con la facilidad de una hipotética conquista de China. El relato de unos ejercicios bélicos por parte de soldados chinos sirvió al padre para ridiculizar su comportamiento, al describirlos como poco hábiles y desorganizados, llegando al punto de afirmar que iban a verles entrenar sólo para reírse:

“Sus escaramuzas y ensayos más nos parecieron a los perdidos para reír que para bien pelear. [...] hablando para abreviar el punto en general por más que se exerciten tiene poco o nada de soldados y casi ninguna arte de milicia. Tienen mil barbaridades, corren ya para acá ya para acullá, asiéntanse en el suelo, levántanse, dan extraordinarios gritos; van adelante sus capitanes, éstos solos a caballo y sin arma alguna, con solas unas banderillas muy pequeñas en las manos. Para

⁶⁰ Diego García a Claudio Acquaviva, Manila, 8 de junio de 1600, ARSI, Philipp. 10, f. 11v.

⁶¹ Pedro Murillo Velarde, *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús, Segunda Parte, 1616-1716*, Manila, 1749, n. 115. En la actualidad la obra se encuentra publicada: Adriano de las Cortes, *Viaje de la China*, Edición de Beatriz Moncó, Madrid, Alianza, 1991.

entretenimiento y risa solíamos ir a verlos. Cesó en esta materia pues solamente pudiera añadir en ella cosas ridículas”.⁶²

Si en las armas no eran duchos los chinos, en las letras eran todo lo contrario. El padre De las Cortes reconocía que casi todos ellos sabían leer y escribir, desde el escalafón más bajo de la sociedad hasta el más alto. Además, le causaba impresión que disfrutaran de esa actividad. Sin embargo, quizás para moderar su admiración por esta circunstancia, relataba con cierta suficiencia que los niños se maravillaban de la manera de escribir de los occidentales, y les pedían a los cautivos que les escribieran papeles para enseñarlos en sus pueblos como trofeos:

“Es raro el muchacho aunque sea tristísimo y muy rústico y bajo chino que por lo menos no aprenda a leer y escribir sus letras, como lo es raro entre los grandes de cualquier calidad que sean el que no sepa leer y escribir. Es cosa particular la afición que a esto tienen. Moríanse por vernos escribir a nosotros y sacarnos de nuestra letra algún papelillo para guardarlo y mostrarlo a los de otros pueblos que no nos vieron. No acabamos en esto de satisfacerles por muchos papeles que les escribiésemos”.⁶³

En cuanto a la riqueza de los chinos, Adriano de las Cortes reconocía la abundancia de materias primas y mercancías que gozaba el país, pero la desligaba del bienestar de los habitantes cuando decía que “las muchas mercaderías que los chinos tienen no es argumento suficiente para probar que ellos sean muy ricos, antes generalmente son gente pobrísima”. A continuación, realizaba un retrato patético de lo que él consideraba una familia media, en el que daba a entender la extrema pobreza en la que vivían los chinos en su tierra:

“La mujer china con el hijuelo amarrado con una faja sobre sus espaldas, como muy de ordinario lo llevan, cociendo con poco de arroz unas hierbecillas para el sustento de su casa, y teniendo dos o tres mantillas al año para el vestido de los della, el marido alquilándose cada día para ésta o la otra obra de trabajo y en los ratos que le sobran cultivando dos o tres erillas de hortalizas que le sirvan de vianda en sus comidas [...] ellos con el dinerillo que tendrán, vestidos, y la demás ropa y todo ajuar será hartó llegar a valor y caudal de ocho o doce ducados, y esto entre lo común de la gente pobre es buen caudal, que mucha della será aún más miserable. Cuéstaes mucho el sustentar las erillas de hortalizas por regarlas generalmente a mano con agua que sacan de pozos y el faltarles les sería para su sustento y casa muy gran falta”.⁶⁴

⁶² *Ibíd.*, p. 209.

⁶³ *Ibíd.*, p. 216.

⁶⁴ *Ibíd.*, pp. 244-245.

Finalmente, el padre Adriano no podía dejar de referirse a la apariencia física y el carácter de los chinos. En el aspecto físico los encontraba bien parecidos, fornidos y altos; de ojos negros, ovalados y pequeños, con nariz chata y corta. Por otro lado, destacaba su falta de vello facial, excepto en la perilla, que algunos llevaban muy larga. En cuanto al carácter, los consideraba “muy ingeniosos y vivos”. Sin embargo, destacaba también sus cualidades negativas, que resultaban ser las típicas que habían nombrado muchos otros observadores antes que él –sinvergüenzas, dados a los placeres carnales (especialmente la sodomía), astutos, embaucadores...: “Son también fáciles, medrosos, de poco corazón y en una palabra tienen muchísimo de muchachos y mujeres, pero bulliciosos y sin género de vergüenza, dados a carnalidades y a las muy contrarias a la naturaleza, cuales animales brutos, y al latrocinio, como fieras y aves de rapiña. Son sutilísimos, astutos, engañadores, sin amistad, fidelidad, ni compasión a extranjeros y aun entre sí muy poca”.⁶⁵ Estas palabras recordaban sospechosamente a las que había dejado escritas el padre Alonso Sánchez casi cuarenta años antes. En esta galería de defectos, el autor destacaba una característica que formaba parte indispensable de cualquier retrato estereotipado de los sangleyes: su codicia extrema, que les llevaba a ejercer todo tipo de oficios manuales, para los que estaban muy dotados. Para ello, ponía el ejemplo de lo que ocurría en las Filipinas, tal como él mismo había podido observar durante muchos años:

“Su codicia y mucho ingenio los hace habilísimos para con facilidad aprender cuantos officios mecánicos hay, sin que hallen en el más vil dellos deshonor como hallen mejor ganancia. En las Philippinas los vemos hoy sastres y dentro de tres o cuatro días zapateros o carpinteros, y aun tras algunos destes officios, luego médicos, saliendo con lo que emprenden en pocos días y mudando con suma facilidad de officio del más alto al más bajo, en hallando en esto mayor ganancia; y no habiendo officio o cosa alguna que ellos no la saquen a alguno de nuestros europeos, que a dos o tres veces que la vean no la hagan y aun las veces la adelanten”.⁶⁶

Ya en el siglo XVIII, el padre Pedro Murillo Velarde ejemplificó a la perfección la manera ambivalente y contradictoria de considerar a los sangleyes que caracterizó a los españoles de Filipinas. En el tomo VII de su *Geographia Historica* (1752), dedicado a China y Japón, entre otros territorios, escribió ampliamente sobre los chinos. Después de describirlos físicamente de manera benévola y sin encontrarles defectos reseñables, los consideró en primer lugar de manera favorable, ya que eran “los más industriosos, hábiles,

⁶⁵ *Ibid.*, p. 263.

⁶⁶ *Ibid.*

sagaces, y políticos de toda el Asia”. En este sentido, se centraban mucho en sus negocios, que era lo que realmente les importaba, y para ello no escatimaban en medios. Si encontraban alguna dificultad, siempre salían adelante, y pasaban por alto las injurias con tal de llevar los negocios a buen término. Por ello, el autor consideraba que “se pueden llamar los Italianos del Asia”, pues eran “eminentes Mercaderes, y Marchantes, tiran a ganar mucho, pero sino les sale bien el lance, porque encuentran con quien los entiende, se contentan con qualquiera ganancia, aunque sea corta, pues juzgan que la mayor ganancia está en el prompto despacho de los géneros”. Sin embargo, esto llevaba aparejado algunos defectos, en especial la doblez y los pocos escrúpulos que tenían a la hora de comerciar, pues se les acusaba de ser timadores, por lo que Murillo Velarde comentaba con ironía el popular dicho acerca de “ser engañado como un chino”:

“No tienen mucho escrúpulo, aún los Christianos, de engañar, pues dicen, que sino tiene ojos el que compra, creyendo, que el engaño mas es culpa del que se dexa engañar, que del que engaña; y assi juzgo, que se dixo por ironia, que lo engañaron como un Chino. Y estan ellos tan lejos de creer que nadie los engaña, que suelen decir, que el Sangley tiene dos ojos, el Español uno, y los Indios ninguno: para dar a entender, que engañan a Españoles, y Indios, aunque el doble à los Indios, que à los Españoles”.⁶⁷

Por otro lado, Murillo Velarde destacaba la gran habilidad de los chinos para todos los oficios mecánicos y las manufacturas, que eran muy variadas y de una calidad excelente, tal y como ya había destacado el padre Adriano de las Cortes:

“Tienen singular habilidad para todos los Oficios mecánicos, hacen telas de Seda, bordadas con Flores, Pájaros, y otras cosas vistosísimas, y sacan una Casulla de una pieza del Telar con sus cenefas, guarniciones, y otros adornos. En manifiaturas de Losa, y Maque solo ceden à los Japoneses: en las labores de Carey, Nácar, Bronce, y Cuerno, son primorosos. Hacen à las maravillas biobos, bandejas, caxoncitos, cajuelas, palancanas, platos, xícaras y otras mil curiosidades. Hacen vidrio de Arròz, vasos, anteojos, y espejos, pero muy bastos. Los Plateros trabajan con curiosidad, pero todas sus obras tienen poca solidez. Cada año inventan nuevos géneros de Abanicos, Telas, Vidriados, y Manifiaturas”.⁶⁸

Pese a estas opiniones favorables que no disimulaban cierta admiración, Murillo Velarde acababa por sacar a relucir una gran cantidad de defectos que caracterizaba a los

⁶⁷ Pedro Murillo Velarde, *Geographia Historica. Tomo VII. De Persia, del Mogól, de la India, y sus Reynos, de la China, de la Grande Tartaria, de las islas de la India, y del Japón*, Madrid, 1752, pp. 146-148.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 146-148.

chinos. Uno de ellos era su inconstancia para la religión, pues se quejaba de que en pocos años muchos sangleyes cristianos se habían ido de Manila y habían apostatado. Por otro lado, se quejaba de que tenían un carácter débil y cobarde, y recordaba una vez más que esto les convertía en un pueblo poco guerrero: “No tienen pecho para soportar un trabajo grande: y así viéndose con gran necesidad, ò alguna grave pesadumbre, se ahorcan. No es gente para Armas, ni Guerra, pues no sólo les falta la pericia Militar, sino el brio, y corazón: son naturalmente tímidos, y cobardes, y pocos Europeos bastan para millares de Chinos: y así dice Gracián, que quando salieron los vicios, que estaban encerrados en una cueva de las Islas fortunadas, la cobardía se fue a la China”.⁶⁹ Como hemos visto anteriormente, estos argumentos no eran nuevos, pues habían sido ampliamente utilizados para justificar los sueños quiméricos de conquistar el Celeste Imperio a finales del siglo XVI.

Finalmente, Murillo Velarde ponía en la balanza las virtudes y defectos de los chinos y concluía que, pese a tener un mayor grado de civilización que otros pueblos, la admiración que algunos europeos demostraban por la cultura china era exagerada: “Me admira, que digan algunos especulativos, que su Gobierno Civil, y Politico excede al de todas las demás Naciones, y que sobresalen con grandes ventajas en qualquier Arte a que se aplican. Es cierto, que entre los Asiaticos son los mas Politicos, racionales, industriosos, habiles, y sagaces, y que en algunas manufacturas nos hacen exceso, pero es mayor el exceso de esta exageración”.⁷⁰

7.- Los japoneses

Dentro de la consideración de los chinos, debemos hacer una breve referencia a la visión que se tuvo de los japoneses. Su número fue menor en las Filipinas que el de los sangleyes, y su trato con los jesuitas no fue tan habitual. Sin embargo, debido a las estrechas relaciones que existían entre la Compañía de Jesús y Japón, muchas veces fueron utilizados como elemento de comparación con los sangleyes. En este sentido, la visión del archipiélago nipón estuvo siempre muy mediatizada por la persecución religiosa y los martirios que allí se produjeron a finales del siglo XVI y en la primera mitad del siglo XVII.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 150.

⁷⁰ *Ibid.*

La evangelización en Japón había empezado con la llegada de los misioneros de la Compañía de Jesús.⁷¹ El 15 de agosto de 1549 los jesuitas Francisco Javier, Cosme de Torres y Juan Fernández llegaron a Kagoshima para evangelizar aquellas tierras. El 29 de septiembre del mismo año el Apóstol de las Indias pidió permiso al *daimyo* de la ciudad para construir una misión católica, que le fue concedido con la esperanza de entablar relaciones comerciales con Europa y de reducir el poder de los monjes budistas. En 1565 Francisco Javier marchó a la India. En 1579 llegó a Japón como visitador el padre Alessandro Valignano, se dedicó a educar a las élites de la nobleza gobernante. La primera iglesia se había construido en 1576 en Miyako (la moderna Kyoto) y en 1582 se envió una con cuatro conversos japoneses a España y Roma como reflejo del triunfo de la evangelización. Fueron recibidos por Gregorio XIII en marzo de 1585 y el viaje fue especialmente capitalizado por la Compañía de Jesús. Sin embargo, al regresar en 1590, la situación había cambiado radicalmente.

La persecución de los cristianos empezó en 1587, cuando había unos 200.000 cristianos y unos 130 misioneros jesuitas en el país.⁷² El promotor de la primera represión fue el *daimyo* Toyotomi Hideyoshi (1537-1598), que prohibió oficialmente el cristianismo. Los jesuitas intentaron adaptarse a la nueva situación, de manera que se vistieron a la japonesa y evitaron las manifestaciones de culto. En este difícil contexto llegaron los primeros franciscanos en 1593, lo que provocó que la situación se complicara aún más. Las relaciones comerciales de los japoneses con españoles y portugueses pasaron por ciertas dificultades, y creció el recelo hacia los misioneros, que empezaron a ser mal vistos, como presuntos infiltrados de cara a una supuesta invasión castellana desde Filipinas. Las persecuciones se intensificaron y los primeros martirios –y seguramente los más famosos– se produjeron el 5 de febrero de 1597, cuando fueron crucificados en Nagasaki veintiséis hombres: cinco franciscanos europeos y uno mexicano, tres jesuitas japoneses y diecisiete laicos japoneses, entre ellos tres niños. Estos martirios, lejos de provocar el miedo entre los misioneros, sirvió de estímulo para nuevas empresas evangelizadoras.

⁷¹ Para una visión general del Japón en esta época y la empresa misionera, vid. Constantino Bayle, *Un siglo de cristiandad en el Japón*, Barcelona, Labor, 1935; John W. Hall, *El imperio japonés*, Madrid, Siglo XXI, 1973; Juan Gil, *Hidalgos y samurais. España y Japón en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Alianza, 1991; Agustín Y. Kondo, *Japón. Evolución histórica de un pueblo (hasta 1650)*, San Sebastián, Nerea, 1999; Misiko Hane, *Breve historia de Japón*, Madrid, Alianza, 2003; Carmelo Lisón Tolosana, *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*, Madrid, Akal, 2005; Osami Takizawa, *La historia de los jesuitas en Japón (siglos XVI-XVII)*, Universidad de Alcalá de Henares, 2011.

⁷² Sobre los martirios en Japón en esta época, vid. Rosa María Alabrús, “Misiones en Japón. Las órdenes religiosas ante los martirios en los siglos XVI y XVII”, en Rosa María Alabrús, (ed.), *La vida cotidiana y la sociabilidad de los dominicos*, Sant Cugat del Vallès (Barcelona), Arpegio, 2013, pp. 237-261; Federico Palomo, “António Francisco Cardim, la misión del Japón y la representación del martirio en el mundo portugués altomoderno”, *Histórica*, XXXIX/1, 2015, pp. 7-40.

Con la entrada del siglo XVII la situación en Japón varió, aunque no precisamente a mejor para los intereses europeos. En 1603 el clan de los Tokugawa se impuso como fuerza gobernante del país. Tras las guerras feudales del siglo XVI, los emperadores perdieron su poder efectivo, que fue ostentado a partir de entonces por el *Shogun*, el principal señor feudal que consiguió imponerse al resto de fuerzas regionales, los *daimyos*. El rígido gobierno de los Tokugawa, que representaba un nacionalismo cada vez más xenófobo, se basaría en una administración centralizada y en una política de aislamiento del país, que fue cerrando el territorio progresivamente a comerciantes y misioneros. En 1616 el comercio exterior quedó restringido a Nagasaki y Hirado; en 1624 los españoles fueron expulsados de Japón, y en 1633, 1635 y 1639 se promulgaron los llamados *tres decretos de cierre*. Estas medidas muestran claramente la evolución progresiva de la política de aislamiento, y son el reflejo de las órdenes anticristianas publicadas entre 1611 y 1614. Se prohibió la salida de personas y barcos sin autorización, se impidió el regreso de los japoneses a su país, se expulsó a los portugueses y se controló el comercio desde el shogunato.

La situación del cristianismo en este contexto fue de precariedad. Pese a las prohibiciones, dominicos y agustinos se introdujeron en el país, y se sumaron así a los jesuitas y franciscanos. En 1613 se suscitaron algunos debates entre las distintas órdenes respecto a la conveniencia o no de una mayor discreción en el proceso de evangelización. Los franciscanos eran partidarios de no disimular el culto cristiano, pero en 1614 se decretó la expulsión de todos los cristianos. Los religiosos fueron obligados a embarcarse, aunque pudieron escapar unos cuantos: siete dominicos, seis franciscanos, dieciocho jesuitas y dos agustinos. Así pues, quedaron en Japón menos de cincuenta religiosos, que pese a la represión siguieron realizando su labor misional de forma cada vez menos encubierta. En 1617 se aceleró la represión desde el shogunato, con la renovación de las medidas de tres años antes y un nuevo destierro de los misioneros, con la prohibición de que los súbditos pudieran comerciar con ellos o protegerlos, bajo pena de muerte. Este episodio se saldó con el martirio de veinte japoneses, la mayoría de ellos por haber hospedado a los frailes.

Tras este episodio se planteó una situación crítica, pues el Papado tuvo que posicionarse ante un flujo tan grande de martirios. La cuestión se planteaba en términos de si era recomendable retirarse del Japón o, por el contrario, había que lanzar una nueva contraofensiva misionera. Se optó por la segunda opción, y las órdenes religiosas movilizaron de nuevo sus fuerzas, asumiendo los riesgos que ello implicaba. Esta ofensiva se vio contestada por una nueva oleada de persecuciones, que se saldó con un número muy elevado de muertes. Pero la derrota final del cristianismo se produjo en 1637-1638. Miles de

campesinos se movilizaron desesperados por la persecución religiosa y la opresión económica, y fueron durante la revuelta llamada de *Shimabara*. Pese a todo, la religión cristiana consiguió sobrevivir de forma clandestina hasta el siglo XIX en unas cuantas comunidades de Kyushu.⁷³

En este contexto, los japoneses en Filipinas estuvieron en general bien considerados. Seguramente esto se debió precisamente a las persecuciones que sufrían en su propio país por ser cristianos y, aun sí, no renunciaban a su fe católica. Esta actitud causaba admiración y respeto entre los europeos, especialmente entre los religiosos de todas las órdenes. Por otro lado, los japoneses no cristianos también estaban mejor vistos que los chinos. Se tenía la concepción de que éstos eran reacios al cristianismo debido a su altivez, tal y como había indicado el padre Francisco Colín. Sin embargo, ya desde los tiempos de san Francisco Javier se habían producido notables conversiones en Japón, alcanzando a la nobleza militar de los *daimyos* e incluso a algunos miembros de la propia casa del *Shogun*. Así pues, la política de aislamiento y las persecuciones asociadas a la misma serían la causa de que los japoneses no siguieran convirtiéndose, y no su propia forma de ser como en el caso de sus vecinos continentales.

El oidor Antonio de Morga, agudo observador de la realidad de su tiempo, como ya hemos podido constatar, se refirió a los japoneses de manera sucinta, pero demostró que eran gente que le merecía un gran respeto, pues su carácter era contrario a todo lo negativo que se detectaba en los chinos. Si éstos eran afeminados y cobardes, los japoneses eran “gente briosa y de buena disposición y valientes [...] Con sus catanas grandes y chicas en la cinta, poca barba, gente de noble condición y proceder, de muchas ceremonias y cortesías, con mucho punto de honra y estimación, determinados para cualquiera necesidad y trabajo”. De la misma manera, si los sangleyes eran despreciados por su inconstancia en la religión católica, los japoneses eran fieles hasta llegar al martirio, como ya se ha indicado: “Los que son cristianos prueban muy bien y son muy devotos, y observantes de la religión, porque no les mueve a recibirla sino el deseo de salvarse, de que hay muchos cristianos en Japón y, así, se vuelven con facilidad y sin resistencia a su tierra”.⁷⁴

Los jesuitas en Filipinas apenas se refirieron a los japoneses ni en sus crónicas ni en sus cartas. El relativamente contacto que tuvieron con ellos, al no estar a cargo de su evangelización en Filipinas, pudo ser la causa principal de este silencio. Sin embargo, Pedro Murillo Velarde sí que se refirió a ellos en el tomo VII de su *Geographia Historica*, el mismo

⁷³ Fermín Marín, *El Japón Tokugawa (1600-1868)*, Madrid, Cuadernos Historia 16, 1985, pp. 11-12.

⁷⁴ Antonio de Morga, *Sucesos...*, p. 298.

en el que trató a los chinos. Igual que en el caso de Antonio de Morga, su opinión sobre los japoneses fue mucho más favorable que la que le merecieron los sangleyes. Para definirlos tomó prestadas las palabras de san Francisco Javier, que había sido pionero en su evangelización:

“San Francisco Xavier, testigo de mayor excepción, dice: esta gente excede en bondad de animo à quantas Naciones hemos descubierto en el Oriente, es de genio docil, y nada engañoso. Los Plebeyos respetan notablemente à los Nobles, son parcos en la comida, aunque no en la bebida, beben vino de Arroz por no haver otro en la Tierra, aborrecen el juego por ser ocasionado à quitar lo ageno, y al hurto: muchos saben leer, y escribir. No tienen mas que una muger, ay entre ellos pocos ladrones, por el rigor con que se castiga el latrocinio, que es pena de muerte. No veneran ningun Dios en especie de animal. Con ninguna cosa se rinden mas los genios de los Japones, que con la humanidad, y benevolencia, salen inclinados à las Armas, y hacen subidissimo concepto de la sabiduría de los Chinos”.⁷⁵

Además de esta referencia, Murillo Velarde hacía alusión a Francisco de la Torre, autor de la obra *El peregrino atlante san Francisco Xavier, apóstol de Oriente. Eptome histórico y panegírico* (1670), quien según la cita del jesuita decía:

“Honestà fuè Sodoma, comparada con el Japòn, lo que es cierto, por la suma sensualidad en que arde impurissima el Asia, à cuya bruta desenfrenada libertad no es limite el sexo, ni aun la especie. En las ramas no ceden à ninguna Nacion Asiatica, son valerosos, guerreros, intrépidos, constantes, y animosos; y assi, con razon los llaman los Españoles del Asia; pero aun esta virtud tiene su vicio en el exceso, pues sin la dirección de la prudencia se arrojan ciegos al peligro, y tal vez se dan temerarios la muerte. Por esto dice Gracian, que quando salieron de tropel los vicios de la caberna de las Fortunadas, se fuè la temeridad al Japòn”.⁷⁶

Finalmente, Murillo Velarde elogiaba a los japoneses y despreciaba a los chinos cuando decía que “Veinte Japones acometerán, y harán huir à cien Chinos, y en Manila más cuidado daban mil Japones, que 40 mil Chinos”.⁷⁷ Esta opinión encajaba muy bien en la visión que se tenía de los chinos como flojos de carácter y afeminados, nada inclinados al manejo de las armas y la guerra, como ya hemos referido. Por otra parte, la realidad parecía haber confirmado este extremo, pues en algunos de los levantamientos de los sangleyes del siglo XVII los japoneses ayudaron a sofocar su resistencia.

⁷⁵ Pedro Murillo Velarde, *Geographia...*, Tomo VII, p. 260.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

* * *

El Extremo Oriente fue desde la Edad Media un universo mítico para los europeos. Durante siglos apenas si se tuvieron noticias, y la imagen que se tuvo de aquellas tierras fue más fantasiosa que real. A partir del siglo XIII empezaron a llegar algunas nuevas que describían los viajes de unos pocos que habían conseguido penetrar en el Imperio Mongol en su máximo apogeo. Fue el caso de Marco Polo, cuya obra *Descripción del mundo* marcó a varias generaciones. Sus descripciones de la China del Gran Kan destacaron su grandeza y riqueza, lo que excitó la imaginación de muchos europeos de la época. Sin embargo, tras la Peste Negra de 1348 los contactos entre Europa y el Lejano Oriente se vieron interrumpidos, y no se reanudaron hasta que los portugueses abrieron la ruta del Cabo de Buena Esperanza hasta la India. Poco después, la expedición de Fernando de Magallanes y Juan Sebastián Elcano abrió la ruta castellana por el océano Pacífico. Estos dos hitos posibilitaron una ampliación de los horizontes geográficos que provocó cambios en la manera de concebir el mundo de los europeos y, consecuentemente, en su visión de Asia.

A lo largo del siglo XVI los portugueses fueron los que tuvieron un mayor contacto con China, especialmente a través de su base comercial de Macao. Sin embargo, la Corona portuguesa fue muy celosa de las informaciones que circulaban sobre el Celeste Imperio, por lo que se impuso lo que se conoce como la “política de sigilo” hasta la década de 1550. A partir de entonces circularon escritos de comerciantes, soldados, funcionarios y misioneros que cambiaron un poco las actitudes anteriores, basadas en una gran admiración y fascinación por China, su organización política y sus riquezas. Por su parte, los castellanos no tuvieron un conocimiento directo de China hasta las décadas de 1560-1570, a través del asentamiento en las Filipinas. Su actitud, igual que la de los portugueses en las décadas anteriores, era de admiración absoluta. La imagen de un Imperio tremendamente rico, próspero y poderoso fue la dominante durante casi todo el Seiscientos, pues los viajeros europeos no supieron ver más allá de las manifestaciones externas de prosperidad y orden. No sería hasta el siglo XVII cuando se intentó entender el espíritu interno que alentaba a esta civilización milenaria, lo que exigió un mejor conocimiento de su cultura. Se inició así el primer gran encuentro cultural entre China y Europa, que fue en gran parte mediatizado y capitalizado por la Compañía de Jesús.

La imagen que los jesuitas ofrecieron de China introdujo algunos cambios como consecuencia de la experiencia y el progresivo conocimiento de su cultura. Su mirada estuvo condicionada por la necesidad de infundir valor en los misioneros para afrontar un trabajo

arduo, y por la de presentar un incentivo a los europeos para que apoyaran su empresa. Esto les llevó a destacar los aspectos que parecían favorables a la propagación del Evangelio.

Desde Filipinas las relaciones con los chinos siempre fueron ambivalentes. A lo largo del tiempo se estableció una necesidad mutua entre las comunidades española y china: ambas se necesitaban, una para asegurar su supervivencia, y la otra para obtener beneficios comerciales y conseguir unas condiciones de vida mejores que las que tenían en sus lugares de origen. En este contexto de coexistencia necesaria, las opiniones que los españoles se formaron de los sangleyes fueron contradictorias, aunque en general acabaron predominando las negativas. Así, los chinos fueron estereotipados como antaño lo habían sido los judíos: hábiles mercaderes, codiciosos, cobardes, cargados de malicia y falsedad. Por otro lado, ambos grupos rechazaban la evangelización cristiana: unos eran los negadores de Cristo, y otros se mostraban impermeables a la fe católica. Los jesuitas participaron activamente de este proceso de creación de una imagen y un discurso negativo, repitiendo los patrones heredados. En ocasiones, sin embargo, demostraron alguna simpatía por los sangleyes, pero siempre matizada por una contrapartida negativa. En contraposición con los chinos, los jesuitas tuvieron en gran consideración a los japoneses, con quienes sobre todo trataron en Japón. En Filipinas, su imagen sirvió sobre todo para contrastarla con la de los sangleyes, pues eran todo lo contrario: si unos eran cobardes, los otros eran valientes y grandes guerreros; si unos rechazaban el mensaje de Cristo, los otros lo aceptaban incluso a costa de sus vidas, tal y como demostraban los abundantes martirios sufridos a finales del siglo XVI y la primera mitad del XVII.

Conclusiones

El mundo del Pacífico durante los siglos de la Edad Moderna se ha convertido en los últimos años en un objeto de investigación histórica cada vez más importante. Desde la perspectiva de la globalización actual, los historiadores han sentido la necesidad de reconstruir las bases económicas, sociales, políticas y culturales sobre las que se asentaron las señas de identidad de aquel espacio geográfico y que han perdurado, en ocasiones, hasta nuestros días. Como expresaran en su día los profesores Pablo Fernández Albaladejo o John Elliott al referirse al mundo del Atlántico, hoy es también necesario trasladar al ámbito del Pacífico el conocimiento del marco de relaciones bidireccional en que se convirtió la acción intercultural entre la metrópolis y aquellas lejanas tierras gobernadas por la Monarquía Hispánica.⁹⁰⁶

Y es que el archipiélago permite a los investigadores observar una realidad multicultural sin igual en otros espacios de la dominación hispánica durante el periodo moderno. En la época moderna, Filipinas se convirtió en un punto de encuentro de realidades muy diferentes y diversas. En su expansión hacia el Oeste, los castellanos no pudieron avanzar más allá, pues toparon con otras potencias, de manera que las Filipinas representaron la última frontera de la Monarquía Hispánica, el flanco occidental de las posesiones americanas. En este sentido, Filipinas fue un mundo fronterizo múltiple, con todo lo que ello supuso de hibridación cultural, como ha definido en un reciente estudio el profesor Peter Burke.⁹⁰⁷ Como nos ha recordado John Elliott, las fronteras eran regiones porosas en “donde las necesidades de supervivencia por ambas partes encontraban su expresión en la violencia y la brutalidad, pero también en la cooperación y el acuerdo mutuo”.⁹⁰⁸ Y en el caso de las Filipinas estas fronteras fueron múltiples.

En efecto, en primer lugar, Filipinas representó una frontera entre los dos imperios ibéricos. A finales del siglo XV y principios del XVI, Portugal abrió una ruta marítima doblando el Cabo de Buena Esperanza hasta las aguas del Índico, y se estableció en la India, las Molucas y Macao. En 1521, Fernando de Magallanes llegó a las Filipinas en el transcurso de la que acabaría siendo la primera circunnavegación del globo terráqueo. Ya entonces

⁹⁰⁶ Pablo Fernández Albaladejo, *Fénix de España: Modernidad y cultura propia en la España del siglo XVIII (1737-1766)*, Madrid, Marcial Pons, 2006; John H. Elliott, *Imperios del Mundo Atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*, Madrid, Taurus, 2006.

⁹⁰⁷ Peter Burke, *Hibridismo cultural*, Madrid, Akal, 2010.

⁹⁰⁸ John H. Elliott, *Imperios...*, p. 405.

comenzaron las fricciones. Según el tratado de Tordesillas de 1494, la frontera entre las monarquías portuguesa e hispánica se establecía en aquella zona, aunque había dudas de dónde exactamente. Unos y otros alegaban que el archipiélago filipino les pertenecía, aunque finalmente acabó cayendo del lado de los castellanos.

Una segunda frontera fue la de la catolicidad, en una doble vertiente. Cuando en 1517 el monje agustino Martín Lutero expuso sus 95 tesis contra la Iglesia de Roma, provocó un cisma religioso en Europa que sacudiría los cimientos del Viejo Continente. La división del cristianismo occidental en catolicismo y protestantismo (con sus diferentes variantes) desató toda una serie de enfrentamientos teológicos, políticos y militares que marcaron el devenir de la Europa moderna. Sin embargo, en una época de expansión geográfica a nivel mundial, el conflicto no quedó circunscrito al corazón de la cristiandad, y fue trasladado por todos sus actores a los nuevos territorios. En este sentido, los enfrentamientos entre potencias europeas se reprodujeron en Filipinas, con la presencia a partir del siglo XVII de holandeses e ingleses. De esta manera, la Monarquía Hispánica tuvo que enfrentarse a dos de sus grandes enemigos –políticos y religiosos– también en espacios extraeuropeos, desde las costas americanas a las aguas del Pacífico.

Pero el choque religioso y cultural más importante se produjo con el contacto con nuevas civilizaciones que tenían su propio sistema de creencias. En la expansión americana, los castellanos encontraron pueblos paganos que, a excepción de aztecas, incas o mayas, no tenían un sistema religioso muy complejo. Sin embargo, en Oriente la situación fue diferente. La presencia de civilizaciones milenarias como las de China y Japón representó un desafío para los recién llegados, especialmente para los misioneros. En lo político, económico y social, eran Estados plenamente desarrollados, en algunos aspectos superiores a los europeos. En lo religioso, tenían unas creencias mucho más complejas que las de pueblos indígenas más “primitivos”.

Finalmente, en Filipinas se produjo una situación insólita en todo el imperio ultramarino de la Monarquía Hispánica: la presencia del Islam en Mindanao y Joló, en el sur del archipiélago. Desde la conquista de Granada en 1492 y el final de la llamada Reconquista, la Monarquía había abierto nuevas fronteras a costa de pueblos paganos. En su navegación hacia el oeste, la expansión hispánica acabó encontrándose con el enemigo secular, y la presencia de los musulmanes representó un desafío no sólo para los misioneros, sino también para los propios conquistadores y colonizadores.

Gestionar la frontera siempre fue una tarea complicada, más aún en este contexto de frontera múltiple. Desde su fundación, el Instituto ignaciano había tenido una clara vocación

misionera. La Compañía de Jesús nació como una congregación religiosa de espíritu viajero. La dispersión de sus padres por todo el orbe perseguía el objetivo final de unir a todos los hombres bajo la palabra evangélica. En el esbozo de las *Constituciones* redactadas por Ignacio en 1539 estaban ya expresadas tanto la voluntad inquieta de movilidad como la rígida obediencia inexcusable que debían seguir todos sus miembros a los mandatos del Papa en “*provecho de las almas o la propagación de la fe*”, aunque ello implicase ir “*a cualquier parte a donde nos quiera enviar, o a los turcos, o a los nuevos mundos, o entre luteranos, o a cualesquiera otras tierras de fieles o infieles*”.⁹⁰⁹ El viaje, la obediencia y la rígida voluntad catequética se convirtieron en pilares fundamentales del concepto misional que adoptó la Compañía, hasta convertirla en una institución de frontera que funcionó como instrumento de la conquista y la colonización tanto en el Viejo continente como en los Nuevos Mundos transoceánicos que se abrieron a los europeos en el transcurso del siglo XVI.⁹¹⁰ Serge Gruzinski habló ya en su día de la mundialización ibérica, en la que tanto los religiosos como los agentes de la Corona fueron sujetos activos de un acercamiento entre realidades muy distantes y distintas.⁹¹¹ Si en la Europa convulsionada por la Reforma y el rearme católico los jesuitas pretendieron ser la punta de lanza de la catolicidad frente a los protestantes, realizando misiones en territorio hostil para intentar recuperar terreno para el Papado romano, en las regiones del extremo Oriente su labor no fue menor. En fecha tan temprana como 1541, san Francisco Javier, llamado el Apóstol de las Indias, ya inició su tarea evangélica en territorio extraeuropeo, desde Mozambique a la China, pasando por la India y Japón, entre otros territorios.

La llegada de la Compañía de Jesús a Filipinas se produjo en 1581, apenas quince años después de la expedición de colonización definitiva a cargo de Miguel López de Legazpi. Pese a la imagen triunfante que nos dejan las crónicas oficiales de la Compañía, que muestran un establecimiento rápido y decidido en el archipiélago, lo cierto es que los primeros años de la misión fueron críticos. Como hemos demostrado en nuestro trabajo, este periodo fundacional estuvo marcado por las dudas y la indecisión tanto de los pioneros jesuitas enviados desde Nueva España como del general Claudio Acquaviva. La precaria situación de la colonia no ayudaba a decidirse por un establecimiento definitivo. Algunas voces

⁹⁰⁹ Santiago Arzubialde, Jesús Corella y José M^a García Lomas, (eds), *Constituciones de la Compañía de Jesús, Introducción y notas para su lectura*, Santander-Bilbao, Sal Terrae, 1993, p. 33.

⁹¹⁰ Michael Sievernich, “Conquistar todo el mundo: los fundamentos espirituales de las misiones jesuíticas”, en Karl Kohut y María Cristina Torales Pacheco (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Frankfurt-Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 2007. pp. 4-5.

⁹¹¹ Serge Gruzinski, *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2010..

consideraban que la llegada a la nueva frontera había sido prematura. Sin embargo, desde el discurso oficial jesuita se proclamaba que el inicio de una misión en un territorio tan alejado se había producido debido a la llamada de las autoridades, a la que la Compañía no pudo dejar de acudir, tal y como había ocurrido en otras latitudes. Por otro lado, la influencia en este periodo del padre Alonso Sánchez fue indiscutible. Hombre de inclinaciones espirituales heterodoxas, tenía su propia visión de lo que era ser un hijo de san Ignacio. Ya en sus experiencias alcaína y mexicana había tenido problemas con su rechazo a la acción misional y su tendencia a la contemplación, arrastrando a muchos de sus superiores y hermanos de orden. En Filipinas, adonde llegó seguramente como desterrado, volvió a caer en estos comportamientos, provocando el aislamiento de la comunidad jesuita en estos primeros años. Sin embargo, esta circunstancia no le impidió ser protagonista destacado de los principales acontecimientos políticos del momento en la colonia. Al servicio de las autoridades civiles realizó diversos encargos diplomáticos, que le llevaron a Macao y China. Finalmente, en 1586 fue enviado de vuelta a Europa como procurador general de la colonia para tratar en la Corte de Madrid una serie de medidas que debían implementarse en el archipiélago para garantizar la supervivencia de la colonia.

Tras la partida del padre Alonso Sánchez la pequeña comunidad jesuita de Manila pareció despertar de un periodo de letargo, y especialmente desde la llegada del padre Pedro Chirino en 1590 comenzó el verdadero trabajo misional de la Compañía en Filipinas, con algunas salidas a los alrededores de Manila. En 1595 se produjeron dos hechos importantes: por un lado, el territorio filipino se dividió en áreas de evangelización entre las diferentes órdenes religiosas; por otra parte, se recibió la comunicación de que la misión filipina era elevada a la categoría de viceprovincia. El padre Raymundo de Prado, segundo viceprovincial, impulsó a partir de entonces una expansión acelerada de las misiones, ocupando el mayor número de puestos posibles para no perder terreno frente al resto de órdenes. Sin embargo, esta política no fue del agrado de todos los misioneros, que elevaron sus quejas al General en numerosas cartas.

En 1599 llegó a Filipinas el padre Diego García para realizar una visita. Entre sus tareas estaba la de llevar a cabo una reorganización del sistema de misiones que se había implantado. Hasta ese momento, los misioneros se encontraban dispersos en un gran número de pequeños puestos misionales, en los que había apenas dos o tres operarios. Esto acarreaba numerosos problemas, ya que los jesuitas debían renunciar a la vida en comunidad. El padre García implantó un nuevo sistema, concentrando a los misioneros en una residencias centrales, desde las cuales aquéllos deberían salir periódicamente en parejas a misionar por los pueblos

circundantes. De esta manera se intentaba implantar una vida en comunidad acorde al Instituto de san Ignacio, al mismo tiempo que se podía llegar a un número considerable de indígenas para su evangelización. Sin embargo, contrariamente a lo que proclamaron las crónicas, este sistema de organización tampoco tuvo una aceptación general entre los propios misioneros. Pese a que en general se reconocía que algunos aspectos habían mejorado, también se criticaban otras cuestiones. Por un lado, la nueva disposición no había provocado una mejora tan sustancial como se esperaba en la vida comunitaria, debido a las continuas ocupaciones que tenían los padres. Por otro lado, las salidas para misionar eran demasiado cortas, por lo que la doctrina apenas si calaba en los indígenas. Además, entre una misión y la siguiente en el mismo pueblo pasaba mucho tiempo, por lo que se debía volver a empezar casi desde el principio, pues se había olvidado la mayor parte de lo enseñado.

La consolidación administrativa de la primitiva misión jesuita en las islas como provincia autónoma de la de Nueva España en 1605 fue el punto de partida para el crecimiento exponencial del número de padres en aquella. Nuevos contingentes de misioneros llegados desde la vieja Europa y en menor número desde el Nuevo Mundo, irían configurando aquella primitiva milicia ignaciana en tierras filipinas. Con mayor predominio de origen castellano en los primeros tiempos, como hemos podido ver en nuestro estudio prosopográfico sobre la Provincia entre su fundación y el momento de la expulsión, pronto se sumarían otros padres llegados de otros ámbitos católicos europeos -aragoneses, italianos, germánicos- que compondrían ese carácter internacionalista de sus miembros por el que tanto abogó su fundador desde sus inicios. Como en otras provincias, allí consolidarían muchos su formación como jesuitas hasta alcanzar la probación, si bien también los hubo que terminaran por abandonar el seno de la Compañía.

Ciertamente, la dirección que debía adoptar la misión no siempre fue unívoca. Como hemos podido comprobar, a lo largo de las primeras décadas del siglo XVII, la división interna entre los misioneros se fue acentuando entre los partidarios del sistema vigente y aquellos que creían que había que adoptar un sistema mixto entre éste y el modelo del padre Raymundo de Prado. La cuestión se llegó a plantear en la congregación provincial de 1615 y se elevó una consulta al General. Sin embargo, la respuesta se dilató en el tiempo debido a diversas circunstancias, entre ellas la muerte de Claudio Acquaviva y la elección de Muzio Vitelleschi como Preposito General. En este contexto, los propios misioneros acabaron por adoptar sus propias medidas, y a la altura de 1621 ya se había adoptado un sistema mixto: en la mayoría de misiones, los padres vivían en sus pequeños puestos misionales y acudían a la cabecera sólo para reuniones periódicas. De esta manera, se conseguía un doble objetivo: la

evangelización era más continuada y al mismo tiempo se guardaba un cierto orden de vida comunitaria.

Pese a que la cuestión pareció cerrarse, lo cierto es que en 1660 volvió a salir a la luz, aunque en esta ocasión no generó debate. Fue el padre Francisco Ignacio Alcina quien en una larga misiva se quejó de la situación lamentable en la que se encontraban las misiones de las islas Bisayas, y las comparó con el estado de las de la zona de Luzón, mucho más próxima a Manila. Según él, existían grandes diferencias de trato entre una zona y otra, por lo que propuso algunas medidas para mejorar la situación. Por último, a finales del siglo XVII se produjo un nuevo incidente. Las autoridades eclesiásticas pretendieron llevar a cabo la visita episcopal sobre las misiones de los regulares. La situación llegó a tal extremo que éstos se plantearon abandonarlas, y en el seno de la Compañía se debatió si, en caso de llegar a ese extremo, habría que abandonar todos los puestos, los de tagalos, los de Bisayas, o ninguno. Finalmente, la situación se resolvió y hubo que aceptar la visita, aunque con ciertas condiciones.

Al calor de estas disputas internas, los miembros de la Compañía en Filipinas generaron un número considerable de documentación en la que relataron las dificultades que pasaban en el ejercicio de sus funciones. Una de las quejas que se repitió a lo largo de los casi doscientos años de permanencia en el archipiélago fue la escasez de efectivos, que impedía llevar a cabo una evangelización tan completa como sería deseable. Sin embargo, siempre se prefirió la calidad a la cantidad. Los jesuitas preferían andar escasos de personal antes que tener individuos débiles que no pudieran soportar los rigores de la misión filipina, aunque en ocasiones se tuvo la impresión de que el archipiélago era un lugar donde iban los sujetos que no querían en otros lugares, especialmente México. En este sentido, se generó un discurso – que cristalizó en las crónicas oficiales– sobre cómo debía ser el misionero perfecto en Filipinas. Pese a que era evidente que en la realidad nadie podría alcanzar todo el conjunto de virtudes que se pedía, la exposición de este modelo debía servir para que los operarios tuvieran una guía de comportamiento. Así, a diferencia de otros lugares de misión, el modelo que se generó en el archipiélago filipino no estuvo basado en el mártir, sino en el individuo que trabajaba infatigablemente para extender el Evangelio, sin escatimar esfuerzos y siendo sufridor de las miserias cotidianas, que eran diversas. Aunque se produjeron algunas muertes de operarios en su acción sobre los indígenas, –especialmente en la proyección de los misioneros sobre las islas Marianas a partir de la segunda mitad del Seiscientos–, el fenómeno martirial no tuvo el valor propagandístico para la Compañía que tuvieron las de los padres asesinados en el Japón. A diferencia de los martirios padecidos por los jesuitas en tierras

niponas, las muertes a manos de los indígenas no se amoldaban al patrón clásico demandado por las autoridades romanas para la elevación a los altares, como era el morir a manos de un tirano. Sin embargo, eso no quitaba que la misión estuviera marcada por una serie de dificultades.

En primer lugar, los propios indígenas eran un obstáculo para su propia evangelización. Su hábitat disperso hacía que su evangelización fuera difícil, pues no estaban continuamente en contacto con el misionero. Esta circunstancia se intentó paliar desde todas las instancias coloniales, pero el rechazo a los encomenderos y el miedo a los ataques de los esclavistas musulmanes retrasaron la formación de núcleos de población estable. Por otro lado, el medio natural en el que se movían evangelizadores y evangelizados también suponía un problema. El clima extremo y la insularidad del territorio obligaba a los misioneros a plantear una estrategia misional específica. El primer elemento minaba las fuerzas de los jesuitas en breve espacio de tiempo, por lo que había que saber dosificarse. En cuanto a lo segundo, los misioneros debían estar permanentemente en movimiento, por lo que estaban expuestos a los peligros que implicaba la navegación, que era descrita por algunos como un auténtico calvario, donde los problemas que se sufrían en tierra se agravaban, en incluso momentos que allí eran de descanso (dormir, comer, pasear) significaban un suplicio estando embarcados. Por si estas dificultades no fueran suficientes, los misioneros se encontraban en peligro de muerte o cautiverio constante. La proximidad de las Bisayas con el territorio musulmán de Mindanao y Joló hacía que las poblaciones administradas por los jesuitas fueran el objetivo de numerosas expediciones de saqueo, que tenían por objetivo hacer esclavos.

Frente a esta dura realidad, las crónicas oficiales de la Provincia de Filipinas se esforzaron en presentar una imagen mucho más benévola de la situación de sus misioneros en el archipiélago. Estas obras se inscribían dentro de una dinámica general en el seno de la Compañía de Jesús desde casi sus orígenes, que siempre trató de construir su propia memoria histórica. El propio fundador ordenó a los miembros del Instituto que periódicamente enviaran a Roma relaciones con las noticias del desarrollo de su actividad. Pese a algunas directrices posteriores, se puede considerar que fue en tiempos del general Claudio Acquaviva (1581-1615) cuando se impulsó una auténtica historia oficial de la Compañía, siguiendo la línea marcada por sus antecesores. En una carta dirigida en 1598 a todos los provinciales de la Orden, ordenaba que se enviaran a Roma relatos históricos de los colegios y residencias jesuitas repartidos por todo el mundo, incluyendo informaciones sobre su fundación y desarrollo, la recepción entre los lugareños, los éxitos de la evangelización y los

contratiempos sufridos, y las vidas virtuosas de los obreros del Instituto. Así, las historias locales debían contribuir a escribir los relatos provinciales, que a su vez debían formar parte de una historia general de la Compañía, en un proceso piramidal de acumulación de información que debía crear una identidad colectiva y debía servir de engarce entre los jesuitas de distintas generaciones. En este sentido, la responsabilidad de su redacción recayó habitualmente sobre personajes de una gran cultura y de una profunda experiencia institucional de sus provincias, que fueron designados como sus cronistas oficiales.

En Filipinas esta tarea fue encomendada a los padres Pedro Chirino, Francisco Colín y Pedro Murillo Velarde. Sus obras constituyen una historia completa de la Compañía de Jesús en el archipiélago filipino desde la fundación de la misión en 1581 hasta 1716. Pese a su unidad temática y su continuidad cronológica, lo cierto es que cada uno de los autores imprimió un sello distintivo a su crónica, en función de las necesidades de la Compañía en el momento de su redacción.

El padre Pedro Chirino fue el primero en poner por escrito la trayectoria de los jesuitas en Filipinas. En 1604, estando en Roma como procurador de la viceprovincia, recibió el encargo por parte del general Acquaviva de escribir una breve historia de los progresos que los hijos de san Ignacio habían hecho desde su llegada a Filipinas hasta entonces, un periodo de poco más de dos décadas. Como las informaciones sobre tan remotas tierras eran muy escasas en Europa, el padre Chirino proyectó una obra muy centrada en dar a conocer el territorio y sus habitantes, de manera que además de una crónica religiosa era un pequeño tratado de antropología. En este sentido, la *Relación de las islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los padres de la Compañía de Jesús* seguía la senda iniciada por el padre José de Acosta con su *Historia Natural y Moral de las Indias* (1590). Por otro lado, la obra tenía una clara intención además de la ya mencionada, que era fomentar las vocaciones para la misión Filipina, tan necesitada siempre de sujetos. Pero esta no fue la única crónica que escribió el padre Chirino, ya que a su muerte en 1635 dejó un voluminoso manuscrito titulado *Primera Parte de la Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús*, que era una ampliación temática y cronológica de su obra anterior.

Pese a no ser publicada, la *Historia* tuvo una importancia capital, ya que sirvió de inspiración para el segundo cronista, el padre Francisco Colín. En su *Labor Evangélica* de 1663 aprovechó la mayoría de lo que había escrito el padre Chirino, aunque amplió el marco temporal abarcado y aportó algunos novedades. Además de las cuestiones antropológicas que ya había tratado su predecesor, intentó indagar en el origen de las islas y sus habitantes, teorizando al respecto y demostrando unos considerables conocimientos científicos. Por otro

lado, prestó una mayor atención a los acontecimientos políticos, que marcaban el ritmo de la evangelización de las islas por parte de los jesuitas. Pero la mayor diferencia entre ambas obras era su tono. La obra de Colín tenía un carácter más oficial, y respondía mejor al modelo de crónica como expresión colectiva de la historia de la Compañía. Esto se debía, en parte, a la razón por la cual fue escrita: Felipe IV había pedido en alguna ocasión tener noticias de la labor evangélica llevada a cabo por los jesuitas en el archipiélago filipino. En este sentido, incluía un mayor número de menologios en los que se daba una imagen determinada de lo que debía ser un misionero jesuita en Filipinas. Por otro lado, era una obra menos erudita, en la que no se recurría tanto a las citas de autores clásicos, por lo que resultaba de lectura más fluida.

El tercero de los cronistas oficiales jesuitas fue el padre Pedro Murillo Velarde, ya en el siglo XVIII. Más de ochenta años después de la publicación de la *Labor Evangélica*, retomó la historia oficial de la Compañía en Filipinas. Pese a ser una continuación directa, que extendía el marco temporal hasta 1716, presentaba notables diferencias con las obras de sus predecesores. Aquéllas no eran solamente crónicas religiosas, sino auténticas historias naturales y morales. Sin embargo, la obra de Murillo Velarde no trataba estos temas de manera específica. Las posibles razones de esta ausencia eran dos: que el autor considerara que los padres Chirino y Colín habían tratado el tema de forma suficiente, o que al haber escrito él mismo sobre estas cuestiones en su *Geographia Histórica* considerara que había cubierto con creces este aspecto, aunque fuera en una obra no religiosa. Por otro lado, Murillo Velarde exponía la historia de las misiones jesuíticas como tema central de su crónica, relacionada a su vez con la historia política del archipiélago. Pero la diferencia más importante con las obras anteriores era la intención con la que se había escrito. La *Relación*, la *Historia* y la *Labor Evangélica* habían pretendido fomentar vocaciones y exponer lo que las Filipinas tenían de atrayente para los misioneros europeos. Sin embargo, la *Segunda Parte de la Historia* fue escrita en el momento de mayor esplendor de la Compañía en Filipinas, por lo que no necesitaba justificarse. Así, la narración era una exposición de los logros de los jesuitas, trufada de una gran cantidad de elogios de individuos, tanto de miembros de la orden como de personas afines y benefactoras de la misma, que convertían la crónica en un escaparate de los que la Orden había conseguido en el archipiélago.

Además de estos tres cronistas oficiales, otros dos autores jesuitas participaron en el proceso de construcción de la propia imagen de la Compañía en Filipinas, a través de dos crónicas parciales. El padre Francisco Combés escribió una *Historia de Mindanao y Joló* en 1667 en respuesta a la decisión del gobernador Manrique de Lara de abandonar los presidios

de la zona sur del archipiélago que contenían los ataques de los musulmanes. En este sentido, la obra tenía una marcada intencionalidad, pues su intención era defender la permanencia de los españoles en la zona, especialmente de los jesuitas, que habían fundado allí algunas misiones con mucho esfuerzo. Por ello, la versión ofrecida de Mindanao era idílica, una completa idealización. No obstante, pese a estas prevenciones, la obra aportaba numerosos datos antropológicos sobre los indígenas de la zona, por lo que su valor es apreciable.

Finalmente, el padre Francisco Ignacio Alcina escribió su particular relación sobre la *Historia de las Islas e Indios de Bisayas* (1668) donde pasó casi toda su vida misionando. Su obra, aunque inédita, fue importante, ya que trató con profundidad todo lo relativo a esa zona del archipiélago filipino que estuvo a cargo de la Compañía, desde la flora y la fauna hasta los indígenas, lo que convierte al texto en un documento antropológico y etnológico único.

Pero la creación de un discurso por parte de la Compañía no se limitó a la exposición interesada de su propia historia. Los jesuitas también legaron su particular visión de los pueblos con los que convivieron en las Filipinas. El archipiélago fue una frontera que puso en contacto un elevado número de realidades diferentes: indígenas, castellanos, portugueses, chinos, japoneses, musulmanes y protestantes holandeses e ingleses. Sin embargo, los misioneros ignacianos sólo prestaron especial atención a aquellos grupos que fueron objeto potencial de su evangelización: indígenas y chinos. En el primer caso, la imagen del nativo filipino estuvo mediatizada por una larga tradición de observación del “otro”, enriquecida por las experiencias americanas. Las imágenes del buen salvaje y del indio monstruoso se repitieron, y los misioneros tuvieron en muchas ocasiones una relación de amor-odio con sus feligreses. Por su parte, la imagen de Oriente contaba con una tradición consolidada, que había disparado la imaginación de numerosos viajeros y descubridores. Y es que el Extremo Oriente fue siempre una utopía, una meta a la cual se podía llegar desde Filipinas. Sin embargo, a la larga la imagen de los chinos, tan abundantes en el archipiélago, constató que aquella imagen idílica no era cierta, lo que generó un rechazo bastante amplio hacia los mismos.

Así pues, en nuestro trabajo hemos intentado contraponer la realidad y la representación de la labor misional de la Compañía de Jesús en Filipinas. El análisis de la documentación (cartas, catálogos, crónicas...) ha determinado los temas abordados, pues la abundancia de menciones a unos temas determinados demuestra el interés y la preocupación por unas cuestiones y no otras. En este sentido, las lagunas que el lector haya podido detectar en nuestra investigación se deben a la escasez de fuentes, o simplemente a que ciertas

cuestiones quedaban fuera del interés de la investigación, que ha sido en todo momento analizar la visión que los jesuitas de Filipinas tuvieron de su labor misional allí en relación con sus feligreses, a la vez que se contraponía una visión interna que destapaba los problemas existentes y que rebatían o confirmaban lo expresado por aquéllos.

En todo caso, estos escritos tuvieron un innegable valor cultural para los lectores europeos de la época. La asimilación de ambientes exóticos y nuevas categorías humanas producían su domesticación al universo mental de los europeos y hacía que su existencia fuese menos perturbadora. En este sentido, era una forma de apropiación cultural: se trataba de su conquista textual. Las crónicas de Pedro Chirino y de aquellos que le sucedieron contribuyeron de manera importante, adaptando la expresión de O’Gorman, a la “invención de Filipinas”.⁹¹²

Como en toda investigación, sin duda, y somos conscientes de ello, han quedado temas pendientes que requerirán de estudios en un futuro. Desde un buen principio no nos planteamos hacer una historia al uso de la primera presencia de los jesuitas en Filipinas en aquellos casi dos siglos que discurren entre 1581 y 1768, pues ya existían obras anteriores que la recogían en parte, aunque quizás con escaso aporte analítico. De manera muy tangencial nos hemos referido a las relaciones de los jesuitas con la pequeña república de los españoles en las islas (tanto a nivel civil como eclesiástico) a partir de las escasas noticias recogidas en la documentación consultada en archivos españoles e italianos. Por el contrario, hemos preferido centrarnos específicamente en la labor encomendada a los miembros de la Compañía en las islas tras la decisión que la Corona adoptó en 1594 de delimitar la zona de actuación evangelizadora de los jesuitas sobre los nativos filipinos. En este sentido, era para nosotros más valioso, y eso esperamos que haya sido nuestra contribución principal con este trabajo, abordar tanto la realidad (su expansión misional, los inconvenientes y dudas que ésta suscitó) como contrastarla con el discurso, ciertamente triunfalista, sobre la actividad misional desplegada por los ignacianos en aquel confín del imperio hispánico, y cuyo principal destinatario serían los lectores europeos. En este sentido, esperamos haber cumplido con nuestro cometido.

⁹¹² Edmundo O’Gorman, *La invención de América*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1958.

Bibliografía

«*El Archipiélago Filipino*». Colección de datos geográficos, estadísticos, cronológicos y científicos, relativos al mismo, entresacados de anteriores obras u obtenidos con la propia observación y estudio, por algunos Padres de la Misión de la Compañía de Jesús en estas Islas, 2 vols., Washington, Imprenta del Gobierno, 1900.

ABID MAJUL, Cesar, *Muslims in the Philippines*, University of the Philippines Press, 1999.

ABAD PÉREZ, Antolín, “Bibliografía misional hispánica en Filipinas”, *Missionalia Hispanica*, 33/97-99, 1976, pp. 279-286.

— “Una empresa de bibliografía hispano-filipinas y un hombre: Dr. Domingo Abella”, *Missionalia Hispanica*, 33/97-99, 1976, pp. 287-290.

— “Aportación americana a la evangelización de Filipinas”, *Archivo Ibero-Americano*, 46/181-184, 1986 (Ejemplar dedicado a: *Congreso Internacional sobre Los Franciscanos en el Nuevo Mundo* (1. 1985. La Rábida)), pp. 937-966.

ACOSTA, José de, *De Promulgando Evangelio apud barbaros sive de Procuranda Indorum Salute*, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1954.

— *Historia Natural y Moral de las Indias*, ed. de José Alcina Franch, Madrid, Historia 16, 1987.

— *Historia Natural y Moral de las Indias*, Estudio de Antonio Quilis, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica-Agencia Española de Cooperación Internacional, 1998.

ACOSTA RODRÍGUEZ, Antonio, “Los doctrineros y la extirpación de la religión indígena en el arzobispado de Lima, 1600-1620”, *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 19, 1982, pp. 69-112.

— “La extirpación de las idolatrías en el Perú. Origen y desarrollo de las campañas. A propósito de «Cultura andina y represión», de Pierre Duviols”, *Revista Andina*, 5, 1987, pp. 171-195

ALABRÚS, Rosa Maria, "Misiones en Japón. Las órdenes religiosas ante los martirios en los siglos XVI y XVII", en ALABRÚS, Rosa Maria (ed.), *La vida cotidiana y la sociabilidad de los dominicos*, Sant Cugat del Vallès (Barcelona), Arpegio, 2013, pp. 237-261.

ALCALÁ, Luisa Elena, *Fundaciones jesuíticas en Iberoamérica*, Madrid, El Viso, 2003.

- "Retablos, imágenes y fiestas. La construcción de una identidad visual jesuítica en la ciudad de México", en RENOUX-CARON, Pauline y VINCENT-CASSY, Cécile (dirs.), *Les jésuites et la Monarchie Catholique (1565-1615)*, París, Le Manuscrit, 2012, pp. 167-194.

ALBAREDA, Joaquim, *La Guerra de Sucesión de España (1700-1714)*, Barcelona, Crítica, 2010.

ALCINA, Francisco Ignacio, *Historia de las islas e indios Visayas, 1668*. Edición facsímil preparada por M^a Luisa MARTÍN MERÁS y M^a Dolores HIGUERAS, Madrid, Museo Naval, 1974.

- *Historia natural de las Islas Bisayas del Padre Alzina*, ed. de Victoria Yepes, Madrid, CSIC, 1996.
- *Historia sobrenatural de las Islas Bisayas: segunda parte de la Historia de las islas e indios bisayas, del padre Alzina, Manila: 1668-1670*, ed. de Victoria Yepes, Madrid, CSIC, 1998.

ALDEA, Quintín (ed.), *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, CSIC, 1987.

ALEGRE, Francisco Javier, *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva-España*, México, 1841; Roma, Bibliotheca Institutii Historici S.I., Vols. I-IV, 1956-1960.

ALONSO ÁLVAREZ, Luis, "El modelo colonial en los primeros siglos. producción agraria e intermediación comercial: azar y necesidad en la especialización de Manila como entrépot entre Asia y América, 1565-1593", en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M^a Dolores (Ed.), *Las relaciones entre España y Filipinas, siglos XVI-XX*, Madrid-Barcelona, Casa Asia - CSIC, 2002, pp. 37-48.

- “La política de Legazpi y su proyección: la formación del proyecto español en las islas Filipinas, 1565-1593”, en CABRERO, Leoncio (ed.), *España y el Pacífico. Legazpi*, Vol. 1, Madrid, Sociedad Española de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 437-464.
- *El costo del imperio asiático: la formación colonial de las islas Filipinas bajo dominio español, 1565-1800*, San Juan de Michoacán-A Coruña, Instituto Mora-Universidade da Coruña, 2009.
- “La Administración española en las islas Filipinas, 1565-1816: Algunas notas explicativas acerca de su prolongada duración”, en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, María Dolores (ed.), *Repensar Filipinas: Política, identidad y religión en la construcción de la nación Filipina*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2009, pp. 79-117.

ALVA RODRÍGUEZ, Inmaculada, *Vida municipal en Manila: siglos XVI-XVII*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1997.

ÁLVAREZ DE TOLEDO, Cayetana, *Juan de Palafox: obispo y virrey*, Madrid, Marcial Pons, 2011.

ÁLVAREZ LÓPEZ, Enrique, “La Filosofía Natural en el Padre José de Acosta”, *Revista de Indias*, IV, 1943, pp. 305-322.

AMODIO, Emanuele, *Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América*, Quito, ABYA-YALA, 1993.

ARCILLA SOLERO, José, “The Jesuits in the Philippines: The First Five Years, 1581-1586”, *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 38, 1982, pp. 202-210.

- *An Introduction to Philippine History*, Quezon City, Ateneo University Press, 1998.
- “Jesuit historians of the Philippines”, *Philippine Studies*, 44/3, 1996, pp. 374-391.
- “Los cronistas jesuitas de Filipinas”, en CABRERO, Leoncio (coord.), *España y el Pacífico: Legazpi*, Vol. 2, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 377-398.

ARENAS, Manuel, *Compendio de las Américas e Islas Filipinas, manuscrito conservado en el Archivo Histórico de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús (A.H.S.I.P.T.), sig. M-349.*

ARGENSOLA, Bartolomé Leonardo de, *Conquista de las Islas Malucas*, Madrid, Miraguano-Polifemo; Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2009.

ARMAS, Fernando de, “La pervivencia de las idolatrías y las visitas para extirparlas”, *Boletín del Instituto Riva-Agüero*, 7, 1966-68, pp. 7-28.

ARRIAGA, Pablo José, *Extirpación de las idolatrías del Pirú, dirigido al Rey N.S. en Su Real Consejo de Indias*, Lima 1621.

ARTECHE, José de, *Urdaneta, el dominador de los espacios del Océano Pacífico*, Madrid, Espasa-Calpe, 1943.

— *Legazpi: historia de la conquista de Filipinas*, Zarauz, Icharopena, 1947.

ARZUBIALDE, Santiago, CORELLA, Jesús y GARCÍA LOMAS, José M^a (eds), *Constituciones de la Compañía de Jesús, Introducción y notas para su lectura*, Santander-Bilbao, Sal Terrae, 1993.

ASPURZ, Lázaro de, “La idea misional fuera de la Península Ibérica en los siglos XVI y XVII”, *Missionalia Hispanica*, 1/3, 1944, pp. 495-515.

— “Magnitud del esfuerzo misionero de España”, *Missionalia Hispanica*, 3/7, 1946, pp. 99-173.

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

BAILEY, Gauvin Alexander, *Art on the Jesuit Missions in Asia and Latin America, 1542-1773*, Buffalo, Toronto y Londres, University of Toronto Press, 1999.

BANGERT, William V., *Historia de la Compañía de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1981.

BARBAS Y DE ARAGÓN, Francisco de las, “La botánica en los conventos de Filipinas”, en *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, Tomo XLVII, 1949, pp. 235-248.

BARRANTES, Vicente, *Guerras piráticas de Filipinas contra mindanaos y joloanos*, Madrid, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1878.

BARRERA-OSORIO, Antonio, *Experiencing Nature. The Spanish American Empire and the Early Scientific Revolution*, Austin, Texas University Press, 2006.

BARRÓN SOTO, María Cristina E., *Urdaneta novohispano: la inserción del mundo hispano en Asia*, México, Universidad Iberoamericana, 2012.

BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, Bernabé, “La actividad educadora, directa e institucional: los colegios de jesuitas y la educación de la juventud”, en BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, Bernabé (coord.), *Historia de la Acción Educadora de la Iglesia en España*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1995, pp. 644-682.

BATAILLON, Marcel, *Los jesuitas en la España del siglo XVI*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2010.

BATLLORI, Miquel, “La Compañía de Jesús en las Filipinas: la aportación catalano-aragonesa”, en *Del descubrimiento a la Independencia*, Caracas, 1979, pp. 103-115.

BAYLE, Constantino, *Un siglo de cristiandad en el Japón*, Barcelona, Labor, 1935.

— “La comunión entre los indios americanos”, *Missionalia Hispanica*, 1/1-2, 1944, pp. 13-72.

— “Los clérigos y la extirpación de la idolatría entre los neófitos americanos”, *Missionalia Hispanica*, 3/7, 1946, pp. 53-98.

— “Las Misiones, defensa de las fronteras. Mainas”, *Missionalia Hispanica*, 8/24, 1951, pp. 417-503.

— “San Francisco Javier: el hombre y el Santo”, *Missionalia Hispanica*, 9/27, 1952 (Monográfico sobre San Francisco Javier), pp. 483-528.

BAZACO, Evergisto, *History of the Education in the Philippines: Spanish period, 1565-1898*, University of Santo Tomás Press, 1953.

Bellver Amaré, Fernando, *La creación de un mundo. Hispanoamérica*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2014.

BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente, *Domingo Báñez y las controversias sobre la gracia*, Salamanca, CSIC, 1968.

BENAVENTE "MOTOLINÍA", Toribio de, *Memoriales o Historia de las cosas de Nueva España y de los naturales de ella*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1971.

BERMEJO, Ildefonso Antonio, *Conflictos y tribulaciones de la Compañía de Jesús desde su fundación hasta nuestros días*, Madrid, A. Jubera, 1887.

BERNAD, Miguel A., *The Christianization of the Philippines: Problems and Perspectives*, Manila, The Filipiniana Book Guild, 1972.

BERNAL, Rafael, *México en Filipinas. Estudio de una transculturación*, México, UNAM, 1965.

BERNAL RODRÍGUEZ, Antonio Miguel, "La Carrera del Pacífico: Filipinas en el sistema colonial de la Carrera de Indias", en CABRERO, Leoncio (coord.), *España y el Pacífico: Legazpi*, Vol. 1, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 485-526.

BETHELL, Leslie (ed.), *Historia de América Latina. Vol. 2. América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII*, Barcelona, Crítica, 2003.

BETRÁN MOYA, José Luis, "Los ingredientes del éxito. La palabra y la imagen", *La Aventura de la Historia*, 114, 2008.

— "Unus non sufficit orbis: la literatura misional del Nuevo Mundo", *Historia Social*, 65, 2009, pp. 167-185.

- (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Madrid, Sílex, 2010.
- “¿La ilustre Compañía? Memoria y hagiografía a través de las vidas jesuitas de los padres Juan Eusebio Nieremberg y Alonso de Andrade (1643-1667)”, *Hispania*, 74/248, 2014, pp. 715-748.

BITTERLI, Urs, *Los “Salvajes” y los “civilizados”: el encuentro de Europa y Ultramar*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1982.

BLAIR, Emma Helen y ROBERTSON, James Alexander, *The Philippine Islands, 1493-1898*, 55 Vols., Cleveland, Ohio, The Arthur H. Clark Company, 1903-1908.

BLUMENTRITT, Ferdinand, *Filipinas. Ataques de los holandeses en los siglos XVI, XVII y XVIII. Bosquejo histórico*, Madrid, Imprenta de Fortanet, 1882.

BORAO, José Eugenio, *La colonia de japoneses en Manila en el marco de las relaciones de Filipinas y Japón en los siglos XVI y XVII*, Cuadernos CANELA, 17, 2005, pp. 25-53.

BORGES, Pedro (dir.), *La Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, 2 vols. (I - Aspectos territoriales, II - Aspectos Regionales), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.

BORGES, Pedro, “El sentido trascendente del descubrimiento y conversión de Indias”, *Missionalia Hispanica*, 13/37, 1956, pp. 141-177.

- “La extirpación de la idolatría en Indias como método misional (siglo XVI)”, *Missionalia Hispanica*, 14/41, 1957, pp. 193-270.
- “Una nueva Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas”, *Anuario de historia de la Iglesia*, 2, 1993, pp. 275-279.

BORRÀS I FELIU, Antoni, “Escriptors jesuïtes catalans a les Filipines. Esbós d’una Bibliografia (1581-1902)”, *Analecta Sacra Tarraconensia*, 66, 1993, pp. 11-30.

BOUZA ÁLVAREZ, Fernando, *Corre manuscrito. Una historia cultural del Siglo de Oro*, Marcial Pons, Madrid, 2001

BOXER, Charles R., "Some aspects of Spanish historical writing on the Philippines", en HALL, D.G.E. (ed.), *Historians of South East Asia*, Londres, Oxford University Press, 1961, pp. 200-212.

- "Three unpublished Jesuit letters on the Philippine and Mariana missions, 1681-1689", *Philippine Studies*, 10, 1962, pp. 434-442.
- *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1978.
- *The Christian Century in Japan, 1549-1650*, Lisboa, Carcanet, 1993.
- "The Problem of the Native Clergy in the Portuguese and Spanish Empires from the Sixteenth to the Eighteenth Centuries", en CUMMINS, James S. (ed.), *Christianity and Missions, 1450-1800*, Aldershot, Ashgate, 1998, pp. 175-195.

BRAVO LIRA, Bernardino, "'Hispaniarum et Indiarum Rex". Monarquía múltiple y articulación estatal de Hispanoamérica y Filipinas. Contrastes entre formas estatales de expansión europea y las formas imperiales y coloniales", en *XI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano: Buenos Aires, 4 al 9 de septiembre de 1995: actas y estudios*, Vol. 2, 1997, pp. 407-460.

BRODRICK, James, *Origen y evolución de los jesuitas*, 2 vols. (I. El Origen, II. La evolución), Madrid, Pegaso, 1953.

- *San Ignacio de Loyola: años de peregrinación*, Madrid, Espasa-Calpe, 1956.
- *San Francisco Javier (1506-1552)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1960.

BROGGIO, Paolo, *Evangelizzare il mondo. Le missioni della Compagnia di Gesù tra Europa e America (secoli XVI-XVII)*, Roma, Carocci, 2004.

BROU, Alexandre, *Saint François Xavier*, 2 vols., París, Beauchesne, 1912.

BRUNAL-PERRY, Omara, "Las islas Marianas enclave estratégico en el comercio entre México y Filipinas", en Leoncio Cabrero (ed.), *España y el Pacífico. Legazpi, Tomo I*, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 543-555.

BUCHHOLT, Helmut, "La minoría étnica de los chinos en las Filipinas", *Estudios geográficos*, 56/220, 1995, pp. 477-496.

BURGALETA, Claudio M., *José de Acosta, S.J. (1540-1600). His Life and Thought*, Chicago, Loyola Press, 1999.

BURKE, Peter, *El Renacimiento*, Barcelona, Crítica, 1999.

- *Historia social del conocimiento: De Gutenberg a Diderot*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2002.
- *El Renacimiento europeo. Centros y periferias*, Barcelona, Crítica, 2005.
- *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2008
- *Hibridismo cultural*, Madrid, Akal, 2010.

BURRIEZA, Javier, *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto. Trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América moderna*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2007.

- “La estrategia y ministerio educativo en la antigua Compañía de Jesús (siglos XVI-XVIII)”, en BETRÁN MOYA, José Luis (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Madrid, Sílex, 2010, pp. 179-218.

BURRUS, Ernest J., “A Diary of Exiled Philippine Jesuits (1769-1770)”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 40/XX, 1951, pp. 269-299.

- *The Writings of Alonso de la Vera Cruz.*, editados y traducidos al inglés por Ernest J. Burrus, S. J., 5 vols, Roma-St. Louis, Jesuit Historical Institute-St. Louis University, 1968-1972.

BUTZER, Karl W., “From Columbus to Acosta: Science, Geography, and the New World”, *Annals of the Association of American Geographers*, 82/3, 1992 (*The Americas before and after 1492: Current Geographical Research*), pp. 543-565.

BUZETA, Manuel y BRAVO, Francisco, *Diccionario Geográfico, Estadístico e Histórico de las Islas Filipinas*, 2 vols., Madrid, Imprenta de D. José C. de la Peña, 1850.

CABRERO, Leoncio, “Miguel López de Legazpi: la conquista de las islas Filipinas”, *Historia* 16, Nº 52, 1980, pp. 56-62.

- *Andrés de Urdaneta*, Madrid, Quorum, 1987.

- “Los estudios universitarios en España sobre Filipinas: una visión general”, en SOLANO PÉREZ-LILA, Francisco de Paula, RODAO GARCÍA, Florentino y TOGORES SÁNCHEZ, Luis Eugenio (coords.), *El Extremo Oriente Ibérico: investigaciones históricas, metodología y estado de la cuestión*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1989, pp. 655-661.
- (coord.), *Historia general de Filipinas*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 2000.
- “Gobernadores de las Islas Filipinas: 1565-1899”, en CABRERO, Leoncio (coord.), *Historia general de Filipinas*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 2000, pp. 493-510.
- “El padre Juan J. Delgado, creador de la etnohistoria y etnobotánica en Filipinas”, *Revista española de antropología americana*, 1, 2003 (Ejemplar dedicado a: *En memoria de José Alcina Franch*), pp. 387-398.
- (coord.), *España y el Pacífico: Legazpi*, 2 vols., Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004.

CABRERO, Leoncio; LUQUE TALAVÁN, Miguel y PALANCO AGUADO, Fernando (coordinación y dirección), *Diccionario histórico, geográfico y cultural de Filipinas y el Pacífico*, 3 tomos, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo-Fundación Carolina, 2008.

CALVO POYATO, José, *La Guerra de Sucesión*, Madrid, Anaya, Biblioteca Básica de Historia. Monografías, 2009.

CAMERON FORBES, William, *The Philippine Islands*, Nueva York, 1928.

CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier, “Las órdenes mendicantes en Filipinas: agustinos, franciscanos, dominicos y recoletos”, en CABRERO, Leoncio (coord.), *España y el Pacífico: Legazpi*, Vol. 2, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 251-284.

CANNON, Thomas, B., “History of the Jesuits in the Philippines. A brief sketch (1546-1898)”, *Woodstock Letters*, 65, 1936, pp. 333-355; 66, 1937, pp. 115-127, 228-249, 364-386; 67, 1938, pp. 28-47, 141-162.

CANNY, Nicholas y PAGDEN, Anthony (eds.), *Colonial identity in the Atlantic World, 1500-1800*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 1987.

CANO, Glòria, “Blair and Robertson’s *The Philippine Islands, 1493-1898*: Scholarship or Imperialist Propaganda?”, *Philippine Studies*, 56/1, 2008, pp. 3-46.

— “Evidence for the deliberate distortion of the Spanish Philippine colonial historical record in *The Philippine Islands 1493–1898*”, *Journal of Southeast Asian Studies*, 39/1, 2008, pp.1–30.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, “Iberian Science in the Renaissance: Ignored How Much Longer?”, *Perspectives on Science*, 12/1, 2004, pp. 1-39.

— *Católicos y puritanos en la colonización de América*, Madrid, Marcial Pons, 2008.

CARROCERA, Buenaventura de, “Ideas misionológicas de San Francisco Javier”, *Missionalia Hispanica*, 9/27, 1952 (Monográfico sobre San Francisco Javier), pp. 643-675.

CARY-ELWES, Columba, *China and the cross: studies in missionary history*, Londres, Longmans, 1957.

CASERO MARTÍN-NIETO, Martiniano, “Hospitales franciscanos en Filipinas durante la dominación española (1578-1898)”, en PELÁEZ DEL ROSAL, Manuel (coord.), *El franciscanismo en Andalucía: Conferencias del IX Curso de Verano “Los capuchinos y la divina pastora” (Priego de Córdoba, 28 de julio a 1 de agosto de 2003)*, 2004, pp. 195-204.

CASERO NIETO, Juan Antonio, “Los hospitales en Manila durante la colonización española”, *Missionalia Hispanica*, 40/118, 1983, pp. 217-258.

CASTAÑEDA, Paulino, “Las bulas alejandrinas y la extensión del poder indirecto”, *Missionalia Hispanica*, 28/83, 1971, pp. 215-248.

Giuseppe Castellani, “La vocazione alla Compagnia di Gesù del P. Antonio Possevino da una relazione inedita del medesimo”, *Archivum Historicum S.I.*, 14, 1945, pp. 102-124.

CASTRO RAMÍREZ, José Eduardo, *Palafox, su pontificado en Puebla, 1640-1649*, Puebla de los Ángeles, Secretaría de Cultura del Gobierno del Estado de Puebla, 2000.

CASTRO SEOANE, José, “Vestuario, cama y entretenimiento, pagado por la Casa de Contratación de Sevilla a los misioneros que pasaron en el siglo XVI a Indias y Filipinas”, *Missionalia Hispanica*, 9/26, 1952, pp. 365-386.

- “Aviamiento y Catálogo de las misiones que en el siglo XVI pasaron de España a Indias y Filipinas según los libros de contratación”, *Missionalia Hispanica*, 13/37, 1956, pp. 83-140; 14/42, 1957, pp. 105-173 y 385-480; 16/1959, pp. 129-211; 18/49, 1960, pp. 5-80; 18/52, 1961, pp. 67-153; 19/55, 1962, pp. 35-101; 20/60, 1963, pp. 257-318.

CAULÍN MARTÍNEZ, Antonio, “Wenceslao E. Retana y la Historia de Filipinas”, *Espacio, Tiempo y Forma (Serie V, Historia Contemporánea)*, 6, 1993, pp. 419-440.

- “Retana y la bibliografía filipina 1800-1872: El *Aparato bibliográfico* como fuente para la historia de Filipinas (1ª parte: fuentes generales)”, *Revista Española del Pacífico*, 4, 1994, pp. 85-104.
- “Retana y la bibliografía filipina 1800-1872: El *Aparato bibliográfico* como fuente para la historia de Filipinas (2ª parte: fuentes específicas)”, *Revista Española del Pacífico*, 6, 1996, pp. 187-210.

CENTENERO DE ARCE, Domingo y TERRASA LOZANO, Antonio, “El sudeste asiático en las políticas de la Monarquía Católica. Conflictos luso-castellanos entre 1580-1621”, *Anais de História de Além Mar*, IX, 2008, p. 289-302.

CERECEDA, Feliciano, “Episodio inquisitorial de San Francisco de Borja”, *Razón y Fe*, 142, 1950, pp. 174-191; 143, 1951, pp. 277-291.

— *Diego Laínez en la Europa religiosa de su tiempo, 1525-1565*, Madrid 1946.

CERVANTES, Fernando, *El Diablo en el nuevo mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Barcelona, Herder, 1996.

CERVERA JIMÉNEZ, José Antonio, “Misioneros en Filipinas y su relación con la ciencia en China: Fray Juan Cobo y su libro *Shi Lu*”, *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, 20/39, 1997, pp. 491-506.

— “Los agustinos y el Galeón de Manila”, *Revista de humanidades: Tecnológico de Monterrey*, 15, 2003, pp. 131-162.

— “Relaciones entre España y China a través de Filipinas: Fray Juan Cobo y su aportación a la astronomía en el Extremo Oriente”, en AUSEJO MARTÍNEZ, Elena y CARMEN BELTRÁN, María (coords.), *La enseñanza de las ciencias: una perspectiva histórica*, Vol. 1, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2000, pp. 117-130.

CH'EN Ching-Ho, *The Chinese Community in the sixteenth century Philippines*, Tokyo, The Centre for East Asian Cultural Studies, 1968.

CHAN, Albert, “Chinese-Philippine Relations in the Late Sixteenth Century and to 1603”, *Philippine Studies*, 26, 1978, pp. 51-82.

CHAPPLE, Christopher (ed.), *The Jesuit Tradition in Education and Missions. A 450-Year Perspective*, Scranton, University of Scranton Press, 1993.

CHARTIER, Roger, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 1992.

— “Historia, lenguaje, percepción. De la historia social de la cultura a la historia cultural de lo social”, *Historia Social*, 17, 1993, pp. 97-113.

CHARTIER, Roger y FEROS, Antonio (coords.), *Europa, América y el mundo. Tiempos históricos*, Madrid, Marcial Pons, 2006.

CHAUNU, Pierre, *Las Filipinas y el Pacífico de los Ibéricos (siglos XVI, XVII y XVIII)*, México, Ed. Instituto Mexicano de Comercio Exterior, 1967.

— *La expansión europea: siglos XIII al XV*, Barcelona, Labor, 1972.

CHÉDOZEAU, Bernard, “Les jesuitas et l’histoire au XVII siècle”, *Littératures classiques*, 30, 1977, pp. 9-20.

CHINCHILLA, Perla y ROMANO, Antonella (coords.), *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*, México, D.F., Universidad Iberoamericana, 2008.

CHIRINO, Pedro, *Relación de las islas Filipinas y de lo que han trabajado en ellas los PP. de la Compañía de Jesús*, Roma, Esteban Paulino, 1604.

- *Relación de las islas Filipinas y de lo que han trabajado en ellas los PP. de la Compañía de Jesús*, Manila, Imprenta de D. Esteban Balbás, 1890.
- *Relación de las islas Filipinas y de lo que han trabajado en ellas los PP. de la Compañía de Jesús*, Manila, Edición bilingüe (español-inglés) de Ramón Echevarría, 1969.
- *Història de la Província de Filipines de la Companyia de Jesús, 1581-1606*; prólogo de Miquel Batllori, transcripción de Jaume Górriz, Barcelona, Ed. Pòrtic, 2000.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre, *El barro de Cristo: entre la Corona y el Evangelio en el Perú virreinal. 1568-1580*, Bellaterra, Servei de Publicacions de la UAB, 2000.

- “Historias naturales y colonialismo: Gonzalo Fernández de Oviedo y José de Acosta”, *Illes i Imperis*, 8, 2006, pp. 45-67.
- “Bígamos transoceánicos: reconciliación y abuso y perversión de la "santidad" del matrimonio en las Islas Marianas, siglo XVIII”, *Colonial Latin American Historical Review (CLAHR)*, 16/2, 2007, pp. 117-155.
- *En compañía de ángeles: vida del extático y fervoroso padre Juan de Alloza, SJ (1597-1666)*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2007.
- “La destrucción de Nínive: temblores, políticas de santidad y la Compañía de Jesús (1687-1692)”, *Boletín americanista*, 58, 2008, pp. 149-169
- “‘Era sanctorum’: la beatificación inconclusa del padre Diego Martínez, SJ (1627-1634)”, *Hispania sacra*, 61/123, 2009, pp. 191-225.
- “Colonialismo y santidad en las islas Marianas: los soldados de Gedeón (1676-1696)”, *Hispania*, LXX/234, 2010, pp. 17-44.
- “Colonialismo y santidad en las islas Marianas: la sangre de los mártires (1668-1676)”, *Hispania Sacra*, 62/128, 2011, pp. 707-745.
- “El Fénix de las islas Marianas (1747)”, *Revista de Indias*, LXX/250, 2011, pp. 779-808.

- “Martirio y santidad en las Islas Marianas (1668-1676)”, en IZQUIERDO BENITO, Ricardo y MARTÍNEZ GIL, Fernando (coords.), *Religión y heterodoxias en el mundo hispánico: siglos XIV-XVIII*, Madrid, Sílex, 2011, pp. 281-298
- “‘La historia’ inacabada de las Islas Marianas (Ca. 1690) del padre Luis de Morales (1641-1716)”, en MARTÍNEZ MILLÁN, José, PIZARRO LLORENTE, Henar y JIMÉNEZ PABLO, Esther (coords.), *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII), Vol. III*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2012, pp. 1449-1470.
- “Los conflictos jurisdiccionales entre los arzobispos de Manila y los jesuitas por las doctrinas de indios (siglos XVI-XVIII)”, *Boletín americanista*, 67, 2013, pp. 105-124.
- “Pasquines, libelos y corrupción en las Filipinas: los conflictos jurisdiccionales entre el arzobispo de Manila, fray Felipe Pardo y la Compañía de Jesús, 1677-1689”, *Colonial Latin American Historical Review (CLAHR)*, 1/2, 2013, pp. 113-145.
- “El contexto de producción de la primera historia de las Islas Marianas (París, 1700)”, en FORNIÉS CASALS, José Francisco y NUMHAUSER, Paulina (eds.), *Escrituras silenciadas: paisaje como historiografía*, Universidad de Alcalá de Henares, 2013, pp. 459-475.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre y HAMPE MARTÍNEZ; Teodoro (coords.), *Escritura, imaginación política y la Compañía de Jesús en América Latina (Siglos XVI-XVIII)*, Bellaterra, 2011.

Colección del Real Decreto de 27 de febrero de 1767 para la egecución del Estrañamiento de los Regulares de la Compañía, cometido por S.M. al Excmo. Señor Conde de Aranda, como Presidente del Consejo: de las Instrucciones, y Órdenes sucesivas dadas por S.E. en el cumplimiento y de la Real Pragmática Sanción de 2 de abril, en fuerza de Ley, para su observancia, Madrid, Imprenta Real, 1767.

COLÍN, Francisco, *Labor Evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Comp. de Jesús. Fundación y progresos de su provincia en las Islas Filipinas. Historiados por el Padre Francisco Colín, Provincial de la misma Compañía, Calificador del Santo Oficio y su comisario en la Gobernación de Samboanga y su distrito. Parte primera sacada de los manuscritos del Padre Pedro Chirino, el primero de la Compañía que pasó de los Reynos de*

España a estas Islas por orden y a costa de la Catholica y Real Magestad. Con privilegio. Madrid, José Fernández de Buendía, 1663.

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

COMBÉS, Francisco, *Historia de Mindanao y Joló, y sus Adyacentes. Progressos de la religión y armas católicas*, Madrid, Fernández de Buendía, 1667.

— *Historia de Mindanao y Joló*, Edición de W. E. Retana y Pablo Pastells, Madrid, Viuda de M. Minuesa de los Ríos, 1897.

CORSI, Elisabetta (coord.), *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, D.F., El Colegio de México, 2008.

CORTÉS Y MENDOZA, Rosario, “Estado de las documentaciones españolas en el Archivo Nacional de Filipinas”, en SOLANO PÉREZ-LILA, Francisco de Paula, RODAO GARCÍA, Florentino y TOGORES SÁNCHEZ, Luis Eugenio (coords.), *El Extremo Oriente Ibérico: investigaciones históricas, metodología y estado de la cuestión*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1989, pp. 141-148.

CORTESAO, Jaime, “Do sigilo nacional sobre os descobrimentos. Cronicas desaparecidas, mutiladas e falseadas. Aguns dos feitos que se calaram”, *Lusitania*, 1, 1924, pp. 45-81.

— *A política de sigilo nos descobrimentos*, Lisboa, Imprensa Nacional, Casa da Moeda, 1960.

CRAIG, Austin y BENÍTEZ, Conrado, *Philippine Progress Prior to 1898*, Manila, 1916.

CROS, Joseph Marie, *Saint Francis de Xavier. Sa vie et ses lettres*, Toulouse, Privat, 1900.

CROSBY, Alfred W., *La medida de la realidad. La cuantificación y la sociedad occidental, 1250-1600*, Barcelona, Crítica, 1998.

CULLUM, Leo A., “Georg Joseph Kamel: Philippine Botanist, Physician, Pharmacist”, *Philippine Studies*, 4/2, 1956, pp. 319-339.

CUMMINS, James S., “Two Missionary Methods in China: Mendicants and Jesuits”, *Archivo Ibero-Americano*, 38, 1978, pp. 33-40.

CUNNINGHAM, Charles H., “The Ecclesiastical Influence in the Philippines (1565-1850)”, *The American Journal of Theology*, 22/2, 1998, pp. 161-186.

CUSHNER, Nicholas P., “Early Jesuit Missionary methods in the Philippines”, *Américas*, 15, 1959, pp. 361-379.

— “Jesuit Reductions in the Philippines and Paraguay”, *Woodstock Letters*, 92, 1963, pp. 223-232.

— *Philippine Jesuits in exile: the journals of Francisco Puig, S.J., 1768-1770*, Roma, Institutum Historicum, 1964.

— “Los jesuitas en Filipinas en el siglo decimosexto según el *Menologio* del P. Pedro Murillo Velarde”, *Missionalia Hispanica*, 32, 1967, pp. 321-355.

— *Spain in the Philippines. From Conquest to Revolution*, Manila, 1971.

— *Why Have You Come Here? The Jesuits and the First Evangelization of Native America*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

DAINVILLE, François de, “L’enseignement de l’histoire et de la géographie et le ‘Ratio studiorum’”, en *L’education des jésuites (XVIe-XVIIIe siècles)*, París, Les Editions de Minuit, 1978, pp. 427-454.

DAMMERT BELLIDO, José, “El II Concilio Provincial Limense de 1567”, *Revista Teológica Limense*, 10/3, 1976, pp. 243-250.

DASTON, Lorraine y PARK, Katherine, *Wonders and the order of nature, 1150-1750*, Nueva York, Zone Books, 1998.

DAWSON, Raymond, *El camaleón chino. Análisis de los conceptos europeos de la civilización china*, Madrid, Alianza, 1970.

DE CERTEAU, Michel, “La ‘Historia Moral y Natural de las Indias’ como género: orden y génesis literaria en Acosta”, *Histórica*, 24/2, 2000, pp. 295-326.

DE LA COSTA, Horacio, “The Development of the Native Clergy in the Philippines”, *Theological Studies*, VIII/2, 1947, pp. 219-250.

— “Church and State in the Philippines during the Administration of Bishop Salazar, 1581-1594”, *Hispanic American Historical Review*, 30, 1950, pp. 314-335.

— “Jesuit education in the Philippines to 1968”, *Philippine Studies*, 4/2, 1956, pp. 127-155.

— “The Jesuits in the Philippines: 1581-1959”, *Philippine Studies*, 7/1, 1959, pp. 68-97.

— *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1967 (1961).

— *Readings in Philippine history: selected historical texts, presented with a commentary by Horacio de la Costa*, Manila, Bookmark, 1965.

DE LA PINTA LLORENTE, Miguel, “La expansión española en Filipinas”, *Archivo Agustiniiano*, 60/178, 1976, pp. 199-216.

DE LAS CORTES, P. Adriano (S.I.), *Viaje de la China*, Edición de Beatriz Moncó, Madrid, Alianza, 1991.

DEAR, Peter Robert, *La revolución de las ciencias: el conocimiento europeo y sus expectativas (1500-1700)*, Madrid, Marcial Pons, 2007.

DELASALA, Fernando J., “La ‘Ratio Studiorum’ de la Compañía de Jesús. Historia y esencia de un modelo pedagógico”, *Miscelánea Comillas*, 44, 1986, pp. 157-174.

DELGADO, Juan José, *Historia General sacro-profana, política y natural de las Islas de Poniente llamadas Filipinas*, Manila, Imprenta de el Eco de Filipinas, 1892.

DELGADO CRIADO, Buenaventura (coord.), *Historia de la Educación en España y América* (Vol. 2, *La educación en la España Moderna (siglos XVI-XVIII)*), Morata, Fundación Santa María, 1994.

DEL BARRIO MUÑOZ, José Ángel, *Fernando Valdés Tamón, Gobernador General de Filipinas (1729-1739)*, Tesis Doctoral, UNED, 2010.

DEL PINO DÍAZ, Fermín, “Humanismo renacentista y orígenes de la etnología: a propósito del P. Acosta, paradigma del humanismo antropológico jesuita”, en ARES, Berta et alii., *Humanismo y visión del otro en la España moderna: cuatro estudios*, Madrid, CSIC, 1992, pp. 327-429.

- “La visión y representación de Filipinas en los viajeros españoles: el caso del jesuita Alzina (1668)”, *Anales del Museo Nacional de Antropología*, 5, 1998, pp. 49-82.
- “Demonología en España y América: invariantes y matices de la práctica inquisitorial y la misionera”, en TAUSIET, María y AMELANG, James S. (eds.), *El Diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004, pp. 277-295.
- “Los métodos misionales jesuitas y la cultura de ‘los otros’”, en HERNÁNDEZ PALOMO, José Jesús y MORENO JERIA, Rodrigo (coords.), *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*, Sevilla, CSIC, 2005, pp. 43-68.

DESCALZO YUSTE, Eduardo, “Antonio Sedeño S.I. pionero de las misiones jesuíticas de Ultramar”, en MARTÍNEZ MILLÁN, José, PIZARRO LLORENTE, Henar y JIMÉNEZ PABLO, Esther (coords.), *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, Vol. III, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2012, pp. 1643-1658.

DÍAZ DE LA GUARDIA Y LÓPEZ, Luis, “Datos para una biografía del jurista Pedro Murillo Velarde y Bravo”, *Espacio, Tiempo y Forma (Serie IV. Historia moderna)*, 14, 2001, pp. 407-472.

DÍAZ-TRECHUELO, María Lourdes (comp.), *Evangelización y misiones en Iberoamérica y Filipinas: textos históricos (II)*, Madrid, MAPFRE-Fundación Histórica Tavera, 2000.

DÍAZ-TRECHUELO, María Lourdes, *Arquitectura española en Filipinas (1565-1800)*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1959.

- “El Consejo de Indias y Filipinas en el siglo XVI”, en RAMOS, Demetrio et alii., *El Consejo de Indias en el siglo XVI*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1970, pp. 125-137.
- “Filipinas y el Tratado de Tordesillas”, en *Actas del Primer Coloquio Luso-Español de Historia de Ultramar*, Valladolid, 1973, pp. 229-240.
- “Filipinas”, en *Historia General de España y América., Tomo XI-1: Los primeros Borbones. América en el siglo XVIII*, Ediciones Rialp, S.A., Madrid, 1983, pp. 519-546.
- “Filipinas, en su aislamiento, bajo el acoso holandés”, en *Historia General de España y América. Tomo IX-2: América en el siglo XVII. Evolución de los reinos indios*, Madrid, Rialp, 1984, pp. 129-153.
- “Filipinas en el siglo XVIII”, en SAN PÍO ALADRÉN, María Pilar de (coord.), *La expedición de Juan de Cuéllar a Filipinas*, Madrid, CSIC, 1997, pp. 15-34.
- “Relaciones Iglesia-Estado en Filipinas: gobernadores, Audiencia y arzobispos”, en *Iglesia y poder público: actas del VII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América: Sevilla, 13 de mayo de 1996*, Córdoba, 1997, pp. 89-99.
- “El primer asentamiento español en Filipinas. 1565-1598”, en RIBOT, Luis Antonio y BELENGUER, Ernest (coords.), *Las sociedades ibéricas y el mar a finales del siglo XVI: Congreso Internacional*, Vol. 6 (Las Indias), Madrid, 1998, pp. 209-232.
- “Las construcciones de Manila de Legazpi hasta el siglo XVIII”, en *Manila, 1571-1898: Occidente en Oriente*, Madrid, Ministerio de Fomento, 1998, pp. 183-193.
- “Filipinas en el siglo de la Ilustración”, en CABRERO, Leoncio (coord.), *Historia general de Filipinas*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 2000, pp. 249-292.
- *Filipinas, la gran desconocida (1565-1898)*, Estella, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 2001.
- “Religiosidad popular en Filipinas: hermandades y cofradías (siglos XVI-XVIII)”, en *Hispania sacra*, 53/107, 2001, pp. 345-366.
- “Legislación municipal para Filipinas en los siglos XVI y XVII: análisis de un cedulaario de Manila”, en BARRIOS PINTADO, Feliciano (coord.), *Derecho y administración pública en las Indias hispánicas: actas del XII congreso internacional de historia del derecho indiano (Toledo, 19 a 21 de octubre de 1998)*, Vol. 1, Cuenca,

Cortes de Castilla-La Mancha, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2002, pp. 461-480.

- “Legazpi y la integración de Filipinas en el Imperio español de ultramar”, en MORALES MARTÍNEZ, Alfredo José (coord.), *Filipinas puerta de Oriente: de Legazpi a Malaspina*, Barcelona, Lunwerg-Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2003, pp. 49-66.

DÍAZ-TRECHUELO, María Lourdes, PRIETO LUCENA, Ana María, GARCÍA-ABÁSULO, Antonio y MANCHADO LÓPEZ, Marta María, “Bibliografía española sobre Filipinas en el siglo XX”, en SOLANO PÉREZ-LILA, Francisco de Paula, RODAO GARCÍA, Florentino y TOGORES SÁNCHEZ, Luis Eugenio (coords.), *El Extremo Oriente Ibérico: investigaciones históricas, metodología y estado de la cuestión*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1989, pp. 343-382.

DÍEZ BAÑOS, Aurora, “Biblioteca Filipina. Bibliografía de las obras impresas en Filipinas y relativas a Filipinas, hasta el año 1830, depositadas en la Biblioteca de la Universidad Complutense”, *Pecia Complutense*, 8, 2008.

DÍEZ TORRE, Alejandro R. et alii., *La ciencia española en ultramar: actas de las I Jornadas sobre España y las Expediciones Científicas en América y Filipinas*, Madrid, Doce Calles, 1991.

DONNELLY, John P., “Antonio Possevino and Jesuits of Jewish Ancestry”, *Archivium Historicum S.I.*, 55, 1986, pp. 3-32.

DRIVER, Marjorie G., *Cross, Sword and Silver. The Nascent Spanish Colony in the Mariana Islands*, Micronesian Area Research Center (MARC), University of Guam, 1987.

- “La evolución de las actividades marítimas en las Islas Marianas de 1521 a 1821”, en RODAO GARCÍA, Florentino (coord.), *Estudios sobre Filipinas y las islas del Pacífico*, Madrid, Asociación Española de Estudios del Pacífico, 1989, pp. 87-89.

DUVIOLS, Pierre, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L’extirpation de l’idolatrie entre 1532 et 1660*, Lima, 1971.

ECHEVARRÍA, Bolívar, “La Compañía de Jesús y la primera modernidad de América Latina”, en SCHUMM, Petra (coord.), *Barrocos y modernos. Nuevos caminos en la investigación del Barroco iberoamericano*, Frankfurt-Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 1998, pp. 49-65.

ECHEVERRÍA, José María, “Orígenes de las misiones de Agustinos Recoletos en el Extremo Oriente”, *Missionalia Hispanica*, 10/28, 1953, pp. 123-174; X/29, 1953, pp. 209-269.

EGGAN, Fred, *Philippine Bibliography*, Chicago, 1956.

EGIDO, Teófanos (dir.), *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Madrid, Ambos Mundos, 2004.

EGIDO, Teófanos y PINEDO, Isidoro, *Las causas “gravísimas” y secretas de la expulsión de los jesuitas por Carlos III*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1994.

ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M^a Dolores, “Las Islas Carolinas, colonia española”, en RODAO GARCÍA, Florentino (coord.), *Estudios sobre Filipinas y las islas del Pacífico*, Madrid, Asociación Española de Estudios del Pacífico, 1989.

- “La proyección de España en el Pacífico durante la época del imperialismo”, en *Hispania*, 53/183, 1993, pp. 277-295.
- (ed.), *Las Relaciones internacionales en el Pacífico, siglos XVIII-XX: colonización, descolonización y encuentro cultural*, Madrid, CSIC, 1997.
- *Economía e historia en las Filipinas españolas: memorias y bibliografía: siglos XVI-XX*, MAPFRE, 2002.
- (ed.), *Las relaciones entre España y Filipinas, siglos XVI-XX*, Madrid-Barcelona, Casa Asia-CSIC, 2002.
- “La investigación sobre Asia y el Pacífico en España, en el área de las ciencias humanas y sociales”, *Anuario Asia-Pacífico*, 2007, I, pp. 495-506.
- (ed.), *Repensar Filipinas: Política, identidad y religión en la construcción de la nación filipina*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2009.
- “Sentido y rentabilidad: Filipinas en el marco del Imperio español”, en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, María Dolores (ed.), *Repensar Filipinas: Política, identidad y*

religión en la construcción de la nación filipina, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2009, pp. 45-78.

ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M^a Dolores, FRADERA, Josep M. y ALONSO, Luis (eds.), *Imperios y naciones en el Pacífico. Vol. I. La formación de una colonia: Filipinas*, Madrid, CSIC, 2001.

— *Imperios y naciones en el Pacífico. Vol. II. Colonialismo e identidad nacional en Filipinas y Micronesia*, Madrid, CSIC, 2001

ELLIOTT, John H., *El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650)*, Madrid, Alianza, 2000 (1972).

— “Introduction: Colonial Identity in the Atlantic World”, en CANNY, Nicholas y PAGDEN, Anthony (eds.), *Colonial identity in the Atlantic World, 1500-1800*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 1987, pp. 3-13.

— *Imperios del Mundo Atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*, Madrid, Taurus, 2006.

ELORDI CORTÉS, Pilar, “Una visita pastoral del arzobispo Manuel Antonio Rojo a la diócesis de Manila”, *Missionalia Hispanica*, 38/114, 1981, pp. 319-391.

FABRE, Pierre-Antoine, “Ensayo de geopolítica de las corrientes espirituales. Alonso Sánchez entre Madrid, Nueva España, Filipinas, las costas de China y Roma, 1579-1593”, en CORSI, Elisabetta (coord.), *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México D.F., El Colegio de México, 2008, pp. 85-103.

— “L’Histoire de l’ «Ancienne Compagnie» a l’Époque de la «Nouvelle Compagnie»: perspectives de Recherche”, en MARTÍNEZ MILLÁN, José, PIZARRO LLORENTE, Henar y JIMÉNEZ PABLO, Esther (coords.), *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII), Vol. III*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2012, pp. 1795-1810.

FECHNER, Fabián, “Las tierras incógnitas de la administración jesuita: toma de decisiones, gremios consultivos y evolución de normas”, *Histórica*, XXXVIII/2, 2014, pp. 11-42.

— “Un discurso complementario sobre la posición jurídica de la población indígena colonial. Las congregaciones provinciales en la provincia jesuítica del Paraguay (1608-1762)”, en EBERT, Anne y KÖHLER, Romy (eds.), *La agencia de lo indígena*

en la larga era de globalización. Microperspectivas de su constitución y representación desde la época colonial temprana hasta el presente, Berlín, Gebr. Mann Verlag, 2015, pp. 99-118.

FEINGOLD, Mordechai (ed.), *Jesuit science and the republic of letters*, Cambridge (Massachusetts), MIT Press, 2003.

FÉLIX, Alfonso (ed.), *The Chinese in the Philippines*, Manila, Solidaridad Publishing House, 1966.

— *Los chinos en Filipinas*, Manila, Cuadernos del Centro Cultural, 1976.

FERNÁNDEZ, Leandro H., *A Brief History of the Philippines*, Nueva York, 1950.

FERNÁNDEZ, Pablo, *History of the Church in the Philippines: 1521-1898*, Manila, 1979.

FERNÁNDEZ, Pablo Emilio, *Dominicos donde nace el sol. Historia de la provincia del Santísimo Rosario de Filipinas de la Orden de Predicadores*, Barcelona, 1958.

FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo, *Fénix de España: Modernidad y cultura propia en la España del siglo XVIII (1737-1766)*, Madrid, Marcial Pons, 2006.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias, islas y Tierra Firme del mar Océano*, 4 vols, ed. de José Amador de los Ríos, Madrid, 1851-1855.

FITZGERALD, C.P., *The Southern Expansion of the Chinese People*, Bangkok, White Lotus, 1972.

FLYNN, Dennis O. y GIRÁLDEZ, Arturo, “China and the Spanish Empire”, *Revista de Historia Económica*, 2, 1996, pp. 309-339.

FORBES LINDSAY, Charles H., *The Philippine Islands*, Nueva York, 1899.

FORD, Thayne R., “Stranger in a Foreign Land: Jose de Acosta’s Scientific Realizations in Sixteenth-Century Peru”, *The Sixteenth Century Journal*, 29/1, 1998, pp. 19-33.

FOREMAN, John, *The Philippine Islands*, Nueva York, 1906.

FORONDA, Marcelino A. y BASCARA, Cornelio R., *Manila*, Madrid, MAPFRE, 1992.

FRIIS, Herman R. (ed.), *The Pacific basin: a history of its geographical exploration*, Nueva York, American Geographical Society, 1967.

GALÍ BOADELLA, Montserrat (coord.), *La pluma y el báculo: Juan de Palafox y el mundo hispano del seiscientos*, Puebla de los Ángeles, Universidad Autónoma de Puebla, 2004.

GALVÁN, Javier, “El legado español: Arquitectura y patrimonio en Filipinas”, en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, María Dolores (ed.), *Las relaciones entre España y Filipinas, siglos XVI-XIX*, Madrid-Barcelona, CSIC-Casa Asia, 2002, pp. 319-335.

GARCÍA, Gregorio, *Origen de los indios del Nuevo Mundo [1607]*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

GARCÍA CÁRCEL, Ricardo, *Felipe V y los españoles. Una visión periférica de la historia de España*, Barcelona, Plaza y Janés, 2002.

— (coord.), *Historia de España. Siglo XVIII. La España de los Borbones*, Madrid, Cátedra, 2002.

GARCÍA GALENDE, Pedro, “Labor científica de los agustinos en Filipinas (Historia, lingüística, ciencias naturales, etc.) (1565-1898)”, *Archivo Agustiniiano*, 70/188, 1986, pp. 85-135.

— “Evangelización, cultura y expansión”, en MORALES MARTÍNEZ, Alfredo José (coord.), *Filipinas, puerta de Oriente: de Legazpi a Malaspina*, Barcelona, Lunwerg-Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2003, pp. 67-81.

GARCÍA HERNÁN, Enrique, *Ignacio de Loyola*, Madrid, Taurus, 2013.

GARCÍA ORO, José, “La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI”, en GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, Vol. III-1, Madrid, Editorial Católica, 1980, pp. 317-332.

GARCÍA RUIZ DE MEDINA, Juan, “Un japonés con nombre español, Juan de Torres, S.J. (1551-1612)”, *Missionalia Hispanica*, 41/119, 1984, pp. 5-98.

GARCÍA-ABÁSULO, Antonio, “La expansión mexicana hacia el Pacífico: la primera colonización de Filipinas, 1570-1580”, *Historia Mexicana*, 32/125, 1982, pp. 55-88.

- “La llegada de los españoles a Extremo Oriente y la colonización de Filipinas”, en Gran Historia Universal, 27. Descubrimiento y conquista de América, Madrid, Club Internacional del Libro, 1986, pp. 159-197.
- “Investigaciones sobre Filipinas en Andalucía (1959-1989)”, *Revista de Indias*, XLIX/187, 1989, pp. 767-778.
- “Efectos de las expediciones científicas en Filipinas”, en DÍEZ TORRE, Alejandro R., PACHECO FERNÁNDEZ, Daniel y MALLO GUTIÉRREZ, Tomás (coords.), *De la ciencia ilustrada a la ciencia romántica: actas de las II Jornadas sobre “España y las Expediciones Científicas en América y Filipinas”*, Madrid, 1995, pp. 73-87.
- (ed.), *España y el Pacífico*, Córdoba, 1997.
- “Formación de las Indias orientales españolas: Filipinas en el siglo XVI”, en CABRERO, Leoncio (coord.), *Historia general de Filipinas*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 2000, pp. 169-206.
- “La primera exploración del Pacífico y el asentamiento español en Filipinas”, en Elizalde Pérez-Grueso, M^a Dolores (ed.), *Las relaciones entre España y Filipinas, siglos XVI-XX*, Madrid-Barcelona, Casa Asia-CSIC, 2002, pp. 21-35.
- “Relaciones entre españoles y chinos en Filipinas: siglos XVI y XVII”, en CABRERO, Leoncio (coord.), *España y el Pacífico: Legazpi*, Vol. 2, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 231-250.
- “La difícil convivencia entre chinos y españoles en Filipinas”, en GARCÍA BERNAL, Manuela Cristina, NAVARRO GARCÍA, Luis y RUIZ RIVERA, Julián Bautista (coords.), *Elites urbanas en Hispanoamérica: de la conquista a la independencia*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005, pp. 487-494.

- “Las Indias Orientales españolas: Filipinas puerta de Asia”, en AMORES CARREDANO, Juan Bosco (coord.), *Historia de América*, Barcelona, Ariel, 2006, pp. 627-650.
- “El mundo chino del Imperio español (1570-1755), en LUQUE TALAVÁN, Miguel y MANCHADO LÓPEZ, Marta M^a (coords.), *Un Océano de intercambios: Hispanoasia (1565-1898). Homenaje al profesor Leoncio Cabrero Fernández*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 2008, Tomo I, pp. 117-140.
- “Los chinos y el modelo colonial español en Filipinas”, *Cuadernos de Historia Moderna*, X, 2011, pp. 223-242.

GARCÍA-ABÁSULO, Antonio y PÉREZ ALCALÁ, Rosario, “Antonio de Morga: la visión de Filipinas de un magistrado sevillano del siglo XVI”, en *Andalucía y América: actas del II Congreso de Historia de Andalucía*, Córdoba, 1991, Córdoba, Junta de Andalucía, 1994, pp. 65-78.

GARRABOU, Joan, *Presència catalana a les Filipines*, Barcelona, Abadía de Montserrat, 1998.

GAYO Y ARAGÓN, Jesús, *Ideas jurídico-teológicas de los religiosos de Filipinas en el siglo XVI sobre la conquista de las Islas*, Manila, Universidad de Santo Tomás, 1950.

GERNET, Jacques, *El mundo chino*, Barcelona, Crítica, 1991.

GIL, Juan, *Mitos y utopías del Descubrimiento. 2. El Pacífico*, Madrid, Alianza, 1989.

- *Hidalgos y samurais. España y Japón en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Alianza, 1991.
- *Los chinos en Manila. Siglos XVI y XVII*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau, I.P., 2011.

GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (ed.), *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 1997.

GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique, “El ejército y la marina en la expulsión de los jesuitas de España”, *Hispania Sacra*, 45/92, 1993, pp. 577-630.

GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique y MARTÍNEZ GOMIS, Mario: “La secularización de los jesuitas expulsos (1767-1773)”, *Hispania Sacra*, 47, 1995.

— “Un aspecto logístico de la expulsión de los jesuitas españoles: la labor de los Comisarios Gerónimo y Luis Gnecco (1767-1768)”, en GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (ed.), *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*, Alicante, Universidad de Alicante, 1997, pp. 181-195.

GLIGERIO, Catalina, “Orígenes históricos del Santo Niño de Cebú”, *Missionalia Hispanica*, 23/69, 1966, pp. 341-371; 24/72, 1967, pp. 257-320; 25/74, 1968, pp. 129-192.

GOMÀ, Daniel, “Control, espacio urbano e identidad en la Filipinas colonial española: el caso de Intramuros, Manila (siglos XVI-XVII)”, *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, XVI/418, 2012.

GONZÁLEZ NOVALÍN, José Luis, “La Inquisición y la Compañía de Jesús”, *Anthologica Annu*, 37, 1990, pp. 11-57.

GONZÁLEZ OCHOA, José M^a, “El Siglo de Oro y las crónicas de Indias: la invención de un continente. Tres cronistas riojanos”, *Berceo*, 163, 2012, pp. 129-152.

GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto, *Los mundos del libro: medios de difusión de la cultura occidental en las Indias de los siglos XVI y XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1999.

— *Homo viator, homo scribens*, Madrid, Marcial Pons, 2007.

GÓRRIZ, Jaume, “Pedro Chirino en la historiografía filipina: el manuscrito inédito de la Primera Parte de la Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús”, en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M^a Dolores, FRADERA, Josep M. y ALONSO, Luis (eds.), *Imperios y naciones en el Pacífico. Vol. I. La formación de una colonia: Filipinas*, Madrid, CSIC, 2001, pp. 227-247.

— *Filipinas antes de Filipinas: el archipiélago de San Lázaro en el siglo XVI*, Madrid, Polifemo, 2010.

GRANERO, Jesús M., “Un gran misionero. El Padre Alejandro Valignano”, *Missionalia Hispanica*, 9/25, 1952, pp. 199-206.

GREENBLATT, Stephen J., *Marvelous Possessions. The Wonder of the New World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.

GRUZINSKI, Serge, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI al XVIII* México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1991.

— *La guerra de las imágenes, de Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1994.

— *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós, 2000.

— *Las cuatro partes del mundo. Historia de una mundialización*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2010.

GRUZINSKI, Serge y ARES QUEJÍA, Berta (coords.), *Entre dos mundos: fronteras culturales y agentes mediadores*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1997.

GRUZINSKI, Serge y BERNARD, Carmen, *Historia del Nuevo Mundo. Vol. 1 - Del Descubrimiento a la conquista. La experiencia europea (1492-1550)*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1996.

— *Historia del Nuevo Mundo. Vol. 2 - Los mestizajes (1550-1640)*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1999.

GUDGER, E. W., “Pliny’s *Historia Naturalis*. The Most Popular Natural History Ever Published”, *Isis*, 6/3, 1924, pp. 269-281.

GUGLIERI NAVARRO, Araceli, *Documentos de la Compañía de Jesús en el Archivo Histórico Nacional*, Madrid, Razón y Fe, 1967.

GUILLERMOU, Alain, *Los jesuitas*, Barcelona, Oikos-Tau, 1970.

GUTIÉRREZ, Lucio, “Domingo de Salazar, O.P., primer obispo de Filipinas, 1512-1594. Estudio crítico-histórico sobre su vida y su obra”, *Philippiniana Sacra*, 11, 1976, pp. 459-496.
— *Historia de la Iglesia en Filipinas (1565-1900)*, Madrid, MAPFRE, 1992.

GUTIÉRREZ CUESTA, Luisa, *Catálogo de obras iberoamericanas y filipinas existentes en la Biblioteca Nacional*, Madrid, Ministerio de Educación Nacional, Dirección General de Archivos y Bibliotecas, 1953.

GUZMÁN, Luis de, *Historia de las misiones de la Compañía de Jesús en la India Oriental, en la China y Japón, desde 1540 hasta 1600*, Bilbao, Imprenta del Corazón de Jesús, 1891.

HALL, John W., *El imperio japonés*, Madrid, Siglo XXI, 1973.

HANE, Misiko, *Breve historia de Japón*, Madrid, Alianza, 2003.

HANISCH ESPÍNDOLA, Hugo, “Pedro Murillo Velarde S. J., canonista del siglo XVIII: vida y obras”, en *Congresos del Instituto de Historia del Derecho Indiano: actas y publicaciones, Vol. 4*, 2000 (VIII Congreso Internacional de Historia del Derecho Indiano. Tomo II), pp. 53-68.

HANKE, Lewis, *The First Social Experiments in America. A Study in the Development of Spanish Indian Policy in the Sixteenth Century*, Gloucester, Peter Smith, 1964.
— *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Istmo, 1988.

HAYDEN, Joseph Ralston, *The Philippines: A Study of National Development*, Nueva York, 1955.

HEADLEY, John M., “Spain’s Asian Presence, 1565-1590: Structures and Aspirations”, *Hispanic American Historical Review*, 75/4, 1995, pp. 623-645.

HEREDIA HERRERA, Antonia, “Filipinas en el Archivo General de Indias”, en SOLANO PÉREZ-LILA, Francisco de Paula, RODAO GARCÍA, Florentino y TOGORES SÁNCHEZ, Luis Eugenio (coords.), *El Extremo Oriente Ibérico: investigaciones históricas, metodología*

y estado de la cuestión, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1989, pp.149-182.

HERNÁEZ, Francisco Javier, *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, 2 vols., Bruselas, 1879.

HERNÁNDEZ, Policarpo, “El P. Martín de Rada, OSA., y la pacificación de Filipinas”, *Archivo Agustiniiano*, 62/180, 1978, pp. 79-102.

HERNÁNDEZ CARRIÓN, José Miguel, CAULÍN MARTÍNEZ, Antonio y MOLINA, Joaquín, “Veinticinco años de historiografía americanista en *Missionalia Hispánica* (1944-1968)”, *Revista de Indias*, 50/188, 1990 (Número monográfico sobre *Cincuenta años de historiografía americanista en España (1940-1989)*, II), pp. 345-360.

HERNÁNDEZ HORTIGÜELA, Juan, “Felipe II y la conquista política, militar y espiritual de China (Filipinas, Puente hacia China)”, *Revista Filipina*, XIII/3, 2009.

HERNÁNDEZ PALOMO, José Jesús y MORENO JERIA, Rodrigo (coords.), *La Misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*, Sevilla, CSIC, 2005.

HESTER, Evett D., “Alzina’s *Historia de Bisayas*: A Bibliographical Note”, *Philippine Studies*, 10/3, 1962, pp. 331-365.

HEVIA BALLINA, Agustín (coord.), *Memoria ecclesiae*, Nº. 5, 1994 (Ejemplar dedicado a: *Órdenes religiosas y evangelización de América y Filipinas en los archivos de la Iglesia; Santoral Hispano-mozárabe en España. Actas del VIII Congreso de la Asociación de Archiveros de la Iglesia en España, celebrado en Córdoba (12 al 15 de septiembre de 1992)*).

HIDALGO NUCHERA, Patricio, *La implantación de la encomienda en Filipinas de la conquista a la primera década del siglo XVII*, Universidad de Córdoba, 1990.

— “Orígenes del tributo indígena en Filipinas: la polémica de la tasación”, *Revista complutense de historia de América*, 18, 1992, pp. 133-142.

- “Las bases de la encomienda en las islas Filipinas: los despachos reales”, en *Revista de Indias*, 53/199, 1993, pp. 785-798.
- *Las polémicas iglesia-estado en las Filipinas: la posición de la iglesia ante la cobranza de los tributos en las encomiendas sin doctrina y las restituciones a fines del s. XVI*, Universidad de Córdoba, 1993.
- “Los jesuitas de Filipinas, impulsores del descubrimiento y evangelización de las Islas Palaos”, *Estudios eclesiásticos*, 68/264, 1993, pp. 109-120.
- “Una solución al problema de la cobranza de tributos en las Encomiendas filipinas sin doctrina: la Caja de Cuartas”, *Revista complutense de historia de América*, 19, 1993, pp. 299-304.
- (ed.), *Redescubrimiento de las Islas Palaos*, Madrid, Miraguano-Polifemo, 1993.
- “¿Esclavitud o liberación?: el fracaso de las actitudes esclavistas de los conquistadores de Filipinas”, en *Revista complutense de historia de América*, 20, 1994, pp. 61-74.
- *Encomienda, tributo y trabajo en Filipinas (1570-1608)*, Madrid, Polifemo, 1995.
- *Los primeros de Filipinas*, Madrid, Miraguano-Polifemo, 1995.
- *Guía de fuentes manuscritas para la historia de Filipinas conservadas en España*, Madrid, MAPFRE-Fundación Histórica Tavera, 1998.
- *La recta administración: primeros tiempos de la colonización hispana en Filipinas: la situación de la población nativa*, Madrid, Polifemo, 2001.
- *Guía bibliográfica de fuentes manuscritas para la historia de Filipinas conservadas fuera de España*, MAPFRE-Fundación Histórica Tavera, 2003.
- *Fuentes bibliográficas para la historia de América y Filipinas*, Ollero y Ramos, 2004.
- *Historical sources on the Philippines: a guide to manuscript collections in Spain*, MAPFRE-Fundación Histórica Tavera, 2004.
- “La encomienda en Filipinas”, en CABRERO, Leoncio (coord.), *España y el Pacífico: Legazpi*, Vol. 1, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 465-484.
- “Una élite de poder en Filipinas: las principalías indígenas en el siglo XVI”, en GARCÍA BERNAL, Manuela Cristina, NAVARRO GARCÍA, Luis, RUIZ RIVERA, Julián Bautista (coords.), *Elites urbanas en Hispanoamérica: de la conquista a la independencia*, 2005, pp. 495-504.

HIDALGO NUCHERA, Patricio y ALONSO ÁLVAREZ, Luis, “Los nietos de Legazpi revisan el pasado. Continuidad y cambio en los estudios históricos filipinistas en España, 1950-1998”, *Illes i imperis: Estudios de historia de las sociedades en el mundo colonial y post-colonial*, 3, 2000, pp. 23-60.

HIDALGO NUCHERA, Patricio y MURADAS GARCÍA, Félix, *La encomienda en América y Filipinas: su impacto sobre la realidad socio-económica del mundo indígena: bibliografía*, Tres Cantos, 1999.

— “Guía bibliográfica para la historia de las islas Filipinas, 1565”, *Anuario de estudios americanos*, 57/2, 2000, pp. 677-711.

HORSLEY, M. W., *Sangley: The Formation of Anti-Chinese Feeling in the Philippines. A Cultural Study of the Stereotypes of Prejudice*, Tesis Doctoral, Ann Arbor, Michigan, Columbia University, 1950.

HULME, Peter y Youngs, Tim (eds.), *The Cambridge Companion to Travel Writing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

IBÁÑEZ Y GARCÍA, Luis, *Historia de las Islas Marianas con su derrotero, y de las Carolinas y Palaos, desde el descubrimiento por Magallanes en el año 1521, hasta nuestros días*, Granada, Imprenta y Librería de Paulino V. Sabatel, 1886.

JARAMILLO, Antonio, *Memorial al Rey Nuestro Señor, por la Provincia de la Compañía de Jesús de las Islas Filipinas, en satisfacción de varios escritos, y violentos hechos, con que a dicha Provincia ha agraviado el Reverendo Arzobispo de Manila don fray Felipe Pardo del Orden de Santo Domingo*, [Madrid, 1689].

JARDINE, Nicholas, SECORD, James A. y SPARY, Emma C. (eds.), *Cultures of Natural History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

JAVELLANA, René B., “The Jesuits and the indigenous peoples of the Philippines”, en O'MALLEY, John W., BAILEY, Gauvin Alexander, HARRIS, Steven J. y KENNEDY, Frank (eds.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, pp. 418-438.

JIMÉNEZ PABLO, Esther, *La forja de una identidad. La Compañía de Jesús (1540-1640)*, Madrid, Polifemo, 2014.

KAI, Zhang, *Diego de Pantoja y China: un estudio sobre la "Política de adaptación" de la Compañía de Jesús*, Pekín, Biblioteca de Beijing, 1997.

KEEN, Benjamin, "The european visión of the indian in the Sixteenth and Seventeenth centuries: a sociological approach", en VVAA, *La imagen del indio en la Europa moderna*, Sevilla, CSIC. Fundación Europea de la Ciencia. Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1990.

KNAUTH, Lothar, *Confrontación transpacífica. El Japón y el Nuevo Mundo hispánico, 1542-1639*, México, D.F., UNAM, 1972.

KOBAK, Cantius J., "Ignacio Francisco Alzina: the great Samar-Leyte Bisayan missionary of the 17th century", *Philippiniana Sacra*, 13/39, 1978, pp. 401-429.

KOBAK, Cantius J. y GUTIÉRREZ, Lucio, "Alcina's *Historia de las islas e indios de Bisayas* (1668)", *Philippiniana sacra*, 19, 1987, pp. 29-34.

KOHUT, Karl y TORALES PACHECO, María Cristina (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Frankfurt-Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 2007.

KONDO, Agustín Y., *Japón. Evolución histórica de un pueblo (hasta 1650)*, San Sebastián, Nerea, 1999.

KROEBER, Alfred Louis, *Peoples of the Philippines*, Nueva York, American Museum of Natural History, 1919.

KUSUKAWA, Sachiko y MACLEAN, Ian (eds.), *Transmitting Knowledge. Words, Images, and Instruments in Early Modern Europe*, Nueva York, Oxford University Press, 2006.

LACH, Donald F., *Southeast Asia in the Eyes of Europe. The Sixteenth Century*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 1968.

— *Asia in the Making of Europe I. The Century of Discovery*, 2 vols., Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

— *Asia in the Making of Europe II. A Century of Wonder*, 3 vols., Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

— *Asia in the making of Europe III. A Century of Advance*, 4 vols., Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

LACOUTURE, Jean, *Jesuitas I. Los conquistadores*, Barcelona, Paidós, 2001.

— *Jesuitas II. Los continuadores*, Barcelona, Paidós, 2006.

LARKIN, John A., “Philippine History Reconsidered: A Socioeconomic Perspective”, *The American Historical Review*, 87/3, 1982, pp. 595-628.

LAS CASAS, Bartolomé de, *Brevisima relación de la destrucción de las Indias* [Sevilla, 1552], Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2009.

LAUBACH, Frank C., *The People of the Philippines*, Nueva York, 1925.

LAVALLÉ, Bernard, “Del indio al criollo: evolución y transformación de una imagen colonial”, en VVAA, *La imagen del indio en la Europa moderna*, Sevilla, CSIC. Fundación Europea de la Ciencia. Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1990.

LAW, John, “On the Methods of Long Distance Control: Vessels, Navigations and the Portuguese Route to India”, *Sociological Review*, 1986 (Monograph 32), pp. 236-263.

LE GENTIL, Guillaume, *Voyage dans les mers de l'Inde, fait par ordre du Roi, à l'occasion du passage de Vénus, sur le disque du Soleil, le 6 juin 1761 & le 3 du même mois 1769 par M. Le Gentil, de l'Académie Royale des Sciences*, 2 vols., París, Imprenta Real, 1779 y 1781.

LEETOY, Salvador, “Las justificaciones de la guerra de Conquista a través de la mitología del Otro: las dicotomías del Buen Salvaje y el Bárbaro en crónicas de los siglos XVI y XVII”, *Redes.Com*, 5, 2009, pp. 145-157

LEJARZA, Fidel de, “Los indios de Camarines en el siglo XVI”, *Missionalia Hispanica*, 9/26, 1952, pp. 394-403.

— “Javier, misionero”, *Missionalia Hispanica*, 9/27, 1952 (Monográfico sobre San Francisco Javier), pp. 593-641.

LÉON-DUFOUR, Xavier, *San Francisco Javier. Itinerario místico del apóstol*, Bilbao, Sal Terrae, 1988.

LEÓN-PORTILLA, Miguel, “El indio vivo visto por los frailes en el siglo XVI”, *Estudios de cultura Náhuatl*, 41, 2010.

LEROY, James A., “The Friars in the Philippines”, *Political Science Quarterly*, 18/4, 1903, pp. 657-680.

LETURIA, Pedro de, “Contributo della Compagnia de Gesù alla formazione delle scienze storiche”, *Analecta Gregoriana*, 20, 1942, pp. 161-203

— “Lecturas ascéticas y místicas entre los jesuitas”, *Estudios Ignacianos*, II, 1954, pp. 285-320.

— “Cordeses, Mercuriano y lecturas espirituales”, *Estudios Ignacianos*, II, 1954, pp. 335-358.

LIETZ, Paul S., “More about Alzina’s Historia de Bisayas”, *Philippine Studies*, 10/3, 1962, pp. 366-375.

LILLY, W. S., “The Renaissance and the Jesuits”, *The English Historical Review*, 2/5, 1887, pp. 114-133.

LISÓN TOLOSANA, Carmelo, “Antropología de la Frontera”, *Revista de Antropología Social*, 3, Madrid, 1994, pp. 75-103.

— *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*, Madrid, Akal, 2005.

LISS, Peggy K., “Jesuit Contributions to the Theology of Spanish Empire of Mexico”, *The Americas*, 29, 1973, pp. 314-333.

LOPETEGUI, León, *El Padre José de Acosta y las misiones*, Madrid, CSIC, 1942.

- “Contactos entre España y China en el siglo XVI”, *Missionalia Hispanica*, 1/1-2, 1944, pp. 341-352.

LÓPEZ ARANDIA, María Amparo, “La forja de la leyenda blanca. La imagen de la Compañía de Jesús a través de sus crónicas”, *Historia Social*, 65, 2009, pp. 125-146.

LÓPEZ DE PRADO, Joaquín, “Fundamentos del Derecho Misional en José de Acosta”, *Missionalia Hispanica*, 22/66, 1965, pp. 339-366.

LÓPEZ GAY, Jesús, “La ‘preevangelización’ en los primeros años de la misión del Japón”, *Missionalia Hispanica*, 19/57, 1962, pp. 289-329.

- “La ‘liturgia de los difuntos’ en la misión del Japón del siglo XVI”, *Missionalia Hispanica*, 21/61, 1964, pp. 5-23.
- “Las corrientes espirituales de la misión del Japón en la segunda mitad del siglo XVI”, *Missionalia Hispanica*, 28/84, 1971, pp. 323-358.
- “Las corrientes espirituales de la misión del Japón en la segunda mitad del siglo XVI (II parte)”, *Missionalia Hispanica*, 29/85, 1972, pp. 61-101.

LORENZO GARCÍA, Santiago, “La expulsión de los jesuitas filipinos: un ejemplo de disputa por el poder político”, *Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 15, 1996 (Ejemplar dedicado a: *Jesuitas en la España del siglo XVIII*), pp. 179-200.

- “La expulsión de los jesuitas de la Provincia de Filipinas”, en MESTRE SANCHÍS, Antonio y GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (eds.), *Disidencias y exilios en la España Moderna, Actas de la IV Reunión Científica de la Asociación Española de Historia Moderna*, Alicante, 1997, pp. 669-678.
- “La expulsión de los jesuitas filipinos: un ejemplo de disputa por el poder políticos”, en MESTRE SANCHÍS, Antonio y GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (eds.), *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*, Alicante, Universidad de Alicante, 1997, pp. 161-180.
- “Un antijesuita en la mitra de Manila: Basilio Sancho de Santa Justa y Rufina”, *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 16, 1997 (Ejemplar dedicado a: *España e Italia en el siglo XVIII*), pp. 353-362.
- “Las dimisorias del P. Juan Francisco Romero, Procurador General de la Compañía de Jesús en Filipinas”, *Studia Historica. Historia moderna*, 19, 1998, pp. 229-239.

- *La expulsión de los jesuitas de Filipinas*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 1999.
- “El conde de Aranda y la expulsión de los jesuitas de Filipinas”, en SERRANO, Eliseo, SARASA, Esteban y FERRER BENIMELI, José Antonio (coords.), *El conde de Aranda y su tiempo [Congreso Internacional celebrado en Zaragoza del 1 al 5 de diciembre de 1998]*, Vol. II, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2000, , pp. 621-630.
- “La logística en la expulsión de los jesuitas de Filipinas: el papel de la Marina”, *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 18, 2000, pp. 365-386.
- “La logística de la expulsión de los jesuitas de Filipinas: el papel de la Marina”, en GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (coord.), *Y en el tercero perecerán: gloria, caída y exilio de los jesuitas españoles en el s. XVIII: estudios en homenaje a P. Miquel Batllori i Munné*, 2002, pp. 197-220.

LOZANO NAVARRO, Julián J., *La Compañía de Jesús y el poder en la España de los Austrias*, Madrid, Cátedra, 2005.

- “Los jesuitas, paradigmas del orden, la obediencia y la dependencia”, *Historia Social*, 65, 2009, pp. 113-124.

LUENGO, Manuel, *Memorias de un exilio. Diario de la expulsión de los jesuitas de los dominios del Rey de España (1767-1768)*, Estudio introductorio y notas de Inmaculada Fernández Arrillaga, San Vicente del Raspeig (Alicante), Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2002.

LUENGO, Pedro, “Arquitectura jesuita en Filipinas y China”, en ÁLVARO ZAMORA, María Isabel, IBÁÑEZ FERNÁNDEZ, Javier y CRIADO MAINAR, Fermín (coords.), *La arquitectura jesuítica: Actas del Simposio Internacional*, Zaragoza, 9, 10 y 11 de diciembre de 2010, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2012, pp. 523-540.

LUMMIS, Charles F., *Los descubridores españoles del siglo XVI. Vindicación de la acción colonizadora española en América*, Barcelona, Casa Editorial Araluce, 1922.

LUQUE TALAVÁN, Miguel y MANCHADO LÓPEZ, Marta M. (coords.), *Un océano de intercambios: Hispanoasia (1521-1898). Un homenaje al profesor Leoncio Cabrero Fernández*, 2 vols., Madrid: AECE, 2008.

MACÍAS DOMÍNGUEZ, Isabelo, “El descubrimiento y la conquista en un cronista andaluz del siglo XVIII: Pedro Murillo Velarde”, en VVAA, *Congreso de Historia del Descubrimiento (1492-1556). Actas. Tomo IV*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1992, pp. 357-382.

— “Presencia española en el Pacífico”, en MORALES MARTÍNEZ, Alfredo José (coord.), *Filipinas, puerta de Oriente: de Legazpi a Malaspina*, Barcelona, Lunwerg-Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2003, pp. 27-47.

MALDAVSKY, Aliocha, “The Problematic Acquisition of Indigenous Languages: Practices and Contentions in Missionary Specialization in the Jesuit Province of Peru (1568-1640)”, en O’MALLEY, John W., BAILEY, Gauvin Alexander, HARRIS, Steven J. y KENNEDY, Frank (eds.), *The Jesuits II. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 2006, pp. 602-615.

— “Entre mito, equívoco y saber. Los jesuitas italianos y las misiones extraeuropeas en el siglo XVII”, en DE CASTELNAU-L’ESTOILE, Charlotte, COPETE, Marie-Lucie, MALDAVSKY, Aliocha y ŽUPANOV, Ines G. (eds.), *Missions d’évangélisation et circulation des savoirs. XVIe-XVIIIe siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011, pp. 41-57.

— “Pedir las Indias. Las cartas *indipetae* de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico”, *Relaciones*, 33/132, 2012, pp. 147-181.

— *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, Madrid, CSIC, 2012.

— “Conectando territorios y sociedades. La movilidad de los misioneros jesuitas en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII)”, *Histórica*, XXXVIII/2, 2014, pp. 71-109.

MANCHADO LÓPEZ, Marta María, “Autoridad episcopal y órdenes religiosas en Filipinas: un episodio importante del pontificado del arzobispo Basilio Sancho”, en *Ifigea: revista de la Sección de Geografía e Historia*, 5-6 (1988-1989), pp. 217-230.

— “La “Concordia de las religiones” y su significado para la Historia de la Iglesia en Filipinas”, en RODAO GARCÍA, Florentino (coord.), *España y el Pacífico: III*

- Jornadas sobre Filipinas e Islas del Pacífico*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1989, pp. 63-79.
- *La visita pastoral en Filipinas: conflictos de jurisdicción en la segunda mitad del siglo XVIII*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1991.
- “La Compañía de Jesús y la visita diocesana en Filipinas: los meses previos a la expulsión”, en VVAA, *Congreso Internacional de Historia: La Compañía de Jesús en América: evangelización y justicia, siglos XVII-XVIII: actas*, 1993, pp. 173-179.
- “Las relaciones entre la autoridad civil y las órdenes religiosa en Filipinas durante el gobierno de don Pedro Manuel de Arandía”, *Anuario de estudios americanos*, 53/1, 1996, pp. 37-52.
- *La política religiosa del alavés Simón de Anda y Salazar en Filipinas*, Bilbao, Fundación BBV, Documenta, 1997.
- “Religiosidad femenina y educación de la mujer indígena en Filipinas: el beaterio-colegio de la Madre Paula de la Santísima Trinidad”, *Revista de Indias*, 59/215, 1999, pp. 171-202.
- “Algunos aspectos de la expulsión de los jesuitas de Filipinas: Los Agustinos Calzados en Leyte y Sámar”, *Hispania sacra*, 53/108, 2001, pp. 419-434.
- “El Real Colegio de San José de Manila”, en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M^a Dolores, FRADERA, Josep M. y ALONSO, Luis (eds.), *Imperios y naciones en el Pacífico. Vol. I. La formación de una colonia: Filipinas*, Madrid, CSIC, 2001, pp. 423-439.
- *Tiempos de turbación y mudanza: la Iglesia en Filipinas tras la expulsión de los jesuitas*, Brenes (Sevilla), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2002.
- *Filipinas. La Iglesia tras la expulsión de los jesuitas*, Brenes (Sevilla), Muñoz Moya-Editores Extremeños, 2002.
- “La construcción europea de la imagen de China”, en CABRERO, Leoncio (coord.), *España y el Pacífico: Legazpi*, Vol. 1, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 569-597.
- “Consecuencias de la expulsión de los jesuitas: Filipinas”, en GALLEGO, José Andrés (dir.), *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayos y monografías: Derecho y justicia en la historia de Iberoamérica: Afroamérica, la tercera raíz: Impacto en América de la expulsión de los jesuitas* [CD-Rom con 51 monografías], 2005.

- “Poder y redes de influencia: las trayectorias de una familia española en Filipinas (1596-1650)”, *Revista de Indias*, 66/238, 2006, pp. 629-658.
- “Chinos y españoles en Manila a comienzos del siglo XVII”, en LUQUE TALAVÁN, Miguel y MANCHADO LÓPEZ, Marta M^a (coords.), *Un Océano de intercambios: Hispanoasia (1565-1898). Homenaje al profesor Leoncio Cabrero Fernández*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 2008, Tomo I, pp. 141-159.

MANCHADO LÓPEZ, Marta María y LUQUE TALAVÁN, Miguel (Coords.), *Fronteras del mundo hispánico: Filipinas en el contexto de las regiones liminares novohispanas*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2011.

MANTECÓN SARDIÑAS, Sergio, “Los misioneros jesuitas, traductores culturales: las fronteras culturales de la misión católica en la China del siglo XVIII”, *Manuscripts. Revista d’Història Moderna*, 32, 2014, pp. 129-150.

MARÍN, Fermín, *El Japón Tokugawa (1600-1868)*, Madrid, Cuadernos Historia 16, 1985.

MARÍN MORALES, Valentín, *Ensayo de una síntesis de los trabajos realizados por las corporaciones religiosas de Filipinas*, 2 vols., Manila, 1901.

MARTÍ ESCAYOL, Maria Antònia, “Las descripciones geográficas: la introducción de las Filipinas en la ciencia europea”, en CABRERO, Leoncio (ed.), *España y el Pacífico. Legazpi*, Vol. 1, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 33-62.

MARTÍN MERÁS, M^a Luisa e HIGUERAS, M^a Dolores, “Introducción”, en ALCINA, Francisco Ignacio, *Historia de las islas e indios Visayas*, 1668. Edición facsímil, Madrid, Museo Naval, 1974, pp. IX- CIII.

MARTÍNEZ CUESTA, Ángel, “Evangelización de la Isla de Negros, 1565-1660”, *Missionalia Hispanica*, 30/88 y 90, 1973, pp. 49-96 y 257-298.

MARTÍNEZ DE VEGA, María Elisa, “Las Filipinas en la edad moderna: Acercamiento histórico”, *Cuadernos de historia moderna*, 9, 1988, pp. 169-194.

MARTÍNEZ MILLÁN, José, “La crisis del “partido castellano” y la transformación de la Monarquía Hispánica en el cambio de reinado de Felipe II a Felipe III”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 2003, Anejo II, pp. 11-38.

MARTÍNEZ SHAW, Carlos (ed.), *El Pacífico Español. De Magallanes a Malaspina*, Madrid, 1988.

- “La exploración española del Pacífico en los tiempos modernos”, en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M^a Dolores, FRADERA, Josep M. y ALONSO, Luis (eds.), *Imperios y naciones en el Pacífico. Vol. I. La formación de una colonia: Filipinas*, Madrid, CSIC, 2001, pp. 3-25.

MARTÍNEZ SHAW, Carlos y ALFONSO MOLA, Marina (dirs.), *La ruta española a China*, Madrid, El Viso, 2007.

- *Europa y los Nuevos Mundos en los siglos XV-XVIII*, Madrid, Síntesis, 2008.

MATEOS, Francisco, “Antecedentes de la entrada de los jesuitas españoles en las misiones de América (1538-1565)”, *Missionalia Hispanica*, 1/1-2, 1944, pp. 109-166.

- “La Colección Pastells de documentos sobre América y Filipinas”, *Revista de Indias*, 8, 1947, pp. 7-52.
- “Compañeros españoles de San Francisco Javier”, *Missionalia Hispanica*, 9/26, 1952, pp. 277-364.
- “El Asia portuguesa, campo de apostolado de san Francisco Javier”, *Missionalia Hispanica*, IX/27, 1952 (Monográfico sobre San Francisco Javier), pp. 417-481.
- “Un misionero naturalista: el P. Bernabé Cobo (1580-1657)”, *Missionalia Hispanica*, 13/37, 1956, pp. 255-315.
- “Sobre misioneros extranjeros en Ultramar”, *Missionalia Hispanica*, 15/44, 1958, pp. 245-251.
- “Bulas portuguesas y españolas sobre descubrimientos geográficos”, *Missionalia Hispanica*, 19/55, 1962, pp. 5-34.
- “Bulas portuguesas y españolas sobre descubrimientos geográficos (conclusión)”, *Missionalia Hispanica*, 19/56, 1962, pp. 129-168.
- “La colección Bravo de documentos jesuíticos sobre América”, *Missionalia Hispanica*, 20/59, 1963, pp. 129-176.

- “Introducción. Notas Históricas sobre el antiguamente llamado Archivo de las temporalidades de jesuitas”, en GUGLIERI NAVARRO, Araceli, *Documentos de la Compañía de Jesús en el Archivo Histórico Nacional*, Madrid, Razón y Fe, 1967, pp. VII-LXXXII.

MEDINA, Francisco de Borja, “La Compañía de Jesús y la Evangelización de América y Filipinas en los Archivos de la Orden”, *Memoria ecclesiae*, V, 1994 (Ejemplar dedicado a: *Órdenes religiosas y evangelización de América y Filipinas en los archivos de la Iglesia*), pp. 31-61.

- “Métodos misionales de la compañía de Jesús en América Hispana y Filipinas”, *Mar oceánica: Revista del humanismo español e iberoamericano*, 4, 1999, pp. 159-192.
- “Plan de una misión naval permanente en la Real Armada del Mar Océano a cargo de la Compañía de Jesús”, *Revista de historia naval*, 17/67, 1999, pp. 51-62.

MEDINA, José Toribio, *Historia de la imprenta en los antiguos dominios españoles de América y Oceanía*, 2 vols., Santiago de Chile, Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1958.

- *La Imprenta en Manila: desde sus orígenes hasta 1810. Adiciones y ampliaciones*, Valencia, Librerías París-Valencia, 1992.

MELÓN RUIZ DE GORDEJUELA, Amando, “El Padre Acosta y significación de su 'Historia'”, *Estudios geográficos*, 38/146-147, 1977 (Ejemplar dedicado a: *Homenaje a D. Amando Melón (I)*), pp. 257-272.

MERINO, Manuel, “Semblanzas misioneras: Fr. Martín de Rada, agustino”, *Missionalia Hispanica*, , 1/1-2, 1944, pp. 167-212.

- “El alistamiento misionero en el siglo XVII o avisos para los Comisarios reclutadores”, *Missionalia Hispanica*, 2/5, 1945, pp. 291-364.
- “La reducción de los indios a pueblos, medio de evangelización”, *Missionalia Hispanica*, 3/7, 1946, pp. 184-194.
- “Los viajes de Javier”, *Missionalia Hispanica*, 9/27, 1952 (Monográfico sobre San Francisco Javier), pp. 529-641.
- “Reseña - The Philippine Islands, 1493-1898 (Blair & Robertson)”, *Missionalia Hispanica*, 32/95-96, 1975, pp. 205-208.

- “En torno al autor y ‘Conquistas de las Islas Filipinas’”, *Missionalia Hispanica*, 33/97-99, 1976, pp. 43-91.
- “La Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas”, *Archivo Agustiniiano*, 61/179, 1977, pp. 217-332.
- “La provincia agustiniana del Ssmo. N. de Jesús de Filipinas (Continuación)”, *Archivo Agustiniiano*, 62/180, 1978, pp. 115-190.

MIGUEL BOSCH, José Ramón de, *Urdaneta y su tiempo*, Ayuntamiento de Ordizia, 2008.

MILHOU, Alain, “El indio americano y el mito de la religión natural”, en VVAA, *La imagen del indio en la Europa moderna*, Sevilla, CSIC. Fundación Europea de la Ciencia. Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1990.

MILLONES FIGUEROA, Luis, “La *intelligentsia* jesuita y la naturaleza de Nuevo Mundo en el siglo XVII”, en MILLONES FIGUEROA, Luis y LEDEZMA, Domingo (eds.), *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, Madrid-Frankfurt, Iberamericana-Vervuert, 2005, pp. 27-52.

MILLONES FIGUEROA, Luis y LEDEZMA, Domingo (eds.), *El saber de los jesuitas, historias naturales y el Nuevo Mundo*, Madrid-Frankfurt, Iberamericana-Vervuert, 2005.

MITCHELL, Mairin, *Friar Andrés de Urdaneta, O.S.A.*, Londres, MacDonald and Evans, 1964.

MOLINA, Antonio M., *Historia de Filipinas*, 2 vols., Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1984.

- “Bibliografía sobre la presencia española en Filipinas impresas fuera de España”, en SOLANO PÉREZ-LILA, Francisco de Paula, RODAO GARCÍA, Florentino y TOGORES SÁNCHEZ, Luis Eugenio (coords.), *El Extremo Oriente Ibérico: investigaciones históricas, metodología y estado de la cuestión*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1989, pp. 383-390.
- “Proyección oceánica de Filipinas”, en RODAO GARCÍA, Florentino (coord.), *Estudios sobre Filipinas y las islas del Pacífico*, Madrid, Asociación Española de Estudios del Pacífico, 1989, pp. 81-86.
- *América en Filipinas*, Madrid, MAPFRE, 1992.

- “La educación en Filipinas”, en DELGADO CRIADO, Buenaventura (coord.), *Historia de la Educación en España y América*, Vol. 2 (*La educación en la España Moderna (siglos XVI-XVIII)*), 1993, pp. 397-401, 640-645 y 963-966.
- (comp.), *Obras clásicas para la historia de Filipinas*, Cd-Rom, 1998.

MOLINA, Raúl A., “Fray Martín Ignacio de Loyola”, *Missionalia Hispanica*, 10/28, 1953, pp. 21-71.

MONCÓ REBOLLO, Beatriz, “Entre la imagen y la realidad: los viajes a China de Miguel de Loarca y Adriano de las Cortes”, *Revista Española del Pacífico*, Año VII, 8, 1998, pp. 469-585.

- “The China of the Jesuits: Travels and Experiences of Diego de Pantoja and Adriano de las Cortes”, *Culture & History Digital Journal*, 1/2, 2012.

MONTERO Y VIDAL, José, *Historia general de Filipinas: desde el descubrimiento de dichas islas hasta nuestros días*, 3 vols., Madrid, 1887–1895.

- *Historia de la piratería malayo-mahometana en Mindanao, Joló y Borneo*, 2 vols., Madrid, Imprenta y Fundación de Manuel Tello, 1888

MORALES, Luis de y LE GOBIEN, Charles, *Historia de las Islas Marianas*, Estudio y edición de Alexandre Coello de la Rosa, Madrid, Polifemo, 2013.

MORENO, Doris, “‘Presentación’ del Dossier: Realidad social y proyección mediática de la Compañía de Jesús”, *Historia Social*, 65, 2009, pp. 107-112.

- “La aportación española al debate sobre la obediencia ciega en la Compañía de Jesús durante el Papado de Sixto V (1585-1590)”, *Investigaciones históricas: Época moderna y contemporánea*, 33, 2013, pp. 63-88.
- “Obediencias negociadas y desobediencias silenciadas en la Compañía de Jesús en España, ss. XVI-XVII”, *Hispania*, 74/248, 2014 (Ejemplar dedicado a: *De reacciones, de tolerancias, de resistencias y de polémicas. Las "grietas" de la Contrarreforma y los límites de disciplinamiento social*), pp. 661-686.

MORGA, Antonio de, *Sucesos de las Islas Filipinas*, México, 1609.

— *Sucesos de las Islas Filipinas*, ed. crítica y comentada y estudio preliminar de Francisca Perujo, México, Fondo de Cultura Económica, 2007.

MUÑOZ, Honorio, “Los Dominicos españoles en Japón (siglo XVII)”, *Missionalia Hispanica*, 22/64-65, 1965, pp. 53-226.

MURILLO VELARDE, Pedro, *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús, Segunda Parte, 1616-1716*, Manila, 1749.

— *Geographia histórica de las islas Philipinas, del Africa, y de sus islas adyacentes*, Madrid, Oficina de Gabriel Ramírez, Criado de la reyna viuda nuestra Señora, en la calle de Atocha, frente a la Trinidad Calzada, 1752.

MURO OREJÓN, Antonio, “Manuscritos sobre América y Filipinas de la Antigua Real Biblioteca”, *Anuario de estudios americanos*, 40, 1983, pp. 373-410.

O'GORMAN, Edmundo, *La invención de América*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1958.

— *Cuatro historiadores de Indias. Siglo XVI. Pedro Mártir de Anglería, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, Fray Bartolomé de Las Casas, Joseph de Acosta*, México, D.F., Sep/Setentas, 1979.

O'MALLEY, John W., BAILEY, Gauvin Alexander, HARRIS, Steven J. y KENNEDY, Frank (eds.), *The Jesuits. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 1999.

— *The Jesuits II. Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 2006.

O'MALLEY, John W., *Los primeros jesuitas*, Bilbao, Sal Terrae, 1995.

O'NEILL, Charles E. y DOMÍNGUEZ, Joaquín M^a (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. Biográfico-temático*, 4 vols., Roma-Madrid, Institutum Historicum S.I.-Universidad Pontificia de Comillas, 2001.

O'SHAUGNESSY, Thomas, "Philippine Islam and the Society of Jesus", *Philippine Studies*, 4, 1956, pp. 215-245.

OGILVIE, Brian W., *The Science of Describing: natural history in Renaissance Europe*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press, 2006.

OLAECHEA, Juan B., "Participación de los indios en la tarea evangélica", *Missionalia Hispanica*, 26/77, 1969, pp. 241-256.

OLLÉ, Manel, *Estrategias filipinas respecto a China: Alonso Sánchez y Domingo de Salazar en la empresa de China (1581-1593)*, Tesis Doctoral. Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 1998.

— *La invención de China. Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2000.

— "El Mediterráneo del mar de la China: las dinámicas históricas de Asia Oriental y la formación del modelo colonial filipino", en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M^a Dolores, FRADERA, Josep M^a y ALONSO, Luis (eds.), *Imperio y naciones en el Pacífico, Vol. I. La formación de una colonia: Filipinas*, Madrid, CSIC, 2001, pp. 59-72.

— *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila*, Barcelona, El Acantilado, 2002.

— "La formación del paríán de Manila: La construcción de un equilibrio inestable", en SAN GINÉS AGUILAR, Pedro (ed.). *La investigación sobre Asia-Pacífico en España*, Granada, Universidad de Granada, 2007, pp. 27-49.

— "Castilians in the North of Taiwan: Frontier Interactions at *Isla Hermosa*", en SCHOTTENHAMMER, Angela (ed.), *Taiwan - A Bridge Between the East and South China Seas*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2011, pp. 57-74.

— "The Straits of the Philippine Islands in Spanish Sources (Sixteenth and Seventeenth Centuries)", *Journal of Asian History*, 46/2, 2012, pp. 181-192.

— "Domingo de Salazar: primer Obispo de Filipinas y defensor de los pobladores de las Islas Filipinas", *Cuaderno Internacional de Estudios Humanísticos y Literatura (CIEHL)*, 19, 2013, pp. 43-51.

— "La proyección de Fujian en Manila: los sangleyes del paríán y el comercio de la Nao de China", en BERNABÉU ALBERT, Salvador y MARTÍNEZ SHAW, Carlos (eds.),

Un océano de seda y plata: el universo económico del Galeón de Manila, Sevilla, CSIC, 2013, pp. 155-178.

- “El imperio chino ante los ibéricos de Asia Oriental”, en RUIZ IBÁÑEZ, José Javier (ed.), *Las vecindades de las monarquías ibéricas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2013, pp. 313-332.
- “Portugueses y castellanos en Asia Oriental”, en CARDIM, Pedro, FREIRE COSTA, Leonor y SOARES DA CUNHA, Mafalda (eds.), *Portugal na Monarquia Hispânica. Dinâmicas de integração e conflito*, Lisboa, Centro d'Estudos d'Historia Alem-Mar-Red Columnaria, 2013, pp. 253-276.

OMAECHEVARRÍA, Ignacio, “Siluetas misioneras. Fray Martín Ignacio de Loyola, OFM”, *Missionalia Hispanica*, 8/22, 1951, pp. 37-64.

ORTIZ ARMENGOL, Pedro, *Intramuros de Manila, de 1571 hasta la destrucción en 1945*, Manila, Ediciones de Cultura Hispánica, 1958.

PACHECO, Diego, “Notas sobre la ruta de los 26 Santos Mártires de Nagasaki”, *Missionalia Hispanica*, 17/49, 1960, pp. 229-245.

- “Nagasaki: la Colina de los Mártires”, *Missionalia Hispanica*, 17/49, 1960, pp. 361-366.
- “El P. Francisco Calderón, SI, y los 26 mártires de Nagasaki”, *Missionalia Hispanica*, 18/54, 1961, pp. 351-367.
- “Misioneros ocultos”, *Missionalia Hispanica*, 20/58, 1963, pp. 89-110.
- “El sucesor de Xavier en Japón, Padre Cosme de Torres (1510-1570)”, *Missionalia Hispanica*, 24/71, 1967, pp. 167-228.

PAGDEN, Anthony, *La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparativa*, Madrid, Alianza, 1988 (1982).

- *European Encounters in the New World*, New Haven, Yale University Press, 1993.
- *Pueblos e imperios*, Barcelona, Mondadori, 2002.

PALOMO, Federico, “De algunas cosas que sucedieron estando en misión. Espiritualidad jesuita y escritura misionera en la península Ibérica (siglos XVI-XVII)”, en VVAA, *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos secs. XVI e XVII – espiritualidade e cultura*, Oporto: CIUHE-Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2005, vol. I, pp. 119-150.

- «Corregir letras para unir espíritus: los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI», *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, 4, 2005, pp. 57-81.
- “Mover a los otros movido y, encendido, abrasarlos. Francisco de Borja, la predicación y el ejercicio de la misión en la Compañía de Jesús”, en GARCÍA HERNÁN, Enrique y Ryan, María del Pilar (eds.), *Francisco de Borja y su tiempo (1510-1572). Política, religión y cultura en la época moderna*, Valencia-Roma: Albatros Ediciones-Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, pp. 523-542.
- (ed.), *La memoria del mundo: clero, erudición y cultura escrita en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII)*, Monográfico de *Cuadernos de Historia Moderna Anejo*, XIII, 2014.
- “Teatro de sangue, espelho de aço: António Francisco Cardim et la représentation du martyre dans le monde portugais à l’époque moderne», en CARON, Jean-Claude, PLANAS, Natividad y LAMOINE, Laurent (eds.), *Entre traces mémorielles et marques corporelles. Regards sur l’ennemi de l’Antiquité à nos jours*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2014, pp. 165-187.
- “António Francisco Cardim, la misión del Japón y la representación del martirio en el mundo portugués altomoderno”, *Histórica*, XXXIX/1, 2015, pp. 7-40.
- “Misión, memoria y cultural escrita. Impresos y copias de mano en las estrategias memorísticas de franciscanos y jesuitas en el mundo portugués de los siglos XVI-XVII”, en GARCÍA BERNAL, José Jaime (ed.), *Memoria de los orígenes. El discurso histórico-eclesiástico en el mundo moderno*, Sevilla, Universidad de Sevilla, en prensa.

PANIAGUA, Pascual, *La evangelización de América en las obras del padre José de Acosta*, Pamplona, 1989.

PARDO DE TAVERA, Trinidad H., *El mapa de Filipinas del P. Murillo Velarde*, Manila, Tipo-Litografía de Chofré y Comp., 1894.

- *Bibliographies of the Philippines*, Washington, D.C., 1903.

PARDO TOMÁS, José y LÓPEZ TERRADA, M^a Luz, *Las primeras noticias sobre plantas americanas en las relaciones de viajes y crónicas de Indias: 1493-1553*, Valencia, Universidad de Valencia-CSIC, 1993.

PASTELLS, Pablo, *Catálogo de los documentos relativos a las Islas Filipinas existentes en el Archivo de Indias de Sevilla (incluye «Erudita historia general de Filipinas desde los primeros descubrimientos de portugueses y castellanos en Oriente Occidental y Mediodía hasta la muerte de Legazpi»*, 9 vols., Compañía General de Tabacos de Filipinas, Barcelona, 1925-1934.

PASTOR, Marialba, “Del “estereotipo del pagano” al “estereotipo del indio”. Los textos cristianos en la interpretación del Nuevo Mundo”, *Iberoamericana*, XI, 43, 2011.

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

PERETTI, Pietro, “Mentalidad y cultura del pueblo japonés en las cartas de San Francisco Javier”, *Missionalia Hispanica*, 12/36, 1955, pp. 483-514.

PÉREZ, Lorenzo, “Sublevación de los chinos en Manila el año de 1603”, *Archivo Ibero-Americano*, Madrid, XIII, enero-junio 1926, pp. 145-172.

PÉREZ HERRERO, Pedro, “Nueva España, Filipinas y el Galeón de Manila (siglos XVI-XVIII)”, en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M^a Dolores (ed.), *Las relaciones entre España y Filipinas, siglos XVI-XX*, Madrid-Barcelona, Casa Asia-CSIC, 2002, pp. 49-73.

PHELAN, John Leddy, “Some Ideological Aspects of the Conquest of the Philippines”, *The Americas*, 13, 1957, pp. 221-239.

— “Pre-Baptismal Instruction and the Administration of Baptism in the Philippines during the Sixteenth Century”, en CUMMINS, James S. (ed.), *Christianity and Missions, 1450-1800*, Aldershot, Ashgate, 1998, pp. 139-159.

— *The Hispanisation of the Philippines: Spanish Aims and Philipino Responses, 1565-1700*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2011 (1967).

- PIGAFETTA, Antonio, *Relazione del primo viaggio intorno al mondo*, Venecia, 1536.
- *Primer viaje alrededor del mundo*, ed. de Leoncio Cabrero Fernández, Madrid, Dastin, 2002.
- PIMENTEL, Juan, “The Iberian Vision. Science and Empire in the Framework of a Universal Monarchy, 1500-1800”, *Osiris*, Segunda serie/15, 2000, pp. 17-30.
- PINTA LLORENTE, Miguel de la, “La expansión española en Filipinas”, *Archivo Agustiniiano*, 60/178, 1976, pp. 199-216.
- PLAZAOLA, Juan, *Jesuitas exploradores, pioneros y geógrafos*, Bilbao, Mensajero, 2006.
- POLGÁR, László, *Bibliography of the History of the Society of Jesus*, Roma, Jesuit Historical Institute, 1967.
- PORRAS CAMÚÑEZ, José Luis, *Sínodo de Manila de 1582*, Madrid, CSIC, 1988.
- “Utopía y providencialismo en el plan para la conquista de China, desde Filipinas, en el siglo XVI”, en COCIÑA Y ABELLA, Manuel José y CASTAÑEDA DELGADO, Paulino (coords.), *Los milenarismos en la historia: actas del VI Simposio de la Iglesia en España y América: siglos XVI-XIX: celebrado en Sevilla el 5 de mayo de 1995*, 1996, pp. 49-70.
- PORTILLO, Manuel del, “Tres cartas inéditas del B. Baltasar de Torres, misionero y mártir en el Japón”, *Missionalia Hispanica*, 2/5, 1945, pp. 384-395.
- POZO BARBERÁ, María Pilar y MEJORADO SÁNCHEZ, María Carmen, “Documentos sobre Filipinas en al AHPTSJ de Alcalá de Henares”, *Estudios de historia social y económica de América*, 12, 1995, pp. 331-382.
- PRIETO, Carlos, *El océano Pacífico: navegantes españoles del siglo XVI*, Madrid, Alianza, 1975.
- PRIETO LUCENA, Ana María, *Filipinas durante el gobierno de Manrique de Lara: 1653-1663*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1984.

- “El Pacífico en las revistas del CSIC”, *Revista de Indias*, 49/187, 1989 (Número monográfico sobre *Cincuenta años de historiografía americanista en España (1940-1989)*), pp. 829-844.
- “Supersticiones y creencias mágicas en Filipinas a través del Padre Alcina”, en RODAO GARCÍA, Florentino (coord.), *España y el Pacífico: III Jornadas sobre Filipinas e Islas del Pacífico*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1989, pp. 45-61.
- *El contacto hispano-indígena en Filipinas según la historiografía de los siglos XVI y XVII*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 1993.
- “Etnohistoria de Filipinas”, en CABRERO, Leoncio (coord.), *Historia general de Filipinas*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 2000, pp. 77-118.

PRIETO LUCENA, Ana María y ALVA, Inmaculada, “Algunos grupos indígenas filipinos en el siglo XVIII”, en *Congreso Internacional de Historia. La Compañía de Jesús en América: evangelización y justicia, siglos XVII-XVIII: actas*, 1993, pp. 267-274.

PROSPERI, Adriano, “El misionero”, en VILLARI, Rosario (ed.), *El hombre barroco*, Madrid, Alianza, pp. 200-239.

PTAK, Roderich, *Portuguese Asia: aspects in history and economic history*, Stuttgart, Steiner, 1987.

- “The Northern Trade Route to the Spice Islands: South China Sea - Sulu Zone - North Moluccas, (14th to early 16th century)”, *Archipel*, 43, 1992, pp. 27-56.

PURCELL, Victor, *The Chinese in Southeast Asia*, Londres, Oxford University Press, 1951.

RACHEWILTZ, Igor de, *Prester John and Europe's Discovery of East Asia*, Canberra, Australian National University Press, 1972.

RAMÍREZ ALVARADO, María del Mar, *Construir una imagen: visión europea del indígena*, Sevilla, CSIC, 2001.

RAMOS, Gabriela y URBANO, Henrique (comps.), *Catolicismo y Extirpación de Idolatrías. Siglos XVI-XVII*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», 1993.

RAMOS LORMAN, M^a Luisa, *La expulsión de los jesuitas catalanes (del Principado, Levante y Baleares) de Filipinas durante el reinado de Carlos III*, Tesis doctoral, 1978.

RAFAEL, Vicente, *Contracting Colonialism. Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1988.

RÁVAGO, Manuel, “Los Jesuitas en Mindanao”, *Cultura Social*, 2, 1914, pp. 434-440.

RAVIER, André, *Ignace de Loyola fonde la Compagnie de Jésus*, París, Desclée de Brouwer, 1974.

RECONDO, José María, *San Francisco Javier. Vida y obra*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1988.

REED, Robert R., *Colonial Manila: The Context of the Hispanic Urbanism and Process of Morphogenesis*, Berkeley, University of California Press, 1978.

REID, Anthony (ed.), *Southeast Asia in the Early Modern Era. Trade, Power and Relief*, Ithaca, Cornell University Press, 1993.

REILLY, Brandon Joseph, *Collecting the People: Textualizing Epics in Philippine History from the Sixteenth Century to the Twenty-First. A dissertation submitted in partial satisfaction of the requirements for the degree Doctor of Philosophy in History*, University of California, 2013.

REMESAL, Antonio de, *Historia de la provincia de S. Vicente de Chyapa y Guatemala*, Madrid, 1619.

RENOUX-CARON, Pauline y VINCENT-CASSY, Cécile (dirs.), *Les jésuites et la Monarchie Catholique (1565-1615)*, París, Le Manuscrit, 2012.

REPETTI, William C., *History of the Society of Jesus in the Philippine Islands*, 2 vols. (Parte I: The Philippine Mission, 1581-1595, y Parte II: The Philippine Vice-Province, 1595-1605), For Private Circulation, Manila, 1938.

- *Pictorial Records and Traces of the Society of Jesus in the Philippines and Guam Prior to 1768*, Manila, 1938.
- “The first jesuit residence in the Philippines. Laguio, 1582-1590”, *Woodstock Letters*, 70, 1941, pp. 301-304.
- “St. Francis Xavier and the Philippines”, *Woodstock Letters*, 70, 1941, pp. 304-306.
- “Jesuits enter the Philippine Islands”, *Woodstock Letters*, 92, 1963, pp. 211-222.

REPETTI, William C. y DE LA COSTA, Horacio, “The first Jesuit voyage across the Pacific”, *Woodstock Letters*, 69, 1940, pp. 21-24.

RESINES, Luis, “Estudio sobre los catecismos de Filipinas”, *Archivo Agustiniiano*, 68/186, 1984, pp. 3-112.

RETANA, Wenceslao E., *Archivo del Bibliófilo Filipino: recopilación de documentos históricos, científicos, literarios y políticos y estudios bibliográficos*, 5 vols., Madrid, Imprenta de la viuda de Minuesa de los Ríos, 1897.

- *Aparato bibliográfico de la historia general de Filipinas deducido de la colección que posee en Barcelona la Compañía general de tabacos de dichas islas*, 3 vols. (Vol. 1, años 1529-1800; Vol. 2, años 1801-1886; Vol. 3, años: 1887-1905 - 1811-1905), Madrid, Imprenta de la Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, 1906.

REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, “Las misiones de los jesuitas españoles en América y Filipinas durante el siglo XIX”, *Miscelánea Comillas: Revista de teología y ciencias humanas*, 46/88-89, 1988 (Ejemplar dedicado a: *América 1492-1992. Contribuciones a un centenario*), pp. 339-390.

- “Los ritos chinos y los jesuitas en el siglo XVIII, según la documentación franciscana”, *Miscelánea Comillas: Revista de teología y ciencias humanas*, 54/104, 1996, pp. 143-173.

RIBADENEIRA, Marcelo de, *Historia de las Islas del archipiélago filipino y reinos de la Gran China, Tartaria, Conchinchina, Malaca, Siam, Cambodge y Japón*, Madrid, La Editorial Católica, 1947.

RICARD, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2010 (1947).

RICO CALLADO, Francisco, “Conversión y persuasión en el barroco: propuestas para el estudio de las misiones interiores en la España postridentina”, *Studia historica. Historia moderna*, 24, 2002, pp. 363-386.

- “Espectáculo y religión en la España del Barroco: las misiones interiores”, *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*, 29, 2002, pp. 315-339.
- “Las misiones interiores en España (1650-1730): una aproximación a la comunicación en el Barroco”, *Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 21, 2003 (Ejemplar dedicado a: Iglesia y religiosidad), pp. 189-210.
- “Las misiones interiores en la España Postridentina”, *Hispania sacra*, 55/111, 2003, pp. 109-130.
- “Las misiones populares y la difusión de las prácticas religiosas postridentinas en la España moderna”, *Obradoiro de historia moderna*, 13, 2004, pp. 101-125.

RODAO GARCÍA, Florentino (coord.), *Estudios sobre Filipinas y las islas del Pacífico*, Madrid, Asociación Española de Estudios del Pacífico, 1989.

- (coord.) *España y el Pacífico. III Jornadas sobre Filipinas e Islas del Pacífico*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1989.

RODRÍGUEZ, Isacio, *Historia de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas*, Manila, Ediciones Estudio Agustiniano, 1965-.

- “Los agustinos y la evangelización de Filipinas, 1565-1600”, *Missionalia Hispanica*, 13/67, 1966, pp. 47-88.
- “Agustinos extremeños en la evangelización de Filipinas: Fuentes para su historia en el Archivo Agustiniano de Valladolid”, en GARCÍA, Sebastián (ed. lit.), *Extremadura en la evangelización del Nuevo Mundo: Actas y Estudios: Congreso celebrado en Guadalupe durante los días 24 al 29 de octubre de 1988*, 1990, pp. 495-514.

- “Filipinas: la organización de la Iglesia”, en *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, vol. II: *Aspectos regionales*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.
- *Andrés de Urdaneta, agustino*, Valladolid, Estudio Agustiniiano, 1992.

RODRÍGUEZ, Isacio y ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, Jesús, “Inquietud en la iglesia de Filipinas: amovilidad e inamovilidad del clero regular”, *Archivo Agustiniiano*, 82/ 200, 1998, pp. 229-298.

- “Las Agustinas Misioneras y el Asilo de Mandaloya (Filipinas) 1883-1890”, *Archivo Agustiniiano*, 88/206, 2004, pp. 213-238.

RODRÍGUEZ, Leandro, “Objeciones y respuestas a un proyecto de embajada a China (s. XVI)”, *Missionalia Hispanica*, 28/83, 1971, pp. 249-262.

- “Proyecto de Embajada China, (siglo XVI) desde las Filipinas”, *Caminería hispánica: Actas del I Congreso de Caminería Hispánica*, Vol. 2, 1993 (*Caminería histórica y literaria*), pp. 81-88.
- “‘El Tornaviaje’: Motivaciones de la ida y vuelta desde Nueva España a Filipinas y viceversa”, en CRIADO DE VAL, Manuel (coord.), *Caminería hispánica: actas del III Congreso Internacional de Caminería Hispánica celebrado en Morelia (Michoacán)*, México, julio 1996, 1997, pp. 315-326.

RODRÍGUEZ CARRACIDO, José, *El P. José de Acosta y su importancia en la literatura científica española*, Madrid, Sucesores de Rivadeneyra, 1899.

RODRÍGUEZ DE CAMPOMANES, Pedro, *Dictamen fiscal de la expulsión de los jesuitas de España (1766-1767)*, Edición, introducción y notas de Teófanos Egido y Jorge Cejudo, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1977.

RODRÍGUEZ DEMARIZI, Emilio, *Los dominicos y las encomiendas de indios de la isla Española*, Academia Dominicana de la Historia, 1971.

RODRÍGUEZ G. DE CEBALLOS, Alfonso, *La arquitectura de los jesuitas*, Madrid, Edilupa Ediciones, 2002.

ROMANO, Antonella, “Un espacio tripolar de las misiones: Europa, Asia y América”, en CORSI, Elisebetta (coord.), *Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*, México, D.F., El Colegio de México, 2008, pp. 253-277.

— “Misioneros y la cultura del escrito en el siglo XVI. Una mirada desde China”, *Histórica*, XXXVIII/2, 2014, pp. 43-70.

ROMERO DE LA CONCEPCIÓN, Juan, *Historia General de Philipinas. S. XVIII*, Manuscrito conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid, Ms. 2808.

RUBIAL, Antonio, *La Santidad controvertida: hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1999.

— “El mártir colonial. Evolución de una figura heroica”, en NAVARRETE LINARES, Federico y OLIVIER, Guilhem (coords.), *El héroe entre el mito y la historia*, Centro de estudios mexicanos y centroamericanos, 2000, pp. 75-87.

— *La evangelización de Mesoamérica*, México, D.F., Consejo Nacional para la Cultura y la Artes, Dirección General de Publicaciones, 2002.

— “La crónica religiosa: historia sagrada y conciencia colectiva”, en CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel (coord.), *Historia de la literatura mexicana. La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, México, Siglo XXI, 2002, pp. 325-371.

— “La muerte como discurso retórico en algunos textos religiosos novohispanos”, *Anuario de Historia*, 1, 2007, pp. 125-142.

— “La violencia de los santos en Nueva España”, *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA)*, 2, 2008.

— “El papel de los santos jesuitas en la propaganda de la Compañía de Jesús en Nueva España”, *Historia Social*, 65, 2009, pp. 147-165.

RUBIÉS, Joan-Pau, “New Worlds and Renaissance Ethnology”, *History and Anthropology*, 6/2-3, 1993, pp. 157-193.

— “Christianity and Civilization in Sixteenth-Century Ethnological Discourse”, en BUGGE, Henriette y RUBIÉS, Joan Pau (eds), *Shifting Cultures: Interaction and Discourse in the Expansion of Europe*, Lit Verlag, 1995, pp.35-60.

— “The Spanish contribution to the ethnology of Asia in the sixteenth and seventeenth centuries”, *Renaissance Studies*, 17, 2003, pp. 418-448.

- “The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit method of Accommodation: between Idolatry and Civilization”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 74, 2005, pp. 237-280.
- *Travellers and Cosmographers. Studies in the History of Early Modern Travel and Ethnology*, Londres, Ashgate, 2007.
- “Imagen mental e imagen artística en la representación de los pueblos no europeos. Salvajes y civilizados, 1500-1650”, en PALOS, Joan Lluís y CARRIÓ INVERNIZZI, Diana (eds), *La historia imaginada. Construcciones visuales del pasado en la Edad Moderna*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica, 2008, pp. 327-357.
- “Ethnography, philosophy and the rise of natural man 1500-1750”, en ABBATISTA, Guido (ed.), *Encountering Otherness. Diversities and Transcultural Experiences in Early Modern Europe*, Edizione Università di Trieste, 2011, pp. 97-127.
- “The concept of a gentile civilization in missionary discourse and its European reception: Mexico, Peru and China in the *Repúblicas del Mundo* by Jerónimo Román”, en DE CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte, COPETE, Marie-Lucie, MALDAVSKY, Aliocha y ŽUPANOV, Ines G. (eds.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs. XVIIe-XVIIIe siècle*, Madrid, Casa de Velázquez, 2011, pp. 311-350.
- “¿Diálogo religioso, mediación cultural, o cálculo maquiavélico? Una nueva mirada al método jesuita en Oriente, 1580-1640”, en COELLO DE LA ROSA, Alexandre, BURRIEZA, Javier y MORENO, Doris (eds), *Jesuitas e Imperios de Ultramar*, Madrid, Sílex, 2012, pp. 33-61.
- “Real and imaginary dialogues in the Jesuit mission of sixteenth-century Japan”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 55, 2012, pp. 447-494.
- “Apologética y etnografía en la ‘Historia de las Marianas’ de Luis de Morales/Charles Le Gobien”, en Luis de Morales y Charles Le Gobien, *Historia de las Islas Marianas*, Estudio y edición de Alexandre Coello de la Rosa, Madrid, Polifemo, 2013, pp. 7-20.

RUIZ JURADO, Manuel, “Fr. Pedro Chirino, S.J. and Philippine Historiography”, *Philippine Studies*, 29/3-4, 1981, pp. 345-360.

RUIZ RUFINO, Maximino J., “Los rasgos generales de la lengua bisaya en la *Historia de las islas e indio bisayas del Padre Alcina (1668)*”, *Romansk Forum*, 17/1, 2003, pp. 33-50.

RYAN, Michael T., “Assimilating New Worlds in the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, *Comparative Studies in Society and History*, 23, 1981, pp. 519-538.

SADERRA MASÓ, Miguel, “El observatorio de Manila”, *Cultura Social*, 2, 1914.

— *Misiones jesuíticas de Filipinas, 1581-1768. 1859-1924*, Manila, Tip. Pontificia Universidad de Santo Tomás, 1924.

SAGÜÉS, José, “La suerte del Bañecianismo y del Molinismo”, *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 18/34-35, 1960 (Ejemplar dedicado a: *Collectanea Theologica. Al R.P. Joaquín Salaverri, S.I. en el cincuentenario de su vida religiosa*), pp. 391-432.

SAHAGÚN, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, edición de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, 3 vols., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000.

SALVÁ, Jaime, “Misioneros Jesuitas a Filipinas, 1643”, *Missionalia Hispanica*, 5, 1948, pp. 505-541.

SAN AGUSTÍN, Gaspar de, *Conquistas de las Islas Filipinas; 1565-1615*, Madrid, CSIC, 1975.

SAN GINÉS AGUILAR, Pedro (ed.). *La investigación sobre Asia-Pacífico en España*, Granada, Universidad de Granada, 2007.

SÁNCHEZ, Josué, “La primera visión europea estética de los indoamericanos en la invasión de América”, *Anuario Americanista Europeo*, 9, 2011, pp. 81-99.

SÁNCHEZ, Sebastián, “Demonología en Indias. Idolatría y mimesis diabólica en la obra de José de Acosta”, *Revista Complutense de Historia de América*, 28, 2002, pp. 9-34.

SÁNCHEZ FUERTES, Cayetano, “Los franciscanos y la imprenta en Filipinas (Notas para la historia de la imprenta franciscana, 1578-1846)”, *Missionalia Hispanica*, 38/112, 1981, pp. 5-58.

- “Los franciscanos y la imprenta en Filipinas (Notas para la historia de la imprenta franciscana 1578-1846) (II)”, *Missionalia Hispanica*, 39/116, 1982, pp. 367-412.
- “Los franciscanos y la evangelización en Filipinas, 1578-1600”, *Archivo Ibero-Americano*, 43/71-172, 1983, pp. 311-364.
- “Promoción humana y aculturación en Filipinas”, *Archivo Ibero-Americano*, 47/185-188, 1987, pp. 261-305.
- “Estudio sociológico de los misioneros extremeños en Filipinas”, en GARCÍA, Sebastián (ed. lit.), *Extremadura en la evangelización del Nuevo Mundo: Actas y Estudios: Congreso celebrado en Guadalupe durante los días 24 al 29 de octubre de 1988*, Sociedad Estatal Quinto Centenario, 1990, pp. 515-540.
- “La imprenta franciscana en Filipinas en el S. XVII”, *Archivo Ibero-Americano*, 50/197-200, 1990, pp. 1053-1098.
- “México, puente franciscano entre España y Filipinas”, *Archivo Ibero-Americano*, 52/205-208, 1992, pp. 373-402.

SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Ángel, “Elecciones locales indígenas en Filipinas durante la etapa hispánica”, en RODAO GARCÍA, Florentino (coord.), *España y el Pacífico: III Jornadas sobre Filipinas e Islas del Pacífico*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1989, pp. 53-61.

- Las principalías indígenas y la administración española en Filipinas, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1991.
- “Recent Philippine Historical Studies in Spain”, *Asian Research Trends: A Humanities and Social Science Review*, 5, 1995, pp. 1-23.

SÁNCHEZ TÉLLEZ, María Carmen, “La medicina misionera en Hispano-América y Filipinas durante la época colonial”, *Estudios de historia social y económica de América*, 6, 1990, pp. 33-40.

- *La medicina en las lenguas americanas y filipinas prehispanicas*, Guadalajara, Universidad de Alcalá de Henares, 1994.

SANCHO, Silvestre, “Las creencias de los primitivos filipinos”, *Missionalia Hispanica*, 2/4, 1945, pp. 5-40.

SANIEL, Josefa M., *Japan and the Philippines*, Quezon City, University of the Philippines, 1962.

SANZ, Carlos, *Primitivas relaciones de España con Asia y Oceanía : los dos primeros libros impresos en Filipinas*, Madrid, Lib. Victoriano Suárez, 1958.

SANZ Y DÍAZ, José, *Legazpi: el Conquistador de Filipinas*, Barcelona, Patria, 1940.

— *López de Legazpi: fundador de Manila 1571-1971*, Madrid, Publicaciones Españolas, 1971.

SANTOS HERNÁNDEZ, Ángel, *Los jesuitas en América*, Madrid, MAPFRE, 1992.

SARANYANA, Josep Ignasi (dir.), *Teología en América Latina. Volumen I: Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, Madrid, Iberoamericana, 1999.

SARRIAS, C., “Los jesuitas: 400 años en Filipinas”, *Pueblos del Tercer Mundo*, 129, 1982, pp. 26-29.

SCAMMELL, G. V., “The New Worlds and Europe in the Sixteenth Century”, *The Historical Journal*, 12/3, 1969, pp. 389-412.

— “After Da Gama: Europe and Asia since 1498”, *Modern Asian Studies*, 34/3, 2000, pp. 513-543.

SHARP, Andrew, *Adventurous Armada: the story of Legazpi's expedition*, Christchurch, N.Z., Whitcombe & Tombs, 1961.

SCHIEBINGER, Londa, *Plants and Empire. Colonial Bioprospecting in the Atlantic World*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2004.

SCHIEBINGER, Londa y SWAN, Claudia (eds.), *Colonial Botany. Science, Commerce and Politics*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2005.

SCHUMACHER, John N., “Wenceslao E. Retana: An Historiographical Study”, *Philippine Studies*, 10/4, 1962, pp. 550-576.

- “Horacio de la Costa: Historian”, *Philippine Studies*, 26/1-2, 1978, pp. 5-15.
- *Readings in Philippine Church History*, Quezon City, Ateneo de Manila University, 1979.
- “Early Filipino Jesuits: 1593-1930”, *Philippine Studies*, 29/3-4, 1981, pp. 271-308.

SCHUMACHER, John N. y VALERA, John S., “Published Writings of Horacio de la Costa, S.J.”, *Philippine Studies*, 26/1-2, 1978, pp. 209-224.

SCHURHAMMER, Georg, “Relacion de las fiestas que se hicieron en esta ciudad de Mexico en la canonisation del glorioso San Ygnacio y San Francisco Javier, en 26 de nobiembre de 1622 y por todo su octavario”, *Missionalia Hispanica*, 9/27, 1952 (Monográfico sobre San Francisco Javier), pp. 677-717.

- *Francisco Javier. Su vida y su tiempo*, 4 vols., Pamplona, Ediciones Mensajero, 1992.

SCHURZ, William Lytle, *El galeón de Manila*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1992.

SCHÜTTE, Josef Franz, *Documentos sobre el Japón conservados en la Colección “Cortes” de la Real Academia de la Historia*, Madrid, Imprenta y Editorial Maestre, 1961.

- *El Archivo del Japón. Vicisitudes del Archivo Jesuítico del Extremo Oriente y Descripción del fondo existente en la Real Academia de la Historia de Madrid*, Archivo Documental Español, 1964.
- “Documentos del ‘Archivo del Japón’ en la Biblioteca Nacional madrileña”, *Missionalia Hispanica*, 27/79, 1970, pp. 59-88.
- *Japón, China, Filipinas en la Colección “Jesuitas. Tomos”*, Real Academia de la Historia de Madrid, Asociación Española de Orientalistas, 1976.
- “Documentos del ‘Archivo del Japón’ en el Archivo Histórico Nacional de Madrid”, *Missionalia Hispanica*, 36/103-108, 1978-1979, pp. 137-283.

SCOTT, William Henry, *Barangay. Sixteenth-Century Philippine Culture and Society*, Manila, Ateneo de Manila University Press, 1994.

SEBASTIÁN, Pablo, “La imagen del indio americano”, *Clío: History and History Teaching*, 29 (2003).

SECORD, James A., "Knowledge in Transit", *Isis*, 95/4, 2004, pp. 654-672.

SEED, Patricia, *Ceremonies of possession in Europe's conquest of the New World, 1492-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

SELGA, Miguel, *Los Mapas de Filipinas por el P. Pedro Murillo Velarde, S.I.*, Manila, Bureau of Printing, 1934.

— "Un voto de la ciudad de Manila y el extrañamiento de la Compañía de Jesús", *Cultura Social*, 24, 1936.

— "Los ejercicios de San Ignacio en la antigua Provincia jesuítica de Filipinas", *Missionalia Hispanica*, 14, 1957, pp. 175-185.

SEQUEIROS, Leandro, "El Padre José de Acosta (1540-1600). Misionero, naturalista y antropólogo en la América hispana", *Proyección*, 47, 2000, pp. 63-74.

— "Nuevos datos sobre el jesuita andaluz Pedro Murillo Velarde (1696-1753) contenidos en la obra científica del franciscano granadino Fray José Torrubia (1698-1761)", en SOTO ARTUÑEDO, Wenceslao (ed.), *Los jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 aniversario de la fundación de la provincia*, Granada, Universidad de Granada. Facultad de Teología, 2007, pp. 415-426.

SERRERA, Ramón M^a, "Estudio preliminar", en MURILLO VELARDE, Pedro, *Geographia de América (1752)*, Granada, Universidad de Granada, 1990, pp. XIII-XLII.

SIERRA DE LA CALLE, Blas, "Evangelización e inculturación en Filipinas", en PANDO DESPIERTO, Juan (coord.), *El sueño de ultramar*, Madrid, Biblioteca Nacional 1998, pp. 48-52.

— "La evangelización de Filipinas durante el gobierno de Legazpi (1565-1572)", en CABRERO, Leoncio (coord.), *España y el Pacífico: Legazpi*, Vol. 1, Madrid, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, 2004, pp. 343-386.

SIEVERNICH, Michael, "La Misión en la Compañía de Jesús: Inculturación y proceso", en HERNÁNDEZ PALOMO, José Jesús, y MORENO JERIA, Rodrigo (coords.), *La misión y los jesuitas en la América española, 1566-1767: cambios y permanencias*, Sevilla, CSIC, 2005, pp. 265-287.

— “Conquistar todo el mundo: los fundamentos espirituales de las misiones jesuíticas”, en KOHUT, Karl y TORALES PACHECO, María Cristina (eds.), *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Frankfurt-Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 2007. pp. 3-23.

SIGUIÓN, José M., “Primera época de la Compañía de Jesús en Filipinas, Años 1581-1768”, *Misiones Católicas en Extremo Oriente*, Manila, Ed. Cacho Hermanos, 1937, pp. 18-20.

SLESSAREV, Vsevolod, *Prester John: The Letter and the Legend*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1959.

SMITH, Pamela H. y FINDLEN, Paula (eds.), *Merchants & marvels : commerce, science, and art in Early Modern Europe*, Nueva York, Routledge, 2002.

SOLA CASTAÑO, Emilio, “Relaciones entre España y Japón: primeros contactos durante la gestión en Filipinas de los gobernadores Gonzalo Ronquillo de Peñalosa y Santiago de Vera (1580-1614). Manifestaciones iniciales de lo que será un "partido" castellano-mendicante en Extremo Oriente”, en *Cuadernos de investigación histórica*, N° 1, 1977, pp. 37-58.

SOLANES, Felipe, “La Compañía de Jesús en Filipinas”, *Revista de la Exposición Misional Española*, 1929, pp. 822-827.

SOLANO PÉREZ-LILA, Francisco de Paula, RODAO GARCÍA, Florentino y TOGORES SÁNCHEZ, Luis Eugenio (coords.), *El Extremo Oriente Ibérico: investigaciones históricas, metodología y estado de la cuestión*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1989.

SOLER, Isabel, *El nudo y la esfera. El navegante como artifice del mundo moderno*, Barcelona, El Acantilado, 2003.

— *El sueño del rey: viajes y mesianismo en el renacimiento peninsular*, Barcelona, Acantilado, 2015

SPATE, Oskar H. K., “South Sea to Pacific Ocean: A Note an Nomenclature”, *Journal of Pacific History*, 12, 1977, pp. 205-211.

— “The Pacific as an Artifact”, en GUNSON, Niel (dir.), *The Changing Pacific: Essays in Honor of H. E. Maude*, Oxford University Press, 1978, pp. 32-45.

— *El Lago español*, Mallorca, Casa Asia, 2006.

SPENCE, Jonathan D., *El Gran continente del Kan. China bajo la mirada de Occidente*, Madrid, Aguilar, 1999.

— *El palacio de la memoria de Matteo Ricci. Un jesuita en la China del siglo XVI*, Barcelona, Tusquets, 2002.

— *La pregunta de Hu*, Valencia, Universitat de València, 2009.

STOETZER, Otto Carlos, “El mundo ideal del Padre José de Acosta S.J. (1540-1600), ‘El Plinio del Nuevo Mundo’”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 13, 1986, pp. 205-218.

SUBRAHMANYAM, Sanjay, *The Portuguese empire in Asia, 1500-1700: a political and economic history*, Londres, Longman, 1993.

— “The ‘Kaffirs of Europe’: A comment on Portugal and the historiography of European expansion in Asia”, *Studies in History*, IX/1, 1993, pp. 131-146.

— “Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia”, *Modern Asian Studies*, 31/3, 1997 (*The Eurasian Context of the Early Modern History of Mainland South East Asia, 1400-1800*), pp. 735-762.

SUMMERS, William J., “The Jesuits in Manila, 1581-1621: The Role of Music in Rite, Ritual, and Spectacle”, en O'MALLEY, John W., BAILEY, Gauvin Alexander, HARRIS, Steven J. y KENNEDY, Frank (eds.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, Toronto, University of Toronto Press, 1999, pp. 659-679.

TAKIZAWA, Osami, *La historia de los jesuitas en Japón (siglos XVI-XVII)*, Universidad de Alcalá de Henares, 2011.

TAN, Samuel K., “Dios, la gloria y el oro: colonialismo y tradiciones: 1521-1898”, en ZAMORA, Mario D., *Los indígenas de las Islas Filipinas*, Madrid, MAPFRE, 1992, pp. 45-62.

TAUSIET, María y AMELANG, James S. (eds.), *El Diablo en la Edad Moderna*, Madrid, Marcial Pons, 2004.

TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio, “Coordenadas históricas, políticas y religiosas del siglo XVII en que vivió el obispo don Juan de Palafox”, en VVAA, *El Venerable obispo Juan de Palafox y Mendoza. Semana de estudios histórico-pastorales y de espiritualidad (2-7 agosto 1976)*, Soria, Confederación Española de Cajas de Ahorros, 1977, pp. 24-38

— “Fray Martín Ignacio de Loyola, OFM: Dos memoriales a Felipe II sobre China, Filipinas y las Indias Orientales”, en *Salmanticensis*, Vol. 44, Fasc. 3, 1997, pp. 377-405.

— *Los sueños de Francisco Javier*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006.

TORMO SANZ, Leandro, “El clero nativo en Filipinas durante el período español”, *Missionalia Hispanica*, 23/69, 1966, pp. 257-296.

— “Los pecadores en la evangelización de América”, *Missionalia Hispanica*, 25/74, 1968, pp. 245-256.

— “Los papeles de la Universidad de San Ignacio (Manila)”, *Missionalia Hispanica*, 32/95-96, 1975, pp. 189-204.

— “Algunas ideas rectoras de las relaciones entre las Indias españolas y los países de Extremo Oriente durante el siglo XVI”, en TORRE VILLAR, Ernesto de la (comp.), *La expansión hispanoamericana en Asia: siglos XVI y XVII*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1977, pp. 48-49.

— “Bibliografía sobre Historia de la Iglesia en el Extremo Oriente relacionado con España”, en SOLANO PÉREZ-LILA, Francisco de Paula, RODAO GARCÍA, Florentino y TOGORES SÁNCHEZ, Luis Eugenio (coords.), *El Extremo Oriente Ibérico: investigaciones históricas, metodología y estado de la cuestión*, Madrid, Agencia Española de Cooperación Internacional, 1989, pp. 391-414.

TORMO SANZ, Leandro y SALAZAR, Milagros, “Datos sobre la toponimia en Filipinas”, en QUILIS MORALES, Antonio, CARRIL, Ramón B. y CANTARERO, Margarita (coords.), *XI Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románicas: Actas*, Madrid, Revista de Filología Española, 1968, pp. 2097-2108.

TORRA, Pedro, *Bibliografía de la Compañía de Jesús en las Islas Filipinas*, Manila, 1902. Manuscrito conservado en el Archivum Historicum Societatis Iesu Cataloniae (AHSIC) de Barcelona.

TORRALBA, Luis, “La Compañía de Jesús y el clero indígena en Filipinas”, en *Misiones Católicas en Extremo Oriente*, Manila, Ed. Cacho Hermanos, 1937, pp. 207-208.

TORRE VILLAR, Ernesto de la (comp.), *La expansión hispanoamericana en Asia: siglos XVI y XVII*, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1980.

TORRES OLLETA, M. Gabriela, *Redes iconográficas: San Francisco Javier en la cultura visual del Barroco*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2009.

TORRES LANZAS, Pedro, *Relación descriptiva de los mapas, planos, etc. de Filipinas existentes en el Archivo General de Indias*, Madrid, 1897.

TORRES LANZAS, Pedro y NAVAS DEL VALLE, Francisco, *Catálogo de los documentos relativos a las Islas Filipinas existentes en el Archivo de Indias de Sevilla. Precedido de una erudita historia general de Filipinas por el P. Pastells*, 9 vols., Barcelona, Compañía General de Tabacos de Filipinas, 1925-1934.

TRACY, James D. (ed.), *The Political Economy of Merchant Empires: State Power and World Trade, 1350-1750*, Cambridge y Nueva York, Cambridge University Press, 1991.

TUELLER, James B., “Los chamorros de Guam y la colonización española: una tercera etapa, 1698 a 1747”, en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M^a Dolores, FRADERA, Josep M^a y ALONSO, Luis (eds.), *Imperios y naciones en el Pacífico. Vol. II. Colonialismo e identidad nacional en Filipinas y Micronesia*, Madrid, CSIC, 2001, pp. 385-394.

UTZURRUM AUSEJO, Luz, *The Philippines in the sixteenth Century*, University of Chicago, 1972.

VALCÁRCEL MARTÍNEZ, Simón, *Las crónicas de Indias como expresión y configuración de la mentalidad renacentista*, Granada, Diputación Provincial de Granada, 1997.

VALLADARES, Rafael, *Castilla y Portugal en Asia (1580-1680): declive imperial y adaptación*, Leuven, Leuven University Press, 2001.

VANDERMEER, Canute, "Population Patterns of the Island of Cebu, the Philippines: 1500 to 1900", *Annals of the Association of American Geographers*, 57/2, 1967, pp. 315-337.

VARGAS, Juan N., *Jesuitas andaluces en Hispano-América y Filipinas*, Granada, Facultad de Teología, 2000.

VARGAS UGARTE, Rubén, S.I., *Historia General del Perú*, 12 vols., Lima, Ed. Milla Batres, 1971-1984.

VÁZQUEZ CHAMORRO, Germán, "Costumbres y prácticas religiosas prehispánicas en Filipinas durante la época colonial", *Ethnica: revista de antropología*, 20, 1984, pp. 205-238.

VEGA, M^a José (ed.), *Viajes y crónicas de China en los Siglos de Oro*, Córdoba, Almuzara, 2009.

VELASCO, Bartolomé, "Los clérigos en la conquista de América", *Missionalia Hispanica*, 20/58, 1963, pp. 5-28; 21/63, 1964, pp. 257-288; 22/66, 1965, pp. 257-288; 24/71, 1967, pp. 129-166; 28/82, 1971, pp. 107-131.

VICENS, Gaspar, O.P., *Miscelánea político-eclesiástica*, Mss. 1008-1010 conservado en la Biblioteca Universitaria de Barcelona.

VICENTE, Victoriano, "España y las misiones de China en el siglo XVII", *Missionalia Hispanica*, 26/78, 1969, pp. 257-360.

VIFORCOS MARINAS, María Isabel, "China, una prolongación de la polémica sobre el nuevo mundo", *Estudios Humanísticos. Geografía, Historia, Arte*, 20, 1998, pp. 57-78.

VILÀ, Lara, "Viajes y crónicas de Oriente en el siglo de los descubrimientos. China en el imaginario y en la política europea del Quinientos", en M^a José Vega (ed.), *Viajes y crónicas de China en los Siglos de Oro*, Córdoba, Almuzara, 2009, pp. XI-LXXXV.

VILLORIA PRIETO, Carlos, “Problemas jurisdiccionales entre agustinos y dominicos en las misiones del norte de Luzón (Filipinas) en la primera mitad del siglo XVIII”, *Estudios humanísticos. Geografía, historia y arte*, 16, 1994, pp. 157-172.

- “Breve relación de la misión de los montes de Pantabangán y Caranglán (Filipinas)”, *Archivo Agustiniiano*, 79/197, 1995, pp. 29-48.
- “El traslado de religiosos a Filipinas a finales del siglo XVII: misión de agustinos de 1698-1699”, *Archivo Agustiniiano*, 80/198, 1996, pp. 229-268.
- *Un berciano en Filipinas. Alejandro Cacho de Villegas*, Universidad de León, 1997.
- “La labor del agustino vasco Baltasar de Santa María Isasigana en Filipinas (1665-1717)”, *Archivo Agustiniiano*, 82/200, 1998, pp. 407-426.
- “Fray Antolín de Alzaga: un modelo de misionero en Filipinas en el siglo XVIII”, *Archivo Agustiniiano*, 83/201, 1999, pp. 115-135.
- “Siglos XVI-XVIII: El Hospicio de Sanlúcar de Barrameda de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas”, *Hespérides: Anuario de investigaciones*, 7, 1999, pp. 101-110.
- “Demografía en los municipios: Alpujarreños en Filipinas: Pedro Murillo Velarde”, *Hespérides: Anuario de investigaciones*, 8, 2000, pp. 397-410.
- “Marginación social: La minoría china en el virreinato de la Nueva España (Filipinas), desde la perspectiva de un almeriense”, *Hespérides: Anuario de investigaciones*, 11, 2003, pp. 185-192.
- “La mentalidad misionera en las Filipinas del siglo XVIII”, *Hespérides: Anuario de investigaciones*, 12, 2004, pp. 273-294.

VILLORIA PRIETO, Carlos y VILLORIA PRIETO, Javier, “Primer libro impreso en Filipinas: Una traducción”, *Livius: Revista de estudios de traducción*, 8, 1996, pp. 223-246.

VVAA, *La imagen del indio en la Europa moderna*, Sevilla, CSIC. Fundación Europea de la Ciencia. Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1990.

VVAA, “Les Jésuites dans le monde moderne. Nouvelles aproches”, *Revue de synthèse, numéro spécial*, 120, 1999, pp. 241-491.

WILDE, Guillermo, *Religión y poder en las misiones de guaraníes*, Buenos Aires, SB, 2009.

WORCESTER, Dean C., *The Philippine Islands and Their People*, Nueva York, 1898.

— *The Philippine Islands*, Norwood, 1909.

— *The Philippines: Past and Present*, Nueva York, 1914.

WORCESTER, Thomas (ed.), *The Cambridge Companion to the Jesuits*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

WRIGHT, Jonathan, *Los jesuitas. Una historia de los “soldados de Dios”*, Barcelona, Debate, 2005.

YEPES, Victoria, *Una Etnografía de los indios bisayas del padre Alzina*, Madrid, CSIC, 1996.

YUSTE LÓPEZ, Carmen, “El galeón traspacífico. Redes mercantiles alrededor de especias, textiles y plata», en LUQUE TALAVÁN, Miguel y MANCHADO LÓPEZ, Marta M. (coords.), *Un océano de intercambios: Hispanoasia (1521-1898). Un homenaje al profesor Leoncio Cabrero Fernández*, Tomo I, Madrid: AEI, 2008, pp. 195-216.

ZAMORA, Eladio, *Las Corporaciones Religiosas en Filipinas*, Valladolid, Imprenta y Librería Religiosa de Andrés Martín, 1901.

ZAMORA, Mario D., *Los indígenas de las Islas Filipinas*, Madrid, MAPFRE, 1992.

ZARAGOZA, Ramon M., *Old Manila*, Kuala Lumpur, Oxford University Press, 1990.

ZARNKE, Friedrich, *Der Priester Johannes*, Leipzig, Erste Abhandlung, 1879.

ANEXO

A - Gobernadores de Filipinas (1565-1768)

1564-1572	Miguel López de Legazpi
1572-1575	Guido de Lavezaris
1576-1580	Francisco de Sande
1580-1583	Gonzalo Ronquillo de Peñalosa
1583-1584	Diego Ronquillo, <i>interino</i>
1584-1590	Santiago de Vera
1590-1593	Gómez Pérez Dasmariñas
1593-1595	Luis Pérez Dasmariñas, <i>interino</i>
1596-1602	Francisco Tello de Guzmán
1602-1606	Pedro Bravo de Acuña
1606-1608	Real Audiencia, <i>interina</i>
1608-1609	Rodrigo de Vivero y Velasco
1609-1616	Juan de Silva
1616-1617	Real Audiencia, <i>interina</i>
1617-1618	Jerónimo de Silva, <i>interino</i>
1618-1624	Alonso Fajardo de Tenza
1624-1625	Real Audiencia, <i>interina</i>
1625-1626	Fernando de Silva, <i>interino</i>
1626-1632	Juan Niño de Tavora
1632-1633	Real Audiencia, <i>interina</i>
1633-1635	Juan Cerezo de Salamanca, <i>interino</i>
1635-1644	Sebastián Hurtado de Corcuera
1644-1653	Diego Fajardo
1653-1663	Sabiniano Manrique de Lara
1663-1668	Diego de Salcedo
1668-1669	Juan Manuel de la Peña Bonifaz (oidor de la Real Audiencia), <i>interino</i>
1669-1677	Manuel de León
1677-1678	Real Audiencia, <i>interina</i>
1678-1684	Juan de Vargas Hurtado
1684-1689	Gabriel Curuzealegui

1689-1690	Real Audiencia, interina
1690-1701	Fausto Cruzat
1701-1709	Domingo Zabáburu
1709-1715	Martín de Urzúa y Arizmendi, conde de Lizárraga
1715-1717	Real Audiencia, interina
1717-1719	Fernando Manuel de Bustamante y Bustillo
1719-1721	Arzobispo fray Francisco de la Cuesta, interino
1721-1729	Toribio José de Cosío, marqués de Torre Campo
1729-1739	Fernando Valdés Tamón
1739-1745	Gaspar de la Torre
1745-1750	Fray Juan de Archedera (obispo de Nueva Segovia), interino
1750-1754	Francisco José de Ovando
1754-1759	Pedro Manuel de Arandía
1759-1761	Miguel Lino de Espeleta (obispo de Cebú), interino
1761-1764	Arzobispo Manuel Rojo, interino bajo ocupación inglesa
1762-1764	Simón de Anda y Salazar, en territorio no dominado por los ingleses
1764-1765	Francisco de la Torre, interino
1765-1770	José Raón

B - Superiores de la Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768)

1581 – Antonio Sedeño (sup. de la misión)	1681 – Tomás de Andrade
1595 – Antonio Sedeño (viceprovincial)	1683 – Francisco Salgado
1596 – Raymundo de Prado (viceprov.)	1687 – Luis Pimentel
1599 – Diego García (visitador)	1690 – José Sánchez
1601 – Diego García (viceprovincial)	1693 – Magino Solá
1605 – Gregorio López (provincial)	1696 – Antonio Tuccio
1613 – Valerio de Ledesma	1699 – Luis de Morales
1618 – Francisco Calderón (visitador)	1703 – José de Velasco
1621 – Alonso de Humanes	1707 – Antonio Tuccio
1627 – Juan de Bueras	1708 – Paul Klein
1637 – Juan de Salazar	1710 – Francisco Díaz
1639 – Francisco Colín	1713 – Nicolás Alonso
1644 – Francisco de Roa	1713 – José de Velasco
1646 – Diego de Bobadilla	1716 – Francisco Alonso
1648 – Francisco de Roa	1719 – Marcelo Valdivieso
1650 – Ignacio Zapata	1721 – Juan Antonio de Oviedo (visitador)
1653 – Diego Patiño	1722 – José Hernández
1654 – Miguel Solana	1726 – Pedro de la Hera
1658 – Simón Bautista	1730 – Gilles Wibault
1659 – Francisco de Roa	1734 – José Astudillo
1661 – Ignacio Zapata	1738 – Juan de Eguía
1663 – Rafael de Bonafé	1739 – Fulcher Spilimberg
1665 – Ignacio Zapata	1744 – Pedro de Estrada
1666 – Domingo Ezquerria	1748 – José de Samaniego
1667 – Rafael de Bonafé	1749 – Leonhard Fink
1668 – Miguel Solana	1750 – Juan Moreno
1670 – Luis Pimentel	1754 – Pietro Tavernieri
1671 – Andrés de Ledesma	¿? Juan Moreno (en cargo 1760-1761)
1675 – Luis Pimentel	¿? Bernardo Pazuengos (1763-1764)
1675 – Javier Riquelme	¿? José de Torres (en cargo 1767)
1678 – Giovanni Pallavicino	¿? Juan Silverio Prieto (1768)

C.- Congregaciones Provinciales de Filipinas (1609-1768) y los procuradores elegidos

Congregación Provincial	Año	Procurador elegido
I	1609	Alonso de Humanes
II	1615	Francisco de Otazo
III	1621	Francisco Gutiérrez
IV	1627	Francisco de Encinas
V	1637	Diego de Bobadilla
VI	1643	Miguel Solana
VII	1651	Diego Patiño
VIII	1659	Antonio Abarca
IX	1665	Andrés de Ledesma
X	1671	Juan de Landa
XI	1675	Pedro de Espinar
XII	1681	Jerónimo Ortega
XIII	1687	Antonio Jaramillo y Alejo López
XIV	¿1691?	¿?
XV	1696	Juan de Irigoyen
XVI	1706	Agustín Fábregas
XVII	1713	Gaspar Marco
XVIII	1718	Francisco Calderón
XIX	1724	Diego de Otazo
XX	1742	Santos de Engrava (Acta incompleta)
XXI	1749	Bernardo Pazuengos
XXII	1755	José de Torres
XXIII	1761	Joaquín Mesquida

**D.– Estado de la Provincia de Filipinas a 30 de junio de 1655,
según el provincial Miguel Solana**

Establecimientos	Pueblos a cargo	Padres misioneros
<i>Arzobispado de Manila</i>		<i>17</i>
Manila		4 Antonio Juan Sana José Pimentel Juan Bautista Zuredo Francisco Manuel
San Miguel		1 Magino Solà
Santa Cruz		2 Francisco Ferrer Ambrosio de la Cruz
San Pedro Makati		1 Francisco Colín
Antipolo	4 Antipolo Baras Taytay Cainta	2 Luis Spinelli Ignacio Zapata
Silang	3 Silang Indang Maragondon	3 Ignacio de Montes Diego de Sanabria Juan de Ezquerra
Cavite	2 Puerto de Cavite Cavite el Viejo	2 Andrés de Ledesma Juan López
Marinduque	4	2 Luis Pimentel Juan de Espinosa
<i>Obispado de Cebú</i>		<i>47</i>
Cebú (y Mandaue)		2 Domingo Ezquerra Francisco Combés
Bohol	5 Loboc Baclayon Panglao Inabangan Malabohoc	4 Luis de Aguayo Pedro de Auñón Bartolomé Sánchez Francisco de la Peña
<i>Isla de Leyte</i>		<i>12</i>
Carigara	12 Carigara Baybay Leyte Cabalian Jaro Sogor Barugo Inonangan	6 Juan de Ávila Juan de Larrea (o La Rea) Pedro Carlos Cristóbal de Lara

	Alangalang Ogmuc	Panaon Luca	Andrés Vallejo Antonio Abarca
Dagami	10	Dagami Malaguicay Tanbucu Dulag Bito	Abuyo Palo Basey Griuar Balanguigan
<i>Isla de Samar</i>			14
Samar	6	Catbalogan, Calbigan Paranas Bargchun Ibatan Capul	Melchor de los Reyes Baltasar de Porticela Ignacio Alcina Matías de Montemayor
Palapag	10	Palapag Catubig Burabur Catalman Bonbon	Biri Bacor Tubig Sulat Borongán
Otón		Presidio Puerto de Iloilo	2 Pedro de Montes Juan de Contreras
Isla de Negros	4	Ilog Cavancalan Suay Igsiu	2 Esteban Jaime Francisco Deza
<i>Isla de Mindanao</i>			11
Presidio de Iligan			1 Ignacio Navarro
Presidio de Zamboanga			1 Nicolás Cani
Dapitan	14	Dapitan Layaguan Delanun Baiug La Iraya Dipolo Dicayo	Duhinug Piao Licay Manucal Ponot Silingan Quipit
Zamboanga	20+2	Siocan Sirauey Piacan	Coroan Bitali Jungauan
			Pedro Téllez 5 Francisco Lado Francisco de Victoria

	Sibuto Sanguito Bocot Boloan Malandi Bacalan La Caldera Bagunbaya Baluasan Buayabuaya Masluc Calancalang Manicaan Isla de Basilan Ducunney Isla Pangotaran	Juan Andrés Pallavicino Juan de Montiel
<i>Ternate y Siao</i>		4 Vicente Chova Francisco Miedes Diego de Esquivel Un padre que va y vuelve

* No se nombran los padres que se dedican al ministerio de españoles

* Falta el Colegio-seminario de San José

E – El Colegio de Manila en el siglo XVIII, según el padre Pedro Murillo Velarde

“Este es el Templo que gozamos ahora. Dedicóse a N. P. S. Ignacio, pocos años antes Canonizado. La primera Iglesia, por no tener Santo propio, se dedicó a Santa Ana, de que se conserva un quadro en la escalera, que sale al quarto principal, y en memoria de ser Titular de la primera Iglesia, se dicen las Letanías su día delante de dicho quadro, y se celebra con Música. Veamos el magnífico Templo, que oy tenemos.

Su situación corre casi del Sudeste al Norueste, que es el rumbo a que mira la puerta. La longitud del Templo es de 204 pies Geométricos, la latitud es de 90 y 12 dedos (de los comunes tiene más). La elevación hasta el tholo es de 111 pies, las paredes tienen 9 pies de ancho. Es de tres Naves, el hueco de la nave principal, es de más de 40 pies. Ésta se divide de las dos Colaterales por unas fuertes, sólidas, y hermosísimas pilastras. En la cabeza está el crucero, en cuyos brazos colaterales ay dos hermosísimos Altares. En el de la derecha se adora un Crucifixo con una imagen de los Dolores, en la izquierda está la imagen de Loreto. Cubre el crucero una cúpula ochavada, en cuyo medio está una ayrosa linterna, que remata en una piña, que es lo más elevado de la fábrica. A la entrada de la Iglesia, ay dos Arcos elípticos anchos y hermosos, sobre que descansa en bóveda de cantería, un Coro muy capaz. Desde allí corre por toda la Iglesia un Balcón volado, que sirve de grande desahogo para los crecidos concursos que de todo género de gentes acude a esta Iglesia, así en tiempo de Misiones como en la Quaresma, y en muchas solemnes festividades que se celebran entre año, sólo esta comodida puede servir de disculpa al que lo añadió a la primera obra, quitando el ayre y gallardía a la fábrica. Más de 40 pies dista el corredor del pavimento. Las dos Naves Colaterales ocupan las Capillas de S. Ioseph y S. Francisco Xavier, donde está también San Francisco de Borja. Debajo del Coro ay otras dos capillas, una de la Santísima Virgen y S. Juan Nepomuceno, y otra de San Ioachín. La entrada ay otros dos Altares, el uno de S. Iuan Francisco Regis, y el otro de los Santos, Luis Gonzaga y Stanislao Koska. Doce hermosísimas pilastras paralelepípedas mantienen esta sumptuosa sobervia máquina, corpulentas con proporción. Dividen, quanto hermosean el escapo, canaliculas, estrías y resaltes, y rematan en Iónicos vistosos capiteles. De una pilastra a otra corre un perfectísimo arco de medio punto o semicircular, con bellísimas labores, de los mismos postes corren a las paredes principales del Templo otros arcos igualmente perfectos y labrados, que forman bellísimas, fuertes y vistosas bóvedas de piedra, debajo de las quales están las Capillas dichas.

Los corredores están en el remate del pavimento, que descansa sobre la bóveda de las naves colaterales. Desde allí se levan otras pilastras con sus arcos, que haciendo basa de los arcos inferiores, corresponden dos a cada uno de los arcos inferiores, que también son semicirculares o de medio punto, y corriendo estos arcos a las paredes principales del edificio, forman pulidísimas bóvedas de piedra por los dos lados. La donosura, gracia y pulcritud que dan a la Magestad del Templo los dos órdenes de bóvedas y arcos sobrepuestos a los arcos y bóvedas inferiores, de donde mueven; las cúpulas de ambas bóvedas formadas de segmentos; el delicado tejido de labores; el ornato vistoso de las impostas; las molduras bien distribuidas de las cornisas; delcaecen en la pluma si se pintan, y sólo la energía de los ojos (que sepan distinguir de sombras y colores) puede hazer justicia al mérito de su hermosura. La puerta principal mira casi al Norueste, es capaz, despejada, ancha, y alta con proporción de 16 a 24 pies. Sobre sus erguidas jambas mueve un arco capialzado, que degenera en dintel, perfeccionándose quanto más degenera. Otras dos puertas ay en la fhachada en correspondencia a las dos naves Colaterales, aunque están aora cerradas. Pasados los dos arcos elípticos de la bóveda del Coro ay dos puertas en las dos paredes maestras, que una se comunica a la calle Real, y otra va al tránsito del Colegio. Otras dos ay del mismo género en el crucero, lo que sirve para el desahogo de los grandes concursos. La puerta principal cae sobre un espacioso patio, quadrilátero, empedrado, que cercan pretilos adornados de leones de piedra, que le da grande desahogo, y sirve de hermosura. Las dos Colaterales caen a la calle Real. La cúpula es perfectamente ochavada, cíñela alrededor un balcón, por donde se puede andar toda, le dan claridad ocho ventanas rasgadas, muy capaces, que con otras muchas de varias figuras y tamaños bañan de luz a todas horas el Templo. Desde allí humillan los arcos (sin abatirse) sus claves, sus incumbas, sus paramentos y dobelas, por no arriesgar su consistencia al peligro de un semicírculo, sobre lo elevado de las quatro pilastras torales en que descansan, por no permitir la tierra combatida de baguíos, uracanes y temblores, tanta elevación. Por esto los arcos del crucero, la bóveda del Presbyterio, y el cañón de la nave principal son escarzanos, sin poderse dar el medio punto, que con lo erguido añadiera sumptuosidad al edificio. Esta symétrica moderación es arte, siendo la primera regla de ambas arquitecturas, atemperarse a la calidad del terreno. Porque la necesidad es de tan superior prerogativa, que le rinden vasallaje humilde, aun las Leyes más severas.

Por el mismo peligro de los temblores no se hizo la cúpula, ni la bóveda de la nave principal de cantería, como lo es toda la Iglesia. Pero se hizieron de maderas tan sólidas, enlazándose con tan firme coagmento y trabazón, que en más de un siglo que tienen de duración, no ha sido necesario tocar las armaduras de cúpula y cañón. Ni en tan dilatado

tiempo ha desmentido el nivel, ni las han desenlazado repetidos violentos temblores, ni las han dañado, ni carcomido las lluvias, ni las muchas intemperies del Pays: que es especie de prodigio, de que creo no se hallará exemplar semejante en todas las Islas. Dos torres cierran los dos lados de la fachada principal. En la una está el Campanario, en la otra el Relox. Y aunque al principio tenían la elevación necesaria, después por el miedo de los temblores las cortaron, no aviendo arbitrado cerrar los remates para la decencia, como se pudiera sin peligro, quedan hasta oy por lunar y humillación del edificio. Deslustró también esta fachada el nimio deseo de adornarla. Pero faltando la dirección en el Artífice, afeó con ciertos relieves, follages, molduras y otros ornatos improprios y importunos, la Magestad ostentosa de la fábrica. Por esto debe la prudencia reprimir el deseo impertinente de añadir, enmendar o perficionar las obras de los que el estudio y exercicio graduó de primeros en el Arte; porque se arriesgan al desacierto, y se expone al ludibrio de los inteligentes. La fachada, que cae a la calle Real, y corre toda la longitud de la Iglesia está como salió del diseño del Maestro, y del cincel del Artífice, y por esto es digna concha de la perla que incluye: y rótulo, que declara lo que encierra. Es sumptuosa por su capacidad, sobervia por su elevación, magnífica por su mole, ostenta gran Magestad en la bella y grave distribución de sus miembros, cornisas y adornos. Tan hermosa, que recompensa con ventajas el poco lustre de la fachada principal. Lástima es que no cayga a una plaza espaciosa, para que mirada de frnete pudiese saciar a la vista con su hermosura, contemplándola sin los ahogos del perfil, desde la stylobata hasta el fastigio, y desde el zoclo hasta la corona de la linterna. La piedra de la fábrica se sacó de las cercanías de Antipolo, es de buen color y bello lustre, muy igual y bien labrada, y tan sólida (para lo que lleva la Región) que ha resistido firma a las lluvias, soles y otras inclemencias del tiempo, que van lentamente comiendo y deshaziendo las piedras. Especialmente el ambiente, impregnado de partículas salnitrosas, corroe las piedras como cancro. No obstante la piedra de este edificio no ha padecido detrimento alguno. En lo interior y exterior del Templo se ven bellamente repartidos varios escudos, pechinas, follages, metopas, triglifos, escocias, boceles, contra boceles, echinos, ante echinos, filetes, colarinos, festones, cornisas, capiteles y demás adornos. En la cabeza de el Templo, en que está el Altar mayor, ay un hermosísimo retablo, ricamente dorado de cuatro cuerpos con su remate. Y para que llenase toda la testera (en que está la sustancial perfección de un retablo) se hizo casi ovado a la medida de la pared. En él se ve esculpida de medio relieve la vida de N. P. S. Ignacio. Sobre las doradas tablas que forman el cuerpo vuelan unos balcones con balaustres dorados, de que resaltan unos Ángeles con sus candeleros en las manos. En el nicho de en medio del segundo cuerpo, sobresale la estatua de N. P. S. Ignacio, que es el Titular de la Iglesia, de abultada estatura. En el nicho del tercer

cuerpo se ve una bellísima Imagen de María Santísima, el último nicho ocupa un devoto crucifijo, y el remate un hermoso Iesús. En el mismo retablo ay varias imágenes de los misterios de la Santísima Virgen, y por los lados se ven las estatuas de los Santos Apóstoles, Evangelistas y Doctores. El tabernáculo, que sirve de Sagrario, es muy ayroso, de dos cuerpos con su cúpula, tiene gravadas varias historias del Testamento viejo, con alusión al sacrificio del Altar, como el sacrificio de Abraham. El P. Melchor de Vera hizo el tabernáculo de Manila y de Zebú. En él está el Altar mayor, que es de una piedra, que sirve de ara. En las Capillas de Loreto y de los Dolores ay muchos cuerpos y reliquias insignes de varios Santos, en medios cuerpos de plata, y en brazos y vasos cristalinos. Ay partículas de la Cruz de Christo, una sábana tocada a la de Turín, con las mismas medidas, un huesecito de San Francisco Xavier, y otras muy apreciables reliquias.

La Imagen de Loreto tiene el rostro de marfil, es hermosísima, el vestido es de plata en forma de Tyara. El Santo crucifijo, que está en el colateral correspondiente, es de una pieza de marfil. La Imagen de Nuestra Señora de los Dolores es no menos devota, que perfecta por su hechura. En el Altar de S. Francisco Xavier ay dos bellísimas estatuas del Santo, una está en el cuerpo del Altar con sobrepelliz, y un crucifijo en la mano, la otra está sobre el Altar, que lo representa difunto; ambas son de marfil ricamente labrado, y primorosamente adornadas. Todas las estatuas de la Iglesia, que son muchas, son hermosas, y de las más perfectas de estas Islas. Los dos retablos colaterales llegan hasta el corredor, están dorados primorosamente, como también los de San Ioseph, San Francisco Xavier y los demás, y por todos son nueve. El techo del Presbyterio es un artesonado de bellísimas labores con realze de oro y esmaltado de colores hermosamente distribuidos con el oro. Ay muchas, y grandes lámparas de plata que arden continuamente. En el Altar mayor ay frontales de plata, y el tabernáculo en que en las festividades se expone el Santísimo, es de plata, hermosamente labrado con mucho y grandes candelabros y otras alhajas de lo mismo. En la construcción de este Templo compiten, sin discernirse, la ventaja, la solidez, el primor, la belleza, la Magestad. En él se admira simétricamente repartido un conjunto de todos los órdenes, piezas, adornos y delicadezas del Arte. Le consagró el Año de 1727, el día veinte y siete de Iulio, el Ilustrísimo Señor Doctor Don Phelipe de Molina, Obispo de Nueva Cázeres, y le asistimos el P. Juan Antonio Cantova, que después murió por Christo en las Islas Carolinas, y Yo. En su fábrica se gastaron más de ciento y cinquenta mil pesos, pero se deben dar por bien empleados, pues no se preparó casa a los hombres, sino a Dios. Los cimientos son solidísimos, muy profundos, bien tratados y tan anchos que cogen todo el espacio de las naves colaterales de pilar a pilar. En las pilastras ay nichos airosamente fabricados, en que se debieran colocar estatuas de

varios Santos que sirvieran a la devoción, al patrocinio y al ornato. De día está todo el Templo tan bañado de luz que parece transparentarse las paredes. Las noches de Navidad y Lunes Santo se ilumina todo él, y colocadas las luces en toda su capacidad con bella distribución, parece la cuna del Sol, y un retrato de aquella Ciudad del Apocalypsis, cuya luz es el Cordero. Todo sirve para levantar la mente y el corazón a Dios y ensalzar al Señor, a quien se consagran y dedican estos cultos. He conocido hombres de buen gusto y de gran inteligencia en la arquitectura, y que han visto bellísimas famosas fábricas de Europa, estar como embelesados en esta Iglesia. En toda la extensión de las Indias, creo que no ay cosa de tanto primor, aunque ay algunas más grandes y de mayor riqueza y adorno. Y como quiera que el mejor compás es el de los ojos de los hombres de inteligencia y de buen gusto, logrando tan justas estas medidas de quantos la han visto, debiera servir en este nuevo Mundo, como servía en el antiguo la estatua de Policleto, de justa idea (en lo respectivo) de obras hermosas perfectas y de proporción cabal. Y si a alguno le pareciere ponderación, apelo a vista de ojos, pues juzgo avía de dezir que como en otro tiempo la Reyna Saba, que excedía la realidad de lo que avía publicado la fama. Considerando un discreto las pyrámides de Egipto, su mole desmedida, su inmenso costo y la inutilidad de tales obras, dixo, que era loca inútil ostentación de la riqueza y poder de los Reyes. *Regum pecuniae otiosa, ac stulta ostentatio*. Al contrario se puede dezir, viendo nuestro Templo de Manila y otros muchos, que tiene la Compañía y las demás Religiones en estas Islas, que pro lo magnífico, lo costoso, y por el culto que se da a Dios y sus Santos, se debe decir que son un público testimonio de la piedad de los Españoles y eterno monumento de su fama. Y aunque en todas partes es notoria, lo es especialmente en estas Islas, la piedad Española: pues con sus limosnas se han erigido en gran parte fábricas tan magníficas, con otras muchas piadosas obras para culto de Dios y de sus Santos, y utilidad espiritual y temporal de los próximos”.⁹¹³

Pedro Murillo Velarde, *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús, Segunda Parte, 1616-1716*, Manila, 1749, nn. 484-488.

⁹¹³ Pedro Murillo Velarde, *Historia de la Provincia...*, núms. 484-488.

F – Expediciones jesuitas a Filipinas

Aquí presentamos una relación de las expediciones de jesuitas a Filipinas que hemos podido reconstruir, a partir de los relatos de las crónicas y de la documentación conservada en el Archivo General de Indias de Sevilla (AGI, Contratación 5550, n. 4). Allí se conservan las listas de pasajeros que salieron de España y el año en el que lo hicieron. Sin embargo, podía haber variaciones al llegar a Filipinas. Por ello, puede que la información expresada en estas listas y en los catálogos difiera levemente. Hemos querido respetar los documentos originales.

1581

P. Antonio Sedeño

P. Alonso Sánchez

H. Nicolás Gallardo

H. Gaspar Suárez de Toledo (muerto en la navegación)

1584

P. Hernán Suárez

P. Raymundo de Prado

P. Francisco Almerique

H. Gaspar Gómez

1590

P. Pedro Chirino

H. Francisco Martín

1595

P. Alonso de Humanes, superior

P. Juan del Campo

P. Mateo Sánchez

P. Juan de Ribera

P. Cosme de Flores

P. Tomás de Montoya

P. Juan Bosque

P. Diego Sánchez

H. Dionisio María

1596

P. Francisco de Vera, Superior

P. Pedro López de la Parra

P. Manuel Martínez

P. Valerio de Ledesma

P. Juan de Torres

P. Gabriel Sánchez

P. Juan de Torres

P. Gabriel Sánchez

P. Miguel Gómez

P. Juan de Sanlúcar

P. Francisco de Otazo

P. Alonso Rodríguez

P. Cristóbal Ximénez

P. Francisco de Enzinas

P. Diego de Santiago

P. Leonardo Scelsi

P. Bartolomé Martes

H. Pedro Díaz

H. Alonso Barco

H. Juan de Herrera

1599

P. Diego García

P. Melchor Hurtado

P. Francisco González

H. Diego Rodríguez

1600

P. Cristóbal de Aguilar (superior del viaje)

P. Gregorio Baroncini

P. Fabricio Sarsali

H. Juan Domingo Vilancio

H. Cristóbal Seretellio

H. Francisco Simón

H. Francisco de Monforte

H. Miguel del Valle

1602

P. Luis Serrano

P. Juan Domingo Vilancio

P. Ignacio de las Cortes

H. Juan Camilo

1603

P. Andrés Caro

P. Pedro Martínez

H. Cristóbal Certellio

H. Pascual de Acuña

H. Pedro de Auñón

H. Miguel Ignacio

1614 (desde Japón)

P. Melchor de Mora

P. Francisco Calderón

P. Pedro Morejón

P. García Garcés

P. Bartolomé Suárez

P. Sebastián Vieyra

P. Martín Moan

P. Diego Yuqui

H. Agustín Vota

H. Miguel Matsuda

H. Bartolomé Reóxy

H. Pablo Reóin

H. Tomás de Figueredo

H. Andrés Amacusa

H. Pedro Chiquam

H. Román

H. Georgius

H. Alexius

H. Thadeus

1615

P. Diego de Bobadilla

P. Pedro Suárez

P. Salvador Pisqueda

P. Fernando Páez

P. Raimundo de Pisa

P. Juan Orel y Castilla

P. Andrés Lanzola

H. Fernando del Campo

H. Ignacio de Mojica

H. Pedro de Montes

H. Juan de Parga
H. Alfonso de Pedraza
H. Juan de Morales
H. Alfonso Román
H. Juan de Agüero
H. Pedro de Espinosa
H. Francisco Luzón
H. Gabriel Coronel
H. Juan del Carpio
H. Eufrasio de Cozar

1620 (desde España)

Provincias de Italia

P. Simón Cota
P. Juan Antonio Campioni
P. L. Goreti
H. Juan Francisco
H. Diego Alejandro

Provincia de Andalucía

P. Miguel de Solana
P. Alonso de Arroyo
H. Hernando de Aguilar
H. Francisco de Montemayor

Provincia de Castilla la Vieja

H. Gerónimo Pérez
H. Juan Gómez
H. Antonio Solano
H. Juan Cabello

Provincia de Aragón

P. Pero Ximeno

H. Ignacio Zapata
H. Andrés Casales
H. Diego de Saura

1621 (desde México)

P. Juan de Bueras
P. Luis Marincola
P. Juan de ***
H. Diego Patiño
H. Antonio Policarpo

1632

P. Francisco de Encinas (procurador)
P. Hernando Pérez (superior)
P. Rafael de Bonafé
P. Luis de Aguayo
P. Magino Solà
P. Francisco Pérez
P. Mateo de Aguilar (muerto en la navegación)
H. Pedro Martínez
H. Ignacio Alcina
H. José Pimentel
H. Miguel Ponce
H. Andrés de Ledesma
H. Antonio de Abarca
H. Onofre Esbrí
H. Cristóbal de Lara
H. Amador Navarro
H. Bartolomé Sánchez
H. Juan Gazeta

H. Diego Blanco

H. Pedro García

1642-43

P. Diego de Bobadilla

P. Simón Cotta

Prov. de Austria

P. Joseph Zanzini (Sánchez), 1r año de teología

P. Adolfo Steinhauser (Juan de Pedrosa), 3º de teología

Germania Superior

P. George Eckart (Jorge de Angulo), 4º teología

P. Gualterio Sonnemberg (Ignacio de Monte), acabados los estudios

Romana

P. Domenico Vuabiel (Bastuerde), 3º teología

H. Francisco Antonio (Julio Job), 1º teología

Milán

P. Francisco Caselo (de las Casas), 1º teología

P. Bartolomé Besco, 1º teología

P. Carlos Lemuggi (de Lemos), 1º teología

Nápoles

P. Carlos Receputo (de Valencia), 3º teología

P. Francisco Palliola (Padilla), acabados estudios

Sicilia

P. Luis Spinelli (Espina), 3º teología

P. Vicente Damián, 1º teología

P. Francisco Messina (Medina), 3º teología

Gallobelgica

P. Nicolás Degna (Denia), profeso 4 votos

P. Francisco Boursin, acabados estudios

Cerdeña

P. Juan Domingo Aressu, coadj. Espiritual

P. Juan Bautista Zureldo, acabados estudios

P. Diego Sylvano, 4º teología

P. Francisco Bachis Lado, 2º teología

H. Gavino Salinas, coadj. Temporal

Aragón

P. Pedro Lope, acabados estudios

P. Gonzalo Cisneros, 3º teología

P. Luis Fuster, acabados estudios

H. Francisco Combés, 3º teología

Castilla

P. Luis Pimentel

H. Pedro Téllez, 2º teología

H. Francisco Bezco, 1º teología

H. Juan del Campo, 3º artes

H. Francisco de Vitoria, 2º artes

Toledo

P. Francisco Gregorio Valero, profeso 4
votos

P. Manuel de Benavides, acabados
estudios

H. Javier Fabricio Riquelme, 3º teología

H. Felipe Duque de Estrada, seminarista

H. Francisco Fernández Manuel, 1º artes

Andalucía

P. Juan Dávila, acabados estudios

P. Matías de Montemayor, acabados
estudios

H. Alonso Pérez, 1º artes

H. Ignacio Francisco, coadj. Temporal
formado

P. Pedro Fontiveros, acabados estudios

Seglar

Francisco Ferrer, maestro en artes

1660

1. P. Diego Luis de Sanvitores, sacerdote teólogo. De Madrid, 33 años.
2. P. Juan de Rivera, sacerdote teólogo, del obispado de Girona, 33 años.
3. P. Francisco Salgado, sacerdote teólogo de Gruxoa**, obispado de Orense, 30 años.
4. P. Gerardo Paz, de Girona, 25 años, sacerdote teólogo.
5. P. Andrés Ventura Barrena, de Bilbao, sacerdote teólogo, 25 años.
6. H. Tiburcio de Cifuentes, de Toledo, teólogo, 24 años.
7. H. Juan Blas Mura, de Orani (Cerdeña), teólogo, 25 años.
8. H. Francisco Solano, de Jarandilla, filósofo, 23 años.
9. H. Antonio Riquelme, de Sevilla, teólogo, 23 años.
10. H. Diego de Navas, de Andújar, teólogo, 22 años.
11. H. Joseph López, de Logroño, filósofo, 23 años.
12. H. Alonso Escoz, de Baeza, filósofo, 21 años.
13. H. Baltasar de Mansilla, de Villagarcía, 22 años.
14. H. Mateo de la Fuente, de Alcalá de Henares, 22 años.
15. H. Juan Meléndez, de Mucientes, obispado de Valladolid, filósofo, 22 años.
16. H. Juan Bautista Gil, de Segorbe, filósofo, 23 años.
17. H. Juan Bautista Colomina, de Alicante, filósofo, 22 años.
18. H. Manuel Español, de Areni, obispado de Barbastro, 22 años.
19. H. Pedro Oriol, de Guils, obispado de Urgel, filósofo, 22 años.
20. H. Isidro Claret, de Ager, arciprestado de Ager, reino de Aragón, filósofo canonista, 34 años.
21. H. Mateo de Cuenca, del obispado de Murcia, filósofo, 19 años.
22. H. Antonio Braco, de Barcelona, filósofo, 20 años.
23. H. Juan Domenec, de Gandía, filósofo, 23 años.
24. H. Pedro Barceló, de Sadurní, obispado de Girona, teólogo, 23 años.
25. H. Andrés Pardo, de Villa Mediel, obispado de Palencia, coadjutor, 41 años.
26. H. Francisco de Ovando, de Málaga, coadjutor, 24 años.
27. H. Juan de Berlanga, coadjutor, de Griñón, arzobispado de Toledo, 38 años.
28. H. Eugenio Bautista de Toledo, filósofo, 21 años.
29. H. Francisco Vello, que vuelve a la Provincia de Filipinas asistiendo a estos religiosos.

1667

P. Luis Pimentel, Procurador

H. Pedro de Landa (a México)

1. H. Pedro de Aróstegui, de Fuentes de Hiloca, obispado de Tarazona, coadjutor. Salió del noviciado de Sevilla.
2. P. Basilio Hernández Montejo, de Cantalapiedra, obispado de Salamanca, salió del colegio de San Ambrosio de Valladolid.
3. H. Antonio Molero, de Plasencia, salió del colegio Imperial de Madrid.
4. H. Francisco Blanco, Sussané, obispado de Oviedo, filósofo, salió del colegio Imperial de Madrid.
5. H. Juan Ignacio Romero, del arzobispado de Toledo, salió de la casa de Probación de Madrid.
6. H. Francisco Antonio de la Zarza, de la ciudad de Otan, arzobispado de Toledo, salió de la casa de Probación de Madrid.
7. P. Joseph Belafe, de Solsol, filósofo, salió de colegio de Huesca.
8. H. Jaime Bestart, de Mallorca, salió del colegio de Huesca.
9. H. Alonso, escolar, de Valencia, salió de Huesca.
10. H. Mauricio Corrons, del obispado de Vic, filósofo de 2º año, salió de Huesca.
11. H. Pedro Silvestre Navarro, de Jaca, humanista, salió de Huesca.
12. H. Magino Solà, de Manresa, obispado de Vic, filósofo, salió del colegio de Barcelona.
13. P. Juan de Zarzuela, de Argete, arzobispado de Toledo, salió de Alcalá.
14. H. Cristóbal Ferragut, de Mallorca, teólogo de primer años, salió de Huesca.
15. H. Diego de Ayala, de Burgos, filósofo, salió de Villagarcía.
16. H. Ignacio de Urquijo, de Bilbao, filósofo, salió de Villagarcía.
17. H. Tomás Cardeñoso, de Paredes, obispado de Palencia, filósofo, salió de Villagarcía.
18. P. Pedro Salvador, de Lumbreras, obispado de Calahorra, filósofo, salió del colegio de Oropesa.
19. H. Joseph Lozano, de Valdemoro, arzobispado de Toledo, 24 años, filósofo, salió del colegio de Oropesa.
20. H. Alejo Pasquet, de Albalate, arzobispado de Zaragoza, filósofo, salió del colegio de Zaragoza.
21. H. Joseph de Lacarrera, de Madrid, 19 años, filósofo, salió de la casa de probación de Madrid.

22. H. Pedro* Aponte, de Madrid, 21 años, filósofo, salió del colegio de Huete.
23. H. Andrés Pardo, natural de Villamoriel, obispado de Palencia, coadj. temporal, salió del colegio Imperial de Madrid.
24. H. Pedro de Casanova, teólogo, salió del colegio de Plasencia.
25. H. Lorenzo Bustillo, salió de la casa de probación de Villarejo de Fuentes.
26. Domingo Traurguia, salió del colegio de Zaragoza.
27. H. Luis Martín, salió del colegio de Salamanca.
28. H. Juan de Jati/Fati***, salió del colegio de la universidad de Alcalá.
29. H. Gerónimo Marcelo Ansaldo, salió de la casa de Probación de Tarragona
30. H. Mauricio Montañés, salió de la casa de Probación de Tarragona
31. H. Pedro Salazar, salió de la casa de Probación de Tarragona
32. P. Luis de Medina, salió del colegio de Montilla.
33. H. Francisco Palazuelos, salió de la casa profesa de Sevilla.

1670

1. P. Andrés de Ledesma, procurador
2. P. Francisco Pedro, de Lérida, salió del colegio de Calatayud
3. P. Francisco Medel, de Zaragoza, salió del colegio de Calatayud
4. P. Pedro Prado, de Fregenal, obispado de Badajoz, salió del noviciado de Madrid
5. H. Pedro Fraiz, de Santiago, salió del colegio de Murcia
6. P. Pedro Cano, de Bienservida, arzobispado de Toledo, salió del colegio de Murcia
7. P. Antonio Serrano, de Murcia, salió del colegio de Murcia
8. H. Antonio Rubert, de Mallorca, salió de la casa profesa de Valencia
9. H. Antonio Manconi, de Valencia, salió del colegio de Barcelona
10. P. Manuel de Salazar, de San Clemente, en la Mancha, salió del colegio de San Ambrosio de Valladolid
11. P. Diego de Noriega, de Llanes, obispado de Oviedo, salió del colegio de San Ambrosio de Valladolid
12. H. Francisco Benítez, de Villacarrillo, obispado de Jaén, salió del colegio de Marchena
13. H. Juan del Campo, de Granada, salió del colegio de Carmona

1671

Estos jesuitas estaban en el colegio de San Hermenegildo de Sevilla, esperando para pasar a Filipinas. Llegaron todos en 1671. Venían del colegio Imperial de Madrid

1. P. Pedro Commans, sacerdote.
2. P. Gerardo Baubens, sacerdote.
3. P. Alonso Estrapleude*, sacerdote
4. P. Cornelio Banderstein, sacerdote
5. P. Antonio Tuccio, sacerdote
6. P. Antonio M^a San Basilio, sacerdote
7. P. Domingo Bisconti, sacerdote
8. P. Carlos Turcoti, sacerdote

1673

Petición para que se apruebe el pase de 9 jesuitas:

1. Francisco Gayoso, de Soria, obispado de Osma. 26 años. Teólogo.
2. Jacinto de Montenegro, de Tuy, 2 años, teólogo.
3. Agustín García, de Murcia, 19 años, filósofo.
4. Joseph de Aguirre, de Vélez, 17 años, filósofo.
5. Juan Correchano, de Talavera, 27 años, coadjutor.
6. Gregorio Bezarco, de Villa Urdel, 37 años, coadjutor.
7. Juan de Ahumada, sacerdote, de Cáceres, 39 años.
8. Sebastián de Monroy, diácono, de la villa de Arajal, 20 años.
9. Bernabé Gómez, de Villa Alvilla, 20 año. Coadjutor.

1673

1. P. Juan de Ahumada
2. P. Sebastián de Monroy
3. H. Jacinto de Montenegro
4. H. Francisco Gayoso
5. H. Tomás Álvarez de la Fuente
6. H. Pedro Martín, estudiante
7. H. Agustín García, estudiante
8. H. Joseph Aguirre, estudiante
9. H. Juan Correchano, coadjutor
10. H. Gregorio Bezares, coadjutor
11. H. Bernabé Gómez, coadjutor

1678

1. P. Francisco Salgado, superior, de Viana en el reino de Galicia, 49 años.
2. P. Antonio Llanes, de Córdoba, 27 años.
3. P. Tomás Vallejo, de Tudela, 27 años.
4. P. Juan Bautista Copatt, de Namur, en Flandes, 35 años.
5. P. Basilio Boulix, 35 años, de Bruselas.
6. H. Miguel Rouze, de Duil, obispado de Amberes.
7. H. Baltasar de Bois, de Bruselas, 24 años.
8. H. Joseph Pascual de Villalva, obispado de Tarazona, 24 años.
9. H. Francisco Alonso, de Cubo, arzobispado de Burgos, 23 años.
10. H. Diego de Oña, de Peñaflor, obispado de Palencia, 23 años.
11. H. Domingo Rodríguez, de Linares, obispado de Salamanca, 25 años.
12. H. Ignacio Yrazabal, de Bergara, obispado de Calahorra, 25 años.
13. H. Juan de Revilla, de Santander, 27 años.
14. H. Francisco Díaz, de Santasildes, arzobispado de Burgos, 22 años.
15. H. Ignacio Gutiérrez, de Zurita, obispado de Burgos.
16. P. Alonso de Arroyo, de Utiel, obispado de Cuenca, 26 años.
17. H. Francisco Xavier de Orellana, de Casas de Reina, Extremadura, 24 años.
18. H. Esteban de Yspura, de Pamplona, 25 años.
19. H. Francisco Lovo, de Segovia, 23 años.

20. H. Juan de Arandaeta, de San Sebastián, 30 años.
21. H. Juan Valero, de Albendea, obispado de Cuenca, 24 años.
22. H. Miguel del Pozo, de Armedillo, obispado de Calahorra, 23 años.

Hasta aquí son los religiosos que se contiene en la carta de aprobación del consejo y los que se nominaron en esta ciudad (Sevilla), son los siguientes:

23. P. Luis Ortiz, de Medina del Campo, 30 años.
24. P. Luis Pérez, de Oviedo, 29 años.
25. H. Fernando de Quesada, de Motril, arzobispado de Granada, 25 años.
26. H. Manuel Marcillo, de Urgel, obispado de Girona, 24 años.
27. H. Bautista González, de Calatayud, 26 años.
28. H. Andrés Rodríguez, de Caravaca, obispado de Murcia, 27 años.
29. H. Martín de Montemayor, coadjutor, de Montilla obispado de Córdoba, 34 años.
30. H. Pedro Caldavilla, de Calatayud, obispado de Tarazona, 24 años.
31. H. Luis Bautista Pérez, de Valladolid, 25 años.
32. H. Gerónimo Fusio**, de Milán, 23 años.
33. H. Antonio Escot, de Milán, 21 años.
34. H. Carlos Xavier, de Milán, 19 años.
35. P. Luis de San Basilio, de Nápoles, 30 años.
36. P. Luis Turcot, de Nápoles, 29 años.
37. P. Luis Xavier, de Palermo, 31 años.
38. P. Juan Escut, de Amberes, 32 años.
39. P. Juan Comano, de Amberes, 32 años.
40. P. Gerado Loyola, de Namur, Flandes, 34 años.
41. P. Cornelio Bander, de Bruselas, 35 años.

1680

Pasan 18 religiosos de los que no pasaron en las expediciones de 1669 y 1678.

1. P. Carlos de la Calva, sacerdote teólogo. De Valencia, 30 años.
2. P. Teófilo Ángel, sacerdote. De San Clemente, obispado de Cuenca. 30 años
3. P. Joseph de Zaldívar, sacerdote. De san Sebastián, obispado de Pamplona. 21 años
4. P. Simón de Silva, sacerdote, de Sidonia, obispado de Cádiz. 28 años
5. H. Sebastián de Monreal, coadjutor. De Jaca. 26 años
6. P. Juan de Casero, sacerdote, de Monforte, obispado de Orense.
7. P. Pedro de Abaunya***, sacerdote, de Sevilla
8. H. Juan Valera, coadjutor, de Olivares obispado de Cuenca.
9. Juan Bautista Cozar
10. Luis Ortiz
11. Juan Bautista González
12. Carlos Xavier
13. Luis Jurcot
14. Luis Xavier
15. Julio Comano
16. Gerardo de Loyola
17. Cornelio Bandez

1687

1. P. Antonio Barona, sacerdote, de Gumiel, obispado de Osma. 35 años
2. P. Raymundo Claramunt, sacerdote, de Piera, obispado de Barcelona. 37 años
3. P. Miguel de Aparicio, sacerdote, de Colomera, arzobispado de Granada. 30 años
4. P. Antonio Ferriz, sacerdote, de Paniza, arzobispado de Zaragoza. 38 años
5. P. Joaquín Asín, sacerdote, de Zaragoza. 34 años
6. P. Joseph Hernández, sacerdote, de Gandía, arzobispado de Valencia. 26 años
7. P. Lorenzo Antonio Páez, sacerdote, de Buen Día, obispado de Cuenca. 27 años
8. P. García Salgado, sacerdote, de La Coruña, Arzobispado de Santiago. 32 años
9. P. Isidro de Robles, sacerdote, de Madrid, arzobispado de Toledo. 27 años
10. P. Joseph Zayas/Sayas, sacerdote, de Toledo. 24 años
11. P. Francisco Calderón, sacerdote, de Carmona, arzob. de Sevilla. 25 años
12. P. Juan de Cilecia, sacerdote, de Caller y su arzob. 30 años

13. P. Rodolfo Sensqui, sacerdote, de Bohemia y su arzob.
14. P. Jorge Jayac, sacerdote, de Moravia y su arzob.
15. P. Adamo Call, sacerdote, de Bohemia y su arzob.
16. P. Daniel Prusner, sacerdote, de Moravia y su arzob.
17. P. Juan Bierdier, sacerdote, de Prus en Austria y su arzob.
18. P. Felipe Muscati, sacerdote, de Nápoles y su arzob. 32 años
19. P. Joseph Montero sacerdote, de Sevilla. 25 años
20. P. Antonio de Robles, sacerdote, de Granada. 22 años
21. P. Joseph Salvador Tuberi, arzobispado de Alle, en Cerdeña. 34 años
22. P. Alonso Ramos, obispado de Zamora. Estudiante filósofo. 20 años
23. P. Gaspar Marco, de Villar, arzobispado de Valencia. Estudiante filósofo. 27 años
24. P. Pedro de la Hera, de Buste, arzobispado de Tarazona. Estudiante filósofo. 23 años
25. P. Vicente Ocina, de Elda, obispado de Orihuela. Estudiante filósofo. 22 años
26. P. Ponce Picornel, de Mallorca. Estudiante teólogo. 23 años
27. P. Joaquín Sánchez, de Villarobledo, arzobispado de Toledo. Estudiante filósofo. 24 años
28. P. Francisco Ignacio de Arze, de Guadajalajra, arzobispado de Toledo. Estudiante filósofo. 23 años
29. P. Domingo Valdés, de Valencia de San Juan, obispado de León. Estudiante filósofo. 26 años
30. P. Marcelo Baldivieso, de Fuentes, obispado de León. Estudiante filósofo. 17 años
31. P. Pedro de Silva, de Llerena, priorato de León. Estudiante filósofo. 21 años
32. P. Andrés Díaz, de Saldaña, obispado de León. Estudiante filósofo. 19 años
33. P. Juan Agramont, de Escraton, obispado de Zaragoza. Estudiante teólogo. 26 años
34. P. Juan Francisco Nicuesa, obispado de Pamplona. Estudiante filósofo. 21 años
35. P. Antonio de la Peña, de Berlanga, obispado de Sigüenza. Estudiante teólogo. 24 años
36. H. Juan Basilio Loqui, de la ciudad de Iglesias, arzobispado de Caller en Cerdeña. Estudiante teólogo. 26 años
37. H. Juan Tomás Lay, de Caller y su arzobispado. Filósofo. 24 años
38. H. Miguel Escolano, de Valencia. Hermano coadjutor. 50 años
39. H. Andrés Belón, de Cancelo, obispado de Lugo. Coadjutor. 28 años
40. H. Jorge Camel, de Moravia. Coadjutor. 23 años
41. H. Juan Aller, de Bohemia. Coadjutor

1689

1. P. Luis de Morales, de Tordesillas, 47 años.
2. P. Antonio Candari, sacerdote, de Palermo en Sicilia, 35 años.
3. H. Manuel Rodríguez de León, 30 años.

1695

1. P. Agustín de Fábregas, sacerdote, de Zaragoza, 26 años.
2. P. Miguel Pardines, sacerdote, de Manresa, obispado de Barcelona, 25 años.
3. P. Blas García, teólogo, de Talavera, arzobispado de Toledo, 30 años.
4. P. Salvador Molins, teólogo, de Barcelona**, 24 años.
5. P. Pedro Alonso de Ávila, teólogo, de Alcastro, obispado de Burgos.

1707

1. P. Andrés Serrano, Procurador, sacerdote, de Murcia, 44 años.
2. P. Antonio Alvarado, sacerdote, de Tenerife, 32 años.
3. P. Antonio de Ygarabide, sacerdote, de Villafranca, provincia de Guipúzcoa, 28 años.
4. P. Francisco Jansens, sacerdote, de Flandes, 36 años.
5. P. Juan Pedro Confalonier**, de Milán, 40 años.
6. P. Joseph Birdis, sacerdote, de Boza, en Cerdeña, 32 años.
7. P. Agustín Solera, sacerdote, de Manresa, obispado de Vic, unos 30 años.
8. P. Andrés Sicardi, sacerdote, de Nápoles, 40 años.
9. P. Joseph Labrada, filósofo, de Sillero de Mariños, Galicia, 24 años.
10. P. Diego Laso, teólogo, de Sevilla, 24 años.
11. P. Fernando de Aro, sacerdote, de Chinchón, arzobispado de Toledo, 26 años.
12. P. Pedro Francisco Farris**, sacerdote, de Aselmini, Cerdeña, arzobispado de Caller, 32 años.
13. P. Pedro Delgado, sacerdote, de Tomerana, obispado de Oviedo, 41 años.
14. P. Pedro de Estrada, sacerdote, de La Rambla, obispado de Córdoba, 25 años.
15. P. Buenaventura Plana, teólogo, de Barcelona, 26 años.
16. P. Raymundo Gual, teólogo, de Palma de Mallorca, 25 años.
17. P. Antonio Mir, teólogo, de Palma de Mallorca, 24 años.
18. P. Vicente Mascarel, sacerdote, de Valencia, 40 años.

19. P. Francisco Antonio de Tejada, sacerdote, de Logroño, obispado de Calahorra, 44 años.
20. P. Juan de Noreda, filósofo, 24 años.
21. P. Blas de Mesa, teólogo, de Jaén, 24 años.
22. P. Joseph Sánchez, de Tarazona, sacerdote, 33 años.
23. P. Pedro Álvaro Gamir, sacerdote, de Gandía, unos 40 años.
24. P. Juan Calvo, filósofo, de Burgos, 24 años.
25. P. Juan de Burgos, estudiante, de Burgos, 19 años.
26. P. Juan Andrés Saler, estudiante, de Alicante, 22 años.
27. P. Francisco Cavia, sacerdote, de Rioseco, obispado de Palencia, 25 años.
28. P. Andrés de Veitia, coadjutor, de Eibar, 31 años.
29. H. Antonio Cid, coadjutor, de Villaflores, en Galicia, obispado de Orense, 35 años.
30. H. Juan Andrés González, coadjutor, de Losa, en las montañas de Burgos, 30 años.
31. H. Bernardo Miguel, coadjutor, de Barcelona, 31 años.
32. H. Francisco Aguarón, coadjutor, de Calatayud, obispado de Tarazona, 30 años.
33. H. Felipe Frutos, coadjutor, de Cantalejo, Segovia, 31 años.
34. H. Francisco Sotolongo, coadjutor, de La Habana (Cuba), 17 años.

1709

1. P. Andrés Serrano, sacerdote, Procurador, del obispado de Cartagena, 53 años.
2. P. Cayetano de Lancaibar, sacerdote, de Tolosa (Guipúzcoa), obispado de Pamplona, 28 años.
3. P. Luis Xavier Velarde, sacerdote, de Valladolid, 30 años.
4. P. Lorenzo Alastuey, teólogo, de Valencia, 25 años.
5. P. Francisco Ferrándiz de Mesa, teólogo, de Gandía, 23 años.
6. P. Joseph Grimaltos, teólogo, de Valencia, 26 años.
7. P. Egidio Ubirault, de Hansdevau, Flandes, 33 años.
8. P. Jacobo Duberon, sacerdote, de Carloregio, prov.. de Atons, 30 años.
9. P. Gabriel Gruson, sacerdote, de Duay, en la Gallobelgica, 28 años.
10. P. Joseph Blaubunt, sacerdote, de la provincia de Atons, 33 años.
11. P. Joseph Cortil, sacerdote, de Namur, 29 años.
12. P. Pedro Caidolf, sacerdote, de Neoport, Flandes, 30 años.
13. P. Mateo de Ansaldo, teólogo, de Cádiz, 20 años.

14. P. Juan González, teólogo, de Sevilla, 20 años.
15. P. Joseph López, filósofo, de Almagro, arzobispado de Toledo, 19 años.
16. P. Vicente López, filósofo, de Luque, obispado de Jaén, 18 años.
17. P. Juan Bautista Canzeloto, sacerdote, de Roma, 27 años.
18. P. Domingo Estanislao Alberti, sacerdote, de Catania, isla de Sicilia, 35 años.
19. P. Gabriel de Ygarriza, teólogo, de Orduña, obispado de Calahorra, 23 años.
20. P. Pedro de Aranguren, filósofo, de Bilbao, obispado de Calahorra, 19 años.
21. H. Luis García, coadjutor, de Teruel, 29 años.

1718

1. P. Marcelo Valdivieso, procurador y superior de la misión.
2. P. Diego de Otazo, sacerdote, de Madrid, 38 años.
3. P. Phelipe Turnan, sacerdote, de Messina, 33 años.
4. P. Antonio de Helguero, sacerdote, de Burgos, 35 años.
5. P. Juan Santos, sacerdote, de Lebantís, 37 años.
6. P. Joseph de Sissa, sacerdote, de Zaragoza de Sicilia, 27 años.
7. P. Leonardo Jinik, sacerdote, de Zusmachuza, obispado de Augusta, 28 años.
8. P. Joseph Bonani, sacerdote, de Altorff, obispado de Constancia, 29 años.
9. P. Fulgencio Spelumbergo, sacerdote, de Venecia, 28 años.
10. P. Bartolomé Lugo, sacerdote, de Roma, 27 años.
11. P. Joseph Canzeca, sacerdote, de Florencia, 28 años.
12. P. Marcelo Theodorico, de Ancona, 25 años.
13. P. Joseph Jiugo, de Roma, 24 años.
14. P. Bartolomé Gabanto, de Macherata, 26 años.
15. P. Andrés Honra, de Valladolid, 24 años.
16. P. Manuel Herrero, de León, 25 años.
17. P. Antonio Cantoa (Cantova), de Citre, Génova, 24 años.
18. P. César Felipe Doria, de Génova, 37 años.
19. P. Joseph Bernardo Rixon, de Murcia, 25 años.
20. P. Joseph Antonio Cheacon, de Génova, 27 años.
21. P. Antonio Larzi, Marzaler, obispado Valladolid, 28 años.
22. H. Cayetano Martín, escolar, de Logroño, 23 años.
23. H. Joseph Gallipienso, escolar, de Lerín, obispado Pamplona, 22 años.
24. H. Antonio Marimon, escolar, de Mallorca, 23 años.

25. H. Juan de Soto, escolar, de Murcia, 21 años.
26. H. Antonio Villamis, escolar, de Grado, obispado de Oviedo, 24 años.
27. H. Pedro Ignacio, escolar, de Roma, 21 años.
28. H. Matías Guerrero, escolar, de Navacarnero, 22 años.
29. H. Isidro Antonio Armendáriz, de Madrid, 20 años.
30. H. Pablo Sánchez, escolar, de Torrejón, 22 años.
31. H. Gerónimo Gironés, escolar, de Valencia, 25 años.
32. H. Agustín Mateo Yáñez, escolar, de Fuenlabrada, 26 años.
33. H. Ignacio Prieto, escolar, de Murcia, 18 años.
34. H. Antonio Pérez, escolar, de Villanueva, obispado de Zamora, 17 años.
35. H. Pedro Ximénez, escolar, de Zaragoza, 21 años.
36. H. Toribio de Castro, escolar, de Badajoz, 22 años.
37. H. Jorge Argüelles, escolar, de Oviedo, 21 años.
38. H. Jorge Maeslert, coadj. Temporal, de Laumfemburg, obispado de Basilea, 41 años.
39. H. Juan Rodríguez, coadj. De Trigueros, arzobispado de Sevilla, 25 años.
40. H. Juan Bautista Darío, coadj., de Roma, 26 años.
41. H. Gerónimo de Vargas, coadj., de Mallorca, 22 años.

1723

P. Agustín Soler, Procurador de Filipinas

1. P. Florencio Conobrue, de Bilfeldia, obispado de Esparemberga, Baviera. Sacerdote.
2. P. Francisco Xavier, de Ratisbona, prov.. de Baviera. Sacerdote.
3. P. Bernardo Esmurzio, de Doesberga, de Baviera. Sacerdote
4. P. Victor Valterio (Walter), de Tirol, obispado de Brixia, Prov. de Baviera. Sacerdote
5. P. Pedro de San Cristóbal, de Viana, obispado de Calahorra. Sacerdote
6. P. Juan Anglés, de Tarragona. Escolar
7. P. Antonio Masuen, de Elna. Escolar.
8. P. Pedro Murillo Velarde, de Laujar, arzobispado de Granada. Escolar.
9. P. Jacinto Esnaola, de Azpeitia, obispado de Pamplona. Escolar.
10. P. Pedro de Baeza, de Cádiz. Escolar.
11. P. Sebastián Arcada, de Huesca. Escolar
12. P. Joseph Cuello, de Palma de Mallorca. Escolar
13. P. Felipe Solís, de Oviedo. Escolar
14. P. Gerónimo Soto, de Murcia. Escolar

15. P. Gaspar Benito Morales, de Almoguer, obispado de Toledo. Escolar
16. P. Joaquín Salgado, de Madrid. Escolar
17. P. Baltasar Vela, de Alcalá de Henares. Escolar
18. P. Pedro Escoto, de Frías/Trías, obispado de Burgos. Escolar
19. P. Pablo *atello, de Tarragona. Escolar
20. H. Juan Sánchez, de Molina de Aragón, obispado de Sigüenza. Coadjutor
21. H. Nicolás Obrect, de Helvecia, obispado de Lozano, Prov. de Baviera. Coadjutor
22. H. Isidro Fornelio, de Boxados, obispado de Vigue. Coadjutor
23. H. Felipe Frutos, de Cantalejos, obispado de Segovia. Coadjutor
24. P. Francisco Corsetti,. Sacerdote
25. P. Pedro Lombardi, arzobispado de Génova. Sacerdote
26. P. Juan Lombardini, de Génova. Sacerdote
27. P. Gerónimo Jorge, de Florencia. H. Coadjutor

1723

No llegaron a tiempo de embarcar en la flota del año anterior, donde iban 27 jesuitas.

1. P. Franco. Corseti, natural de Forni/Terni y su obispado en Italia, sacerdote, de edad de quarenta y seis años.
2. P. Otaviano Lombardi, sacerdote, natural de Berona (Sic) y su obispado en Italia, de edad de treinta y cinco años.
3. P. Mauro Lombardini, natural de Genova y su Obispado, sacerdote, de treinta y tres años.
4. P. Pedro Kuem, natural de Berona (Diga) Ancona, y su obispado. Veinte y cinco años de edad.
5. H. Geroni Giorgi, Natural de Sena (Siena) y su obispado. 38 años

1733

P. José de Bobadilla, procurador y superior de la misión. 48 años

1. P. Bernardo Pazuengos, sacerdote natural de Garnica, obispado de Calahorra, 24 años. Salió de Alcalá de Henares.
2. P. Juan García, coadjutor, natural de Caravaca, obispado de Murcia, 27 años, salió de Madrid.
3. P. Joseph Valero, sacerdote, natural de Hinojosa, obispado de Teruel, de 31 años. Salió de Barcelona.
4. P. Pedro Bolos, sacerdote, natural de Olot, obispado de Gerona. 24 años. Salió de Barcelona.
5. P. Francisco Xavier Mompo, sacerdote, natural de Ayelo, obispado de Valencia. 24 años. Salió de Gerona
6. P. Joseph Gaspar Alpuente, escolar natural de Albarracín, del mismo obispado, 18 años, salió de Valencia.
7. P. Joachin Mesquida, escolar, natural de Palma, del mismo obispado, 22 años, salió de Palma.
8. P. Miguel Sierra, escolar, natural de Palma, del mismo obispado, 36 años, salió de Palma.
9. P. Joseph Berenguer, escolar, natural de Alicante, obispado de Orihuela, 24 años, salió de Valencia.
10. P. Juan Antonio Cos, coadjutor, natural de Yzarra, obispado de Burgos, 24 año, salió de Oviedo.
11. P. Matheo Rubín, escolar, natural de Arch Sant Omer (flamenco), 33 años, salió de Dobay.
12. P. Salvador Ignacio Sanna, sacerdote, natural de Siligo (Cerdeña), obispado de Sazer. 31 años. Salió de Alguer.
13. P. Basquesio de Muria, coadjutor, natural de Sazer, del mismo obispado (Cerdeña), 24 años, salió de Alguer.
14. P. Jorge Geustlacher, sacerdote, natural de Monaquio (Munich), obispado de Frecinga, 33 años. Salió de Etinga.
15. P. Francisco Marckl, sacerdote, natural de los Baños Carolinos, arzobispado de Praga, 32 años. Salió de Praga.

16. P. Antonio Malinski, sacerdote, natural de Praga, del mismo arzobispado. 27 años. Salió de Praga.
17. P. Joseph Kropf, sacerdote, natural de Amberga, obispado de Ratisbona. 35 años. Salió de Landimberga.
18. P. Lorenzo John Motavo, sacerdote, natural de Destna, obispado de Litomoricio. 39 años. Salió de Bruna en Moravia.
19. P. Juan Rossi, sacerdote, natural de Costelets, arzobispado de Praga. 29 años. Salió de Gratz.
20. P. Joseph Seltel, sacerdote, natural de Argentina (de Alsacia), del mismo obispado. 33 años, Salió de Gratz.
21. P. Ignacio Gviasconi, sacerdote, natural de Monduy, del mismo obispado. 31 años. Salió de Milán.
22. P. Pedro Patelani, sacerdote, natural de Milán, del mismo arzobispado. 28 años. salió de Milán.
23. P. Bernardino Lazari, sacerdote natural de Ymbola, del mismo obispado, (veneciano), 36 años, salió de Placencia (Piacenza).
24. P. Estanislao Fuertes, escolar, natural de Valencia, del mismo obispado, 21 años, salió de Palermo.
25. P. Basilio Rossi, sacerdote, natural de Palermo del mismo obispado, 35 años, salió de Palermo.
26. P. Juan Bautista Lena, sacerdote, natural de Lucca, del mismo arzobispado, 25 años, salió de Roma.
27. P. Juan Bautista Medici, sacerdote, natural de Módena, del mismo obispado, 34 años, salió de Roma.
28. P. Francisco Zazi, escolar, natural de Grecopolis, obispado de Palermo, 23 años, salió de Roma.
29. P. Livino Serveli, sacerdote, natural de Gante, del mismo obispado, 36 años, salió de Roma.
30. P. Juan Jorge Bauqui, coadjutor, natural de Bimindil, obispado de Herbipoli, 32 años, salió de Roma.
31. P. Pedro Netecoven, sacerdote, natural de Colonia, del mismo arzobispado, 33 años, salió de Munster.
- 32.** P. Francisco Chapín, escolar, natural de Badajoz, del mismo obispado, 20 años, salió de Granada.

1734

1. P. Diego de Otazo, Procurador y Superior de la Misión, salió de Roma.
2. P. Joseph de Noceda, sacerdote natural de Sevilla, de 40 años, salió de Roma.
3. P. Joseph de Torres, sacerdote, natural de Segovia, de 30 años, salió de Segovia.
4. P. Angelo Brescia, sacerdote, natural de Venecia, 30 años, salió de Bolonia.
5. P. Pasqual Sorrubia, sacerdote, natural de Almagro, de 28 años, salió de Madrid.
6. P. Antonio Rauschel, sacerdote, natural de Corinthi, 29 años, salió de Gretz.
7. P. Antonio Trento, sacerdote, natural de Venecia, 29 años, salió de Mantua.
8. P. Francisco Xavier Pechtel, sacerdote, natural de Neistad, 30 años, salió de Viena.
9. P. Guillermo Aalteran, sacerdote, natural de Falkensverde, 33 años, salió de Scuzio.
10. P. Gerónimo Keten, sacerdote, natural de Viena, 30 años, salió de Gretz.
11. P. Ignacio Canciapo, sacerdote, natural de Milán, 31 años, salió de Arona.
12. P. Joseph Atolo, sacerdote, natural de Cremona, 31 años, salió de Milán.
13. P. Wolfgang Bertold, sacerdote, natural de Austria, 31 años, salió de Etinga.
14. P. Wolfgang Scainbeck, sacerdote, natural de Salzburgo, 33 años, salió de Neoburgo.
15. H. Francisco Marín, escolar, natural de Alicante, 20 años, salió de Gerona.
16. H. Roque Corvino, escolar, natural de Tarragona, 18 años, salió de Tarragona.
17. H. Gabriel Oliverio, escolar, natural de Villgarcía, 18 años, salió de Villgarcía.
18. H. Joachin Álvarez, escolar, natural de Carmona, 17 años, salió de Carmona.
19. H. Francisco Feliz Fondevilla, escolar, natural de Monzanui, 19 años, salió de Calatayud.
20. H. Lorenzo Cambra, escolar, natural de Graus, 18 años, salió de Graus.
21. H. Domingo Zazunca/Lazunca/Lazurca, escolar, natural de Campu, 16 años, salió de Graus.
22. H. Gregorio de Campos, escolar, natural de Zaragoza, 18 años, salió de Zaragoza.
23. H. Pedro Abad, escolar, natural de Zaragoza, 21 años, salió de Zaragoza.
24. H. Bartolomé Sánchez, escolar, natural de Jerez de la Alpujarra, 22 años,
25. H. Alonso Ximénez, escolar, natural de Jerez de la Frontera, 19 años, salió de Sevilla.
26. H. Francisco Xavier Ruiz, escolar, natural de Morón, 17 años, salió de Sevilla.
27. H. Pedro García, escolar, natural de Burgos, 17 años, salió de Carmona.
28. H. Juan González, escolar, natural de Salamanca, 22 años, salió de Salamanca.
29. H. Eusebio Martínez, coadjutor, natural de Arévalo, 30 años, salió de Arévalo.
30. H. Tomás Sanz, coadjutor, natural de Valencia, 28 años, salió de Barcelona.

1736

Van sólo tres religiosos, pero forman parte del contingente que permitió el Rey en 1733, y que partió con Diego de Otazo.

Van con el Procurador P. Juan de Guindalain

1. P. Domingo Carlone, sacerdote, de Graz, obispado de Salzburgo, 32 años, salió de Judemsburg.
2. P. Francisco Reittemberger, sacerdote, de Praga, 25 años, salió del colegio de Olomuz.
3. H. Joseph Francisco Xavier Martinelli, escolar, del Castillo de Laiatico, obispado de Nolterra, Prov. de Pisa, 25 años, salió del Noviciado de San Andrés en Roma.

1743

1. P. Joseph Vejarano, Procurador de Filipinas, de donde llegó en 1739. 60 años
2. P. Alexandro Mayneri, de Génova, salió de Roma. 30 años
3. P. Joseph Vilhelmi, de Lincio (Linz?), arzobispado de Treveris, salió de Colonia. 33 años
4. P. Miguel Cavallero, de la Hinojosa, obispado de Córdoba, salió de Morón, arzobispado de Sevilla. 28 años
5. P. Francisco Buchel, de Reytemberg, salió de Praga. 35 años
6. P. Ignacio Málaga, de Salvadios, obispado de Ávila, salió de Salamanca. 24 años
7. P. Patricio del Barrio, de Amaya**/Arriaya, arzobispado de Burgos, salió de Valladolid. 25 años
8. P. Domingo Insausti, de Ilaverria, obispado de Pamplona, salió de Valladolid. 29 años
9. P. Aloysio Berlinger, de Helvecia, obispado de Constancia, salió de Lansverga, obispado de Augusta. 40 años
10. H. Joseph Segura, estudiante, de Granada, salió de Córdoba. 23 años
11. H. Joseph Gómez, estudiante, de Hervás, obispado de Placencia, salió de Salamanca. 23 años
12. H. Joseph Amor, estudiante, de Alcolea, arzobispado de Toledo, salió de Salamanca. 22 años
13. H. Generoso Serra/Senna, estudiante, de Palestrina, obispado cerca de Roma, salió de Roma. 21 años
14. H. Joseph Silvestri, estudiante, de Pumbia/Lumbia, obispado de Novara, salió de Génova. 22 años

15. H. Pedro de Santa Cruz, estudiante, de Pollenza, obispado de Palma de Mallorca, salió de Palma. 21 años
16. H. Antonio Guasch, estudiante, de Ibiza, salió de Palma. 20 años
17. H. Antonio Valenzuela, estudiante, de Villa del Río, obispado de Córdoba (está llamado, y se cree que saldrá de Córdoba, donde reside...). 26 años
18. H. Alonso Rodríguez, estudiante, Villangordo, obispado de Jaén, salió de Sevilla. 21 años
19. H. Salvador Corrias/Connias, coadjutor, de Gengey, obispado de Caller en Cerdeña, salió de Caller. 37 años
20. H. Jacobo Rield, coadjutor, de Dachau, obispado de Grisinga en Baviera, salió de Jaurino** en Austria. 33 años
21. H. Francisco Serrano, coadjutor, de Litago, obispado de Tarazona, salió de Tarazona. 37 años

1746

P. Joseph Calvo, Procurador de la Provincia y Superior de la Misión, 65 años.

1. P. Eugenio Carrión, sacerdote, natural de Malagón, arzobispado de Toledo, 32 años, salió de Toledo.
2. P. Francisco Xavier Ortiz, sacerdote, natural de Socuellamos, 30 años, salió de Villarejo.
3. P. Joseph León, sacerdote, natural de Castellón de la Plana, obispado de Tortosa, 29 años, salió de Gandía.
4. Francisco Xavier Ybero, sacerdote, natural de Pamplona, 29 años, salió de Segovia.
5. P. Pasqual Fernández, natural del obispado de Orense, 33 años, salió de Salamanca.
6. P. Joseph Andrés, sacerdote, natural de Zetina, obispado de Tarazona, 27 años, salió de Valencia.
7. P. Bernardo Martín, sacerdote, natural de Palazuelo, obispado de León, 25 años, salió de Salamanca.
8. P. Francisco Puche, sacerdote, natural de Pi, obispado de Urgel, 26 años, salió de Tarragona.
9. P. Bernardo Arrieta, sacerdote, natural de Alsu, obispado de Pamplona, 30 años, salió de Valencia.

10. P. Tomás Montón, sacerdote, natural de Cazaravonela, obispado de Málaga, 23 años, salió de Zaragoza.
11. P. Juan Bautista Castella, sacerdote, natural de Esterri, obispado de Urgel, 28 años, salió de Tarragona.
12. P. Juan Miguel de la Cueva, sacerdote, natural de Minglanilla, obispado de Cuenca, 27 años, salió de Tarragona.
13. P. Francisco Salvo, sacerdote, natural de Puigcerdà, obispado de Urgel, 29 años, salió de Tarragona.
14. P. Juan Bautista Jauten, sacerdote, natural de Ebol, obispado de Elna, 28 años, salió de Tarragona.
15. P. Juan Antonio Blesa, estudiante, natural de Tarazona, obispado de Cuenca, 30 años, salió de Murcia.
16. P. Pedro Pablo Berroso, estudiante, natural de Valdenebro, obispado de Osma, 28 años, salió de Villagarcía.
17. P. José Ducós, estudiante, natural de Barcelona, 22 años, salió de Urgel.
18. P. Valero Noguero, estudiante, natural de Graus, obispado de Barbastro, 22 años, salió de Tarragona.
19. P. Juan Aroche, estudiante, natural de Sevilla, 21 años,
20. P. Jose Antonio Arias, estudiante, natural de Baeza, obispado de Jaén, 22 años, salió de Baeza.
21. P. Antonio Galindo, estudiante, natural de la villa de Vera, obispado de Tarazona, 22 años, salió de Tarazona.
22. P. Juan Bautista Soler, estudiante, natural de Jijona, obispado de Valencia, 21 años, salió de Gerona.
23. P. Miguel Ferrer, coadjutor, natural de Salomó, obispado de Barcelona, 33 años, salió de Tarragona.

1750

Sacerdotes

P. Pedro de San Cristóbal, superior, 54 años

1. P. Juan Silverio Prieto, natural de Alcántara, del mismo Priorato, Prov. de Extremadura, 36 años, salió del Colegio de Palencia.
2. P. Esteban Vilar, natural de Olot, obispado de Lérida en Cataluña, 40 años, salió del Colegio de Tarragona.
3. P. Joseph Maurer, natural de Viena, 29 años, salió del Colegio de Praga.
4. P. Ignacio Sata, natural de Mamoyada, obispado de Oristan en Cerdeña, 32 años, salió del Colegio de Caller (Cerdeña).
5. P. Matheo Stiler, natural de Bruma, obispado de Olomur en Moravia, 30 años, salió del Colegio de Praga.
6. P. Ignacio Gesner, natural de Vallemorcía, obispado de Mileglad en Stiria, 34 años, salió del Colegio de Crma* (¿?¿?), arzobispado de Saljourg, Stiria.
7. P. Luis Kmapp, natural de Rhenofelden, obispado de Basilea, 30 años, salió del Colegio de Ingolstad, obispado de Aintat en Baviera.
8. P. Francisco Stengel, natural de Bresni, arzobispado de Praga, 38 años, salió del Colegio de Praga.
9. P. Ignacio Trisch, natural de Opparia, obispado de Olomur en Moravia, 28 años, salió del colegio de Praga.
10. P. Ignacio Descallar, natural de Palma de Mallorca, 24 años, salió del Colegio de Zaragoza.
11. P. Fernando Xavier Ibáñez, natural de Torre Mormojon, obispado de Palencia, 24 años.
12. P. Manuel Elizalde, natural de Barasoain, obispado de Pamplona, 27 años, salió del Colegio de Pamplona.
13. P. Francisco Hidalgo, natural de Pamplona, 27 años, salió del Colegio de Pamplona.
14. P. Francisco Mesola, natural de Nicolspurg, obispado de Olomur en Moravia, 26 años, salió del Colegio de Praga.
15. P. Joseph Pauer, natural de Bruna, obispado de Olomur en Moravia, 27 años, salió del colegio de Praga.

Escolares

16. H. Gerónimo Serrano, natural de Calzena, obispado de Tarazona, 24 años, salió del colegio de Valencia.
17. H. Agustín Ruiz, natural de Ziezar, obispado de Cartagena, 24 años, salió del colegio de Murcia.
18. H. Joachin Ramos, natural de Rubi y Bracamonte del obispado de Ávila y Valladolid, 25 años, salió del Real Colegio de Salamanca.
19. H. Bernabé Limia, natural de Villamayor de la Girona, obispado de Orense, 22 años, salió del Real Colegio de Salamanca.
20. H. Salvador Guixiari (de Guerci), natural de Gavoya, arzobispado de Caller (Cerdeña), 24 años salió de Caller.
21. H. Miguel Roldán, natural de la Villa de Arévalo, obispado de Ávila, 23 años, salió del Colegio de Valladolid.
22. H. Francisco Ortiz, natural de Cervera, del obispado de Calahorra en la Rioja, 23 años, salió del colegio de Murcia.
23. H. Francisco Barreiro, natural de Dosiglesias, arzobispado de Santiago (Galicia), 22 años, salió del Real Colegio de Salamanca.
24. H. Joseph Anda, natural de Arenzana, obispado de Calahorra, 21 años, salió del Colegio de Logroño.
25. H. Francisco Badiola, natural de Azcoytia, obispado de Pamplona, 23 años, salió del Colegio de Pamplona.
26. H. Francisco (Fernando) de Arroyo, natural de Écija, arzobispado de Sevilla, 17 años, salió del colegio de Écija.
27. H. Andrés Rodríguez, natural de Écija, arzobispado de Sevilla, 16 años, salió del colegio de Sevilla.
28. H. Juan Fernández Valderrama, natural de Ameyugo, arzobispado de Burgos, 21 años, salió de Madrid.
29. H. Carlos Oduyer, natural de la villa de Borja del arzobispado de Tarragona, 20 años, salió del colegio de Córdoba.
30. H. Bartolomé Abellán, natural de Jumilla, obispado de Cartagena, 17 años, salió del colegio de Murcia.
31. H. Andrés Borrego, natural de Écija, arzobispado de Sevilla, 16 años, salió del colegio de Écija.

32. H. Fernando García, natural de Cuenca, salió del colegio de Cuenca. (no aparece en la relación final)
33. H. Juan Plaza, natural de Molina, obispado de Cartagena, 17 años, salió del colegio de Murcia.
34. H. Joaquín Chicano, natural de Alcaraz en la Mancha, arzobispado de Toledo, salió del colegio de Murcia. (no aparece en la relación final)
35. H. Manuel Fernández, natural de Madrifueras en la Mancha, arzobispado de Toledo, salió del colegio de Murcia. (no aparece en la relación final)
36. H. Francisco de Góngora, natural de Cirauqui, obispado de Pamplona, salió del colegio de Pamplona. (no aparece en la relación final)
37. H. Fermín de Ansoain, natural de Estella, obispado de Pamplona, salió del colegio de Pamplona. (no aparece en la relación final)
38. H. Francisco de la Rosa, natural de Salamanca, 21 años, salió del Real Colegio de Salamanca.
39. H. Joseph de Carihuela, natural de Segorbe, 27 años, salió del colegio de Gandía.

Coadjutores

40. H. Antonio de Torres, natural de Albacete, obispado de Cartagena, 21 años, salió del colegio de Murcia.
41. H. Pedro de Aróstegui, natural de la villa de Lanz, obispado de Pamplona, 24 años, salió del colegio de Bilbao.
42. H. Joseh Domesain, natural de Anorbe, obispado de Pamplona, 26 años, salió del colegio de Pamplona.
43. H. Mateho Fortic, natural de Huesca, 25 años, salió del colegio de Zaragoza.

1753

Sacerdotes

P. Pedro Murillo Velarde, Procurador y Superior

1. P. Tomás Ron, natural de Madrid, 46 años, salió de Murcia. [Se fue el año antes]
2. P. Juan Antonio Garau, natural de Gonos en Cerdeña, 33 años, salió de Caller.
3. P. Miguel Perearnau, natural de Baga, obispado de Solsona, 27 años, salió de Villagarcía, salió de Huesca.
4. P. Ricardo Callaghan, natural de Dublín, 25 años, salió de Sevilla.
5. P. Francisco García, natural de Osuna, 26 años, salió de Córdoba.
6. P. Domingo Bugallo de la Peña, natural de Sotelo, arzobispado de Santiago, 29 años, salió de Villagarcía.

Estudiantes

7. H. Joaquín Calderón, de Ceynos, obispado de León, 25 años, salió de Palencia.
8. H. Juan Antonio Tornos, de Lebrancón, obispado de Sigüenza, 26 años, salió de Madrid.
9. H. Silvestre Puigvert, de Sta. Pau obispado de Gerona, 24 años, salió de Manresa.
10. H. Francisco Ortiz, de Torralba obispado de Calahorra, 20 años, salió de Villagarcía.
11. H. Joseph Salvador, de Barcial, obispado de León, 19 años, salió de Villagarcía.
12. H. Vicente Alemany, de Chovada, arzobispado de Valencia, 24 años, salió de Manresa.
13. H. Pedro de los Reyes, de Arcos arzobispado de Sevilla, 24 años, salió de Carmona.
14. H. Joseph Vargas, de Bodonal, obispado de Badajoz, 27 años, salió de Carmona.
15. H. Juan Bernabé, de Puerto de Santa María, 23 años, salió de Carmona.
16. H. Salvador Busquets, de Barcelona, 25 años, salió de Barcelona.
17. H. Nicolás Botín, de Ochogavia, obispado de Pamplona, 22 años, salió de Villagarcía.
18. H. Luis Garanto, de Exea obispado de Lérida, 25 años, salió de Tarragona.
19. H. Guillermo Pons, [no ha partido por estar enfermo].
20. H. Joseph Areso, de Pamplona, 20 años, salió de Villagarcía.
21. H. Juan Francisco Romero, de Muxos, arzobispado de Santiago, 24 años, salió de Madrid.
22. H. Manuel de Aponte, de Oropesa, obispado de Ávila, 16 años, salió de Sevilla.

Coadjutores

23. H. Juan Agustín Poda, de Tuili en Cerdeña, 34 años, salió de Caller.
24. H. Joseph Arcón, de Benasque, obispado de Barbastro, 27 años, salió de Zaragoza.
25. H. Plácido Lampurlanes, de Axen obispado de Urgel, 21 años, salió de Madrid.

1758

1. P. Pedro Antonio Cía, sacerdote, 28 años, de la villa de Maneru obispado de Pamplona. Salió del colegio de Murcia.
2. P. Buenaventura Yraeta, sacerdote, 28 años, de Anzuola, obispado de Calahorra. Salió del colegio de Vergara.
3. H. Juan Esandi, 28 años, de Ochagavia de Pamplona. Salió del colegio de San Ambrosio de Valladolid.
4. H. Vicente Orus, 27 años, de Gerla, Aragón. Salió del colegio de Calatayud.
5. H. Francisco Zarzoso, 27 años, de Montan, Valencia. Salió del colegio de Tarragona.
6. H. Bernardo Bruno de la Fuente, 26 años, de Villanueva de la Jara, obispado de Cuenca. Salió del colegio de Murcia.
7. H. Francisco Polo, 26 años, de la villa de Arasen, reino de Valencia. Salió del colegio de Valencia.
8. H. Joseph Rodríguez, 26 años, de San Bartolomé de Otur, obispado de Oviedo. Salió del colegio de Salamanca.
9. H. Marcos Marquínez, 25 años, de Mendavia, obispado de Pamplona. Salió del colegio de Salamanca.
10. H. Juan Soriano, 21 años, de Valbona, reino de Aragón. Salió del colegio de Tarragona.
11. H. Antonio Victoria, 21 años, de Llodio, obispado de Calahorra. Salió del colegio de Villagarcía.
12. H. Carlos Barberán, 22 años, de Caramillas, reino de Aragón. Salió del colegio de Lérida.
13. H. Sebastián Sanz del Río, escolar novicio de 21 años, de Buitrago, obispado de Osma. Salió del colegio de Villagarcía.
14. H. Domingo Mallo, escolar novicio, 23 años, de Santiago en Galicia. Salió del colegio de Villagarcía.

15. H. Pedro de Pazos, escolar novicio, 22 años, de San Cristóbal de Lixo/Dixo***, arzobispado de Santiago. Salió del Colegio de Villagarcía.
16. H. Joseph Bremon, escolar novicio, 20 años, de Olli, principado de Cataluña. Salió del colegio de Tarragona.
17. H. Pedro Marín, coadjutor, 26 años, de Barcelona. Salió del colegio de Barcelona.

1759

“...que de los cincuenta y ocho Misioneros concedidos a Consulta de 25 de Agto. De 1757 a la de Philipinas, solo han pasado diez y siete individuos, en virtud de carta Acordada de 28 de Junio de 1758, y que aviendo señalado ahora el General de su Religion, veinte y seis sujetos, en cuenta de la citada Mision, para que suplan la urgentissima necesidad de operarios, que padece aquella Provincia, presentaba la nomina de ellos, con expresion de sus nombres, apellidos, edades y naturalezas...”

P. Joseph de Torres, superior de la misión, de edad de cincuenta y seis años.

1. P. Raphael Canicia, Profeso de quatro votos, de edad de 42 años, natural de Alicante. (Colegio de Onteniente, Provincia de Aragón)
2. P. Miguel de Eredia, sacerdote, de edad de 27 años, natural de Granada. (Colegio de Granada, Provincia de Andalucía)
3. Herm. Juan Mencerrez, Philosopho, de edad de 25 años, natural de Estadilla, Obispdo. De Lerida. (Villagarcia de Campos, Castilla)
4. Herm. (Padre) Joseph Vasquez, Theologo de 2º año, de edad de 24 años, natural de Cordova. (Colegio de Granada, Provincia de Andalucía)
5. Herm. Joachin Romeo, Theologo de 1º año, de edad de 24 años, natural de Zaragoza. (Col. De Zaragoza, Aragón)
6. Herm. Luis Lopez, Philosopho de 3º año, de edad de 24 años, natural de Galaxora (¿?), Arzob. De Sevilla. (Col. De Granada, Andalucía)
7. Herm. Manuel Barrio, filosofho, de edad de 24 años natural de Tabeila, Obispado de Osma. (Villagarcía de Campos, Castilla)
8. Herm. (Padre) Guillermo Moral, Theologo de 2º año, de edad de 23 años, natural de Madrid. (Colegio de Alcala de Henares, Provincia de Toledo)
9. Herm. Antonio Urtesabel (Yrtesabal?), theologo de 2º año, de edad de 23 años, natural de San Sebastian. (Colegio de Alcalá, Prov. de Toledo)

10. Herm. Leandro Capilla, philosopho de 3º año, de edad de ** años, natural de Gaibiel, Obispado de Segorve. (Col. De Urgel, Aragón)
11. Hermº Manuel Garcia, estudiante novº. De edad de 22 años, natural de Fuentesahuco. (Noviciado de Madrid, Toledo)
12. Hermo Antonio Muñoz, philosopho, del 3º año, de edad de 22 años, natural de Miguelturra. (Alcalá, Toledo)
13. Hermo Alonso Pacheco, philosopho de 3º año, de edad de 22 años, natural de Jerez de la Frontera. (Granada, Andalucía)
14. Hermo Miguel Alustiza, estudiante Novo., de edad de 22 años, natural de Mutiloa, Obispado de Pamplona. (Villagarcía de Campos, Castilla)
15. Hermo. Francisco Miguez, philosopho Novo. De edad de 22 años, natural de Malaga. (Granada, Andalucía)
16. Hermo. Joseph Bremont, estudiante Novo. De edad de 21 años, natural de Olles, Obispado de Gerona. (Tarragona, Aragón)
17. Hermo. Pedro Caseda, philosopho novo. De edad de 20 años, natural de Pamplona. (Villagarcía de Campos, Castilla)
18. Hermo. Manuel Arenas, philosopho del 3º año, de edad de 19 años, natural de Priego. (Col. De San Ermenegildo de Sevilla, Andalucía)
19. Hermo. Juan Miguel Lasorda, estudiante Novo. De edad de 19 años, natural de Pamplona. (Villagarcía de Campos, Castilla)
20. Hermo. Joachim Pueyo, philosopho de 3º año, de edad de 18 años, natural de Zaragoza. (Urgel, Aragón)
21. Hermo. Hilario Balsa, estudiante Novo. De edad de 18 años, natural de Orduña. (Villagarcía de Campos, Castilla)
22. Hermo. Juan Tronco, estudiante Novo. De edad de 18 años, natural de Salamanca.
23. Hermo. Miguel Garcia, estudia philosophia, de edad de 17 años, natural de Tordesillas. (Medina del Campo, Castilla)
24. Hermo. Fran^{co} Liebana, estudiante Novo. De edad de 16 años, natural de Grazaloma, Obispado de Malaga. (noviciado de Sevilla, Andalucía).
25. Hermo. Thomas Sancho, coadjutor, de edad de 36 años, natural de Corbalan, Obispado de Teruel. (Gandía, Aragón)
26. Her. Francisco Xabier Ripoll, Coadjutor novo. De edad de 18 años, natural de Benilloaba, Arzpdo. De Valencia. (noviciado de Madrid, Toledo)

G – Lista de los padres y hermanos de la Provincia de Filipinas

A través del vaciado de los 46 catálogos conservados de la Provincia de Filipinas, hemos intentado reconstruir la nómina completa de padres y hermanos que pertenecieron a la Provincia de Filipinas entre 1581 y 1768. Hemos incluido para cada individuo los siguientes datos: nombre; lugar de origen; año de nacimiento; año de entrada en la Compañía; año de llegada a Filipinas; año de muerte, expulsión o abandono de la Compañía; año de la profesión de cuatro votos, de obtención del grado de Coadjutor Espiritual Formado (Coadj. Spirit. Form.) o de Coadjutor Temporal Formado. En algunos casos, los datos de llegada a Filipinas y de muerte se han tenido que obtener, si era posible, de las crónicas, ya que en los catálogos no aparecían. También se han completado algunas informaciones con el trabajo de Horacio de la Costa en el apéndice B de su obra *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1967). El catálogo de 1768, en el momento de la expulsión de la Compañía, está reproducido por el mismo autor. Por su parte, Santiago Lorenzo trazó breves biografías de todos los expulsos en su obra *La expulsión de los jesuitas de Filipinas*, Universidad de Alicante, 1999, pp. 87-120.

También hay que advertir de las posibles divergencias ortográficas que pueda haber con otras fuentes. La naturaleza manuscrita de los catálogos y el uso indistinto de algunas grafías como x/j, v/u, b/v, i/y, c/s, dificultan la tarea de identificación de los sujetos.

PADRES

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Abarca, Antonio	Villalba (Cuenca)	1610 13 sept.	1628 23 marzo			1649 21 enero	1634 (hno. schol), 1636 (hno. schol), 1643, 1646, 1649, 1651, 1659.
Abellán, Bartolomé	Jumilla (Murcia)	1733 30 marzo	1750 17 abril	1752			1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Acuña, Pascual de	Funchal, Madeira	1573	1596		1643 3 marzo	1611 10 agosto	1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636.
Adam, Juan	Moravia	1646 12 junio	1664 1 nov			1684 2 feb	1684, 1687.
Adriano, Antonio	Manila	1691 1 septiembre	1712 12 abril		Salido 1719 12 agosto		1713 (hno. nov.), 1716 (hno.), 1719 (schol).
Agramont, Juan	Dioc. Zaragoza	1661 11 septiembre	1687 5 marzo		1705 14 junio (Cebú)	Coadj. Spirit. Form. 1699 8 diciembre	1693 (schol), 1696 (hno), 1701.
Agras, Ignacio Javier	México	1711 25 junio	1731 11 abril	1732		1748 15 agosto	1737 (hno. schol), 1740 (schol), 1743 (schol), 1746 (schol), 1749, 1753, 1754, 1755, 1768.

Aguayo, Luis	Córdoba	1601	1618				1637 31 Julio	1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651, 1659.
Agüero, Juan de	Santander	1590 29 septiembre	1609 13 noviembre	1615			1624 17 nov	1615 (hno), 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643.
Aguirre, Juan de	Toledo	1586 31 agosto	1607 11 julio					1630
Aguirre, Nicolás	Manila	1691 23 julio	1713 6 marzo			1741 19 nov.	1726 6 octubre	1713, 1716, 1719 (schol), 1722, 1725, 1737.
Aguirre, Pedro de	Logroño, dioc. Calahorra	1605 29 jun	1621 2 ene					1630 (hno. schol), 1634.
Ahumada, Juan	Cáceres, dioc. Málaga	1636 15 julio	1672 8 enero			1687 octubre		1675, 1680-1681 (Marianas), 1684, 1687,
Alastuey, Lorenzo	Huesca	1682 6 junio	1698			1740 11 julio	1716 2 febrero	1713 (schol), 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740,
Alcalá, Juan	Priego, dioc. Sevilla	1614 24 jul	1631 30 abr					1643
Alcina, Ignacio	Gandía, Valencia	1610 2 feb.	1624 15 feb				1643 15 febrero	1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665, 1671, 1672, 1674.

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Alejo de Burgos, Juan	Madrid	1687 27 julio	1703 24 junio		Salido el 22 de junio de 1730		1713 (schol), 1722.
Alemany, Vicente	Chovada, dioc. Valencia	1729 16 mayo	1750 21 mayo	1753			Supl. 1753 (schol), 1755 (schol), 1768.
Alfonso, Francisco	Villa de Cubo, dioc. Burgos	1655 19 agosto	1674 8 abril		1727 17 julio de (Manila)	1693 2 febrero	1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725.
Alfonso, Nicolás	Valencia	1655 2 agosto	1674 28 abril		1717 13 febrero (Manila)	1693 2 feb	1671 (schol), 1672, 1674, 1675, 1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716.
Alissen, Bernardino	Asturias	1617 15 sept	1633 18 dic		Se pasa a los agustinos, 20 enero 1664	1655 6 mayo	1643, 1646, 1649, 1651, 1659.
Almerique, Francisco	Italia	1557	1576 29 sept		1601	12 mayo 1593	1597, 1598, 1600,
Alonso, Juan	Calahorra	1734 4 mayo	1752 19 abril	1761			1768.
Alpuente, José Gaspar	Albarracín	1712 11 enero	1729 16 nov.	1734	1739 3 dic.		1737 (schol), 1740,

Alsina, Vicente	Elda, dioc. de Orihuela	1665	1682 17 octubre		1722 5 agosto	Coadj. Temp. Form. 1702 2 febrero	1693, 1696, 1701 (schol), 1707, 1713, 1716, 1719, 1722.
Alsace, Francisco Javier	Potosí (México)	1679 20 octubre	1695			1713	1719.
Alustiza, Miguel	Dioc. Pamplona	1737	1758	1760			1768.
Alvarado, Antonio	Santa Cruz de Tenerife (Canarias)	1669 15 mayo	1692 16 marzo		1730 24 nov.	1711 8 septiembre	1713, 1716, 1719, 1722, 1725.
Anda, José	Arenzana, dioc. Calahorra	1729 19 marzo	1749 24 febrero	1752			1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Andrade, Tomás de	Toledo	1619 2 dic	1636 27 feb		1689 mayo	1654 29 septiembre	1643 (schol), 1646, 1649, 1651, 1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687.
Andrés, José	Dioc. Teruel	1719 7 octubre	1736 20 dic.	1750		1753 2 febrero	1753 (schol), 1754 (schol), 1755,
Ángel, Francisco	San Clemente (Cuenca)	1603 14 ene	1618 14 abr			1637 1 noviembre	1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Angelis, Teófilo de	Sena, Italia	1652	1673		1684, muerto por los marianos		1684
Anglés, Juan	Tarragona	1699 29 junio	1715 5 febrero	1723		1732 15 agosto	1725 (schol), 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Ansaldó, Marcelo	Alicante	1642 2 octubre	1665 14 mayo				1671 (schol), 1672, 1674, 1675, 1684, 1687,
Aparicio, Miguel	Colomera, dioc. Granada	1656 22 noviembre	1670 30 agosto		1716 8 nov. (Marianas)	1694 27 junio	1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716,
Aranaz, Miguel Bernardo	Cebú (Filipinas)	1714 6 octubre	1732 21 dic. (Manila)			1748 15 agosto	1737 (hno. schol), 1740 (schol), 1743 (schol), 1746 (schol), 1749, 1753, 1754, 1755, 1768.
Arcada, Sebastián	Huesca	1701 30 junio	1721 4 julio	1723		Coadj. Spirit. Form. 1731 15 agosto	1725, 1737, 1740, 1743, 1746,
Arenas, Manuel	Priego (Cuenca)	1740 12 enero	1753	1760			1768.

Aressu, Juan Domingo	1606	1622				1643	
Arezo, José	Pamplona 1733 22 agosto	1751 7 dic.	1753			Supl. 1753 (hno. nov. schol), 1755 (schol), 1768.	
Arias, Antonio	México 1660 26 de julio	1677 13 octubre		1733 31 octubre (Manila)	1696 2 febrero	1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725,	
Arias, Juan	Baeza (Jaén) 1723 11 enero	1740 9 junio	1750			1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol),	
Armano, Angelo	Italia 1572	10 julio 1590				1602, 1603, 1605, 1608, 1611	
Armendáriz, Isidro	Madrid 1699 15 mayo	1717 17 junio	1718		1735 15 de agosto	1719 (nov. schol), 1722 (nov. schol), 1725 (schol), 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,	
Aroche, Juan	Sevilla 1725 24 mayo	1739 5 julio	1750	1754 22 diciembre (Cainta)		1753 (schol), 1754 (schol),	
Arrieta, Bernardo	Dioc. Pamplona 1716 11 octubre	1738 14 sept.	1750			1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol),	
Arroyo, Alfonso de	Málaga 1592 22 abril	28 oct. 1610	1620-21		8 sept. 1629	1624, 1630, 1634, 1636	

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Arroyo, Alfonso de	Utiel (Valencia)	1653	1674		1685 9 abril		1680-1681 (Marianas), 1684
Arroyo, Fernando	Dioc. Sevilla	1733 23 junio	1745 6 nov.	1752			1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol),
Arteaga, Ildefonso	<i>Algates</i> <i>Dioc. Malacia</i>	1647 25 agosto	1678 11 julio		1727 26 sept. (Bohol)	Coadj. Spirit. Form. 1695 2 febrero	1684 (hno), 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725,
Assin, Joaquín	Zaragoza	1653 19 julio	1673 11 julio		1733 2 junio (Manila)	1696 15 agosto	1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725,
Astudillo, José	Dioc. Cuenca	1674 19 marzo	1691 23 junio	1707	1749 12 agosto (Manila)	1711 15 agosto	1713, 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746,
Auñón, Pedro de	Pareja, dioc. Córdoba	1575	1594	1603		4 febrero 1612	1608, 1611, 1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651
Avendaño, José Manuel	Manila	1702 3 enero	1720 14 octubre (Manila)		1755 31 agosto (Manila)	1735 2 febrero	1722 (hno. nov), 1725 (schol), 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754,

Avendaño, Manuel Javier	Puebla de los Ángeles (México)	1697 6 junio	1720 15 sept.		1728 22 junio (Manila)		1722 (hno), 1725 (schol),
Avina, Lorenzo	Sevilla	1661 13 noviembre	1693 10 octubre		1721 6 agosto (Manila)	1704 2 febrero	1693 (schol), 1696 (schol) (hno), 1701, 1707, 1713, 1716, 1719
Ayala, Diego de	Burgos	1646 14 abril	1664 13 agosto		1714 12 sept.	1682 2 febrero	1671 (schol), 1672 (schol), 1674, 1675, 1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713
Badiola, Francisco	Dioc. Pamplona	1727 7 marzo	1749 8 julio	1752		1761 15 agosto	1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Baeza, Agustín	México	1694 28 agosto	1713 19 julio	1718		1728 2 febrero	1719 (schol.), 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Baeza, Pedro	Cádiz	1700 3 agosto	1717 19 diciembre	1724		Coadj. Spirit. Form. 1731 3 abril	1725 (schol), 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755, 1768.
Balza, Hilario	Dioc. Calahorra	1741 14 enero	1759 17 mayo	1760			1768.
Barberán, Carlos	Dioc. Teruel	1735	1755	1760			1768.

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Barceló, Pedro	Sant Sadurní, dioc. Girona	1638	1660				1665, 1671
Baroncini, Gregorio	Lucca (Italia)	1569	2 febrero 1595		1602		1602
Barreiro, Francisco	Dioc. Santiago de Compostela	1727 4 julio	1749 18 junio	1752			1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol),
Barrio, Manuel	Dioc. Osma	1736 23 diciembre	1758 2 agosto	1760			1768.
Barrio, Patricio del	Arraya, dioc. Burgos	1718 17 marzo	1735 2 abril	1747		1752 21 septiembre	1749 (schol), 1753, 1754, 1755, 1768.
Bas, Gerardo	Gerona	1631 18 mayo	1652 4 Nov		1685 9 de abril	1669 15 agosto	1684
Bautista, Simón	Lleida	1599 10 dic	1619 17 dic		1661 28 oct	26 abril 1637	1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651, 1659
Bernadas, Raymundo de	Berga, dioc. Solsona	1721 10 noviembre	1746 4 mayo	1750		1757	1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Bertold, Wolfgang	Ischgl (Austria)	1702 16 abril	1718 18 octubre	1734		1736 25 de febrero	1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,

Belín, Gregorio	Madrid	1607 15 marzo	1625 28 ago		Expulsado Noviembre 1640	Ordenado 1633	1630 (schol), 1634, 1636
Belmonte, Diego de	Belmonte, Cuenca	1606	1622				1634, 1636, 1643 (en España)
Berenguer, José	Alicante	1706 6 junio	1723 23 septiembre	1732		Coadj. Spirit. Form. 1738 24 febrero	1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755, 1768.
Berlinger, Aloisio	Suiza	1703 19 octubre	1740 28 sept.	1745		Coadj. Spirit. Form. 1748 8 septiembre	1746 (schol), 1749,
Bernabé, Juan de	Puerto de Santa María, dioc. Sevilla	1730 31 julio	1750 12 sept.	1753			Supl. 1753 (schol), 1755 (schol),
Berrojo, Pedro	Dioc. Osma	1718 29 junio	1739 23 abril	1750		1757	1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Bestart, Jacobo	Palma de Mallorca	1644 1 abril	1664 30 nov.		1690 22 de julio	1679 2 febrero	1671 (schol), 1672, 1674, 1675, 1684, 1687,
Bezco, Bartolomé	Turín (Italia)	1615 16 octubre	1633 15 julio		1680 25 julio	1654 19 abril	1643 (schol), 1646, 1649, 1651, 1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Blanco, Francisco	Dioc. Oviedo	1643 27 septiembre	1665 21 de mayo		1717 Sevilla	1684 2 febrero	1671 (hno. schol) , 1672 (hno. schol), 1674, 1675, 1684, 1687
Blanca, Pedro	Villa de Fonte, dioc. Sevilla	1633	1646				1659, 1665
Blas de Mura, Juan	Cerdeña	1624 14 octubre	1653 21 nov			1676 2 febrero	1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687,
Blesa, Juan Antonio	Teruel	1715 15 julio	1738 1 sept.	1750			1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol)
Bloart, José	<i>Cautichez Diocesis Atrebatensis</i>	1677 Mayo	1695 1 octubre		1717 19 marzo (Marianas)	1712 15 diciembre	1713, 1716
Bobadilla, Diego de	Madrid	1590	1606			1623 1 noviembre	1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646
Bobadilla, José	Alejandro de la Palla (Milán)	1675 24 mayo	1692 20 junio	1707	1751 10 octubre (Manila)	1712 10 octubre	1713, 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749,
Bolos, Pedro	Olot (Girona)	1705 1 abril	1721 10 junio	1732		1738 2 julio	1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,

Bonafé, Rafael de	Mallorca	1606	1622 16 jul				1642 31 julio	1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665
Bonani, José	Tirol	1685 21 noviembre	1705 6 octubre	1718	1752 10 julio (Agaña)		1721 2 febrero	1719 (schol), 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753,
Borangan, Carlos (Karl von Boranga)	Viena (Austria)	1640	1656		1684, muerto por los marianos		1674 2 febrero	1684
Borrogo, Andrés	Dioc. Sevilla	1734 18 febrero	1750 18 enero	1752				1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Borja, Antonio	Valencia	1650 30 enero	1668 31 julio		1717 27 enero Manila		1687, 2 febrero	1672 (hno. schol), 1674 (hno. scho), 1675 (scho hno), 1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716,
Borja, Francisco de	Madrid	1653 12 septiembre	1671 30 marzo		1715 12 agosto (México)		1688 15 agosto	1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716,
Bosque, Juan	Oaxaca (México)	1568	28 agosto 1586	1595	Expulsado agosto 1600			1595, 1597, 1598, 1600,
Botín, Nicolás	Dioc. Pamplona	1730 6 diciembre	1752 29 junio	1753				Supl. 1753 (hno. nov. schol), 1755 (schol),

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Bouvens, Gerard	Amberes	1633 23 sept.	1656 19 sept.		1712 25 enero (Marianas)	1675 2 febrero	1674, 1675, 1680-81 (Marianas), 1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707
Bravo, Cristóbal	Puebla de los Ángeles (México)	1651	1670		1685 18 feb		1672 (schol), 1674, 1675 (scho hno) 1684
Bravo de Lara, Nicasio	Jaén	1578	22 julio 1593				1608 (hno), 1611, 1614, 1615
Brazo, Antonio	Barcelona	1639 18 junio	1659 7 dic.		1687 abril	Coadj. Esp. Form 1676 2 feb	1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687,
Bremon, José	Dioc. Girona	1738 20 diciembre	1757 18 junio	1760			1768.
Brescia, Angelo	Venecia	1703 13 agosto	1719 14 noviembre	1734	1753 13 junio (Manila)	1737 2 febrero	1737, 1740, 1743, 1746, 1749,
Buchelt, Francisco	Reichenberg (Bohemia)	1708 10 julio	1734 21 octubre	1745		1750 15 agosto	1746 (schol), 1749 (schol), 1753, 1754, 1755, 1768.
Bueras, Juan de	Aras, dioc. Burgos	1583	1602	1621		17 marzo 1620	1624, 1630, 1634, 1636, 1643 (en N. España).

Bugallo de las Peñas, Domingo	Sotelo, dioc. Compostela	1724 16 septiembre	1751 15 enero	1753			Supl. 1753 (schol), 1755 (schol),
Burgos, Juan Alonso	Madrid	1687 27 julio	1703 24 junio				1719 (schol), 1722, 1725,
Busquets, Salvador	Barcelona	1728 6 mayo	1744 28 octubre	1753		1761 11 agosto	Supl. 1753 (hno. schol), 1755 (schol), 1768.
Bustamante Velarde, Juan	Quijias (Cantabria)	1703 20 de mayo	1727 13 de enero	1733	1755 5 agosto (Manila)	1741 15 agosto	1737 (schol), 1740 (schol), 1743, 1746, 1749, 1753, 1754,
Bustillo, Lorenzo	dioc. Burgos	1642 31 agosto	1664 8 sept.		1716 2 marzo (Marianas)	Coadj. Spirit. Form. 1681 15 ago	1671 (schol), 1672 (schol), 1674, 1675, 1680-1681 (Marianas), 1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716
Cabia, Francisco	Villarella, dioc. Osma	1674 31 marzo	1694 7 julio		1738 28 febrero	1711 19 septiembre	1713, 1716, 1719, 1722, 1725, 1737,
Call (Kall), Adam	Austria	1657 25 febrero	1673 25 agosto		1702 5 noviembre (Manila)	1691 2 febrero	1693, 1696, 1701,
Callaghan, Ricardo	Dublín (Irlanda)	1728 25 septiembre	1753 15 enero	1753			Supl. 1753 (shol. nov), 1755 (schol), 1768.
Calderón, Francisco	Carmona (Sevilla)	1661 2 junio	1679 4 octubre		1719 30 dic.	1699 10 octubre	1693, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719,

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Calderón, Joaquín	Dioc. León	1728 20 marzo	1748 18 octubre	1753			Supl. 1753 (hno. schol), 1755 (schol),
Calle, Juan de la	Quintanal, dioc. Burgos	1612	1643 13 jun		1662 11 oct		1643 (nov. schol), 1646 (schol), 1649 (schol), 1651 (schol), 1659
Caller, Juan	Silesia	1652 21 marzo	1672 30 sept.		1706 21 mayo (Dagami)	Coadj. Spirit. Form. 1685 2 febrero	1696, 1701,
Calvanese, Carlos	Milán (Italia)	1649 1 enero	1667 23 agosto		1698, Manila	1688 15 agosto	1684, 1687, 1693, 1696,
Calvo, José	Ágreda (Soria)	1681 21 marzo	1700 8 diciembre	1707		1717 15 de agosto	1713 (schol), 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Cámara, Andrés de la	Gante, Bélgica	1572	Junio 1594			10 agosto 1611	1608, 1611, 1614, 1615, 1618, 1621
Campion, Juan Antonio	Génova	1592 13 dic	1608 26 dic	1620-21	1651 1 enero (Cebú)	1629 26 agosto	1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649
Campo, Fernando del	Canarias	1592	1609	1615			1615 (hno), 1618, 1621, 1624

Campo, Juan del	Sevilla	1595	1588	32 años			1595
Campo, Juan del	Villanueva, dioc. Palencia	1620 18 feb	1636 12 marzo				1643 (schol), 1646, 1649
Canciano, Ignacio				1734	1735 7 sept.	1733 15 agosto	
Cani, Nicolás	Cerdeña	1611 27 marzo	1628		1696 4 julio (Manila)	1649 7 dic	1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687, 1693, 1696.
Cano, Pedro	Bienservida, dioc. Toledo	1649 22 febrero	1670 13 junio			1688 15 agosto	1672 (schol), 1674, 1675 (schol), 1684, 1687
Cantova, Juan Antonio	Italia	1686 15 de marzo	1703 28 de marzo		1731 8 junio (Palaos)	1720 27 septiembre	1719 (schol), 1725,
Capdevila, Jacinto	Graus, Huesca	1654 16 agosto	1674 24 febrero		1701 31 agosto (Manila)	Coadj. Spirit. Form. 1691	1684, 1687, 1693, 1696, 1701,
Capilla, Francisco Javier	Dioc. Segorbe	1736 13 marzo	1755 19 abril	1760			1768.
Carreras, Constantino	Valencia	1682 20 febrero	1702 30 marzo	1709	1753 11 mayo (Ilog)	1712 27 septiembre	1719 (schol), 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749,

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Caraza, Antonio	Pátzcuaro (México)	1634	1653		Expulsado 1666 (Arévalo)		1659, 1665
Cardenoso, Tomás	Paredes, dioc. Palencia	1639 22 diciembre	1664 27 septiembre		1717 29 nov. (Marianas)	Coadj. Esp. Form. 1681 (15 ago)	1671, 1672, 1674, 1675, 1680-1681 (Marianas), 1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716
Carlone, Domingo		1702 4 agosto	1719 9 octubre		19 de mayo de 1738		1737 (schol),
Carnisequi, José María	Florenzia (Italia)	1685 5 octubre	1704 7 sept.	1718		1724 16 abril	1722 (schol), 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755, 1768.
Caro, Andrés	Sicilia (Italia)	1569	1587			2 julio 1611	1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618
Carpio, Juan del	Riofrío, dioc. Ávila	1583	1614 19 mayo	1615		1624 2 diciembre	1615 (hno), 1618, 1621, 1624, 1630, 1634
Carreras, Constantino	Valencia	1682 15 febrero	1703 29 marzo				1713 (schol), 1716, 1737

Carrión, Antonio	Albacete	1606	1622			Exp. 8 septiembre 1642		1634, 1636
Carrión, Eugenio	Malagón (Toledo)	1714 22 febrero	1729 13 marzo	1750			1747 15 agosto	1753, 1754, 1755, 1768.
Cartagena, Diego de	Valladolid	1602 17 abr	1619 17 ene			Exp. 31 mayo 1637		1630, 1634, 1636
Casales, Andrés	Aragón	1596 30 nov.	1613 25 oct.	1620-21 (como Hno.)				1624
Casanova, Pedro	Vélez-Blanco, Almería	1641 26 agosto	1658 26 junio			1694 3 julio (naufragio)	1676 2 feb	1671 (schol), 1672, 1674, 1675, 1684, 1687, 1693,
Caseda, Pedro	Pamplona	1739 2 agosto	1757 11 julio	1760				1768.
Castellà, Juan Bautista	Dioc. Urgell	1718 30 marzo	1740 4 julio	1750				1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol),
Catarroja, Manuel Miguel	Puebla de los Ángeles (México)	1701 25 marzo	1722 7 julio	1723			1734 20 de junio	1725 (schol), 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755, 1768.
Cavallero, Miguel	Hinojosa, dioc. Córdoba	1710 21 mayo	1730 26 sept.	1745			1748 15 agosto	1746 (schol), 1749, 1753, 1754, 1755,

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Cebros, Gerónimo	México	1631 30 mayo	1649 5 julio			Coadj. Esp. Form. 1666/1669	1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713,
Cerezo, Antonio	Salerno, dioc. Tridentina	1643 3 marzo	1661 15 junio		1711 11 abril	1679 15 agosto	1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707,
Chaconi, Ignacio	<i>Pamparate Dioc. Astens</i>	1699 7 septiembre	1719 1 de agosto	1732	1739 19 marzo	1734 15 agosto	1737,
Chaconi, José	<i>Pamparate Dioc. Astens</i>	1692 18 marzo	1713 7 diciembre	1723		1734 2 febrero	1719 (schol), 1722, 1725, 1737, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Chapín de Tovar, Francisco	Extremadura	1710 16 enero	1725 6 marzo	1732		1744 17 abril	1737 (schol), 1740 (schol), 1743 (schol), 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Chirino, Pedro	Osuna (Sevilla)	1558-1559	1580 1 febrero	1590	1635	1595 28 agosto	1595, 1597, 1598, 1600, 1602, 1603, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618. 1621, 1624, 1630, 1634
Chova, Vicente	Gandía	1624	1641			1663 1 julio	1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675

Cifuentes, Tiburcio de	Toledo	1633	1652				1670 2 febrero	1665, 1671, 1672, 1674, 1675
Cividolge, Pedro	<i>Gandauz</i>	1675 Mayo	1693 agosto					1713,
Claramunt, Pedro	Piera (Barcelona)	1652	1672 11 julio			1712 (Catbalozan)	1689 2 febrero	1693, 1696, 1701, 1707,
Claret(e), Isidoro	Cataluña	1627 25 marzo	1660 15 marzo			1696 29 diciembre (Manila)	1674 2 feb	1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687, 1693, 1696
Colín, Francisco	Ripoll	1592	1606 22 dic	1626			7 ago 1627	1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651, 1659
Colomina, Juan Bautista	Alicante, dioc. Orihuela	1636 5 abril	1655 5 sept				Coadj. Spirit. Form. 1669 15 ago	1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1693, 1696, 1701, 1707,
Comano (Coemans), Pedro	Amberes		1656				1675 2 febrero	1674, 1675, 1680-81 (Marianas), 1684
Combés, Francisco	Zaragoza	1620	1633				1654 2 julio	1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665
Condony, Juan	Dioc. Ampurias	1659 15 agosto	1673 27 octubre				1691 2 abril	1713, 1716,

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Confalonier, Juan Pedro	Milán (Italia)	1665 2 marzo	1681 20 octubre		1 de agosto de 1725 en Manila		1713, 1716, 1719, 1722, 1725,
Consbruc, Florencio	Alemania	1687 12 noviembre	1705 2 mayo	1723	1753 7 julio (Manila)	1721 20 febrero	1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753 (fallecido)
Contreras, Juan de	Toledo	1612	1631 28 ago			1649 30 mayo	1634 (schol), 1636 (schol), 1643, 1646, 1649, 1651, 1659
Corbino, Roque	Tarragona	1715 5 enero	1729 16 nov.	1734		1748 21 junio	1737 (hno), 1740 (schol), 1743 (schol), 1746 (schol), 1749, 1753, 1754, 1755, 1768.
Cornejo, Pedro	Zacatecas, Nueva España	1637 29 mayo	1662 1 agosto		1716 23 enero	Coadj. Spirit. Form. 1677 15 ago	1665 (hno. schol), 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716,
Coronel, Gabriel	Portillo, dioc. Valladolid	1591	1610	1615			1615 (hno), 1618, 1621, 1624
Corseti, Francisco	Italia	1682 8 marzo	1698 30 octubre		9 de febrero de 1740	1716 2 febrero	1725, 1737,

Cortes, Adriano de las	Tauste, Dioc. Zaragoza	1580	1596 2 mayo				1613 16 mayo	1608, 1611, 1615, 1618, 1621, 1624
Cortes, Ignacio de las	Tudela, Navarra	1574	18 abril 1593				Coadj. Spirit. Form 1610 2 julio	1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649
Cotta, Simón	Génova	1590 15 dic	1608 2 ene	1620-21			1629 26 agosto	1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649
Cruidolf, Pedro		1675 Mayo	1693 7 agosto			1739 16 enero	1713 21 noviembre	1716, 1719, 1722, 1737,
Crof, José				1732		1734 27 sept.	1733 2 octubre	
Cruz, Ambrosio de la	México	1625	1643			Exp. 1662 17 abril		1643 (nov), 1646 (schol) , 1649 (schol), 1651 (schol), 1659
Cuello, José	Palma de Mallorca	1695 1 diciembre	1721 19 octubre	1723			1731 15 agosto	1725 (schol), 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Cuesta, Juan Miguel	Minglanilla (Cuenca)	1719 19 agosto	1740 3 julio	1750			1758 2 febrero	1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Cuculino, Matias	Moravia	1641 31 octubre	1661 17 enero			1696 (Marianas)	1679 15 agosto	1684, 1687, 1693, 1696,

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Cundari, Antonio	Messina, Sicilia	1654 20 julio	1670 22 mayo		1711 (Marianas)	1687 15 agosto	1693, 1696, 1701, 1707.
Damián, Vicente	Messina, Sicilia	1613 17 oct	1630 17 marzo				1643 (schol), 1646, 1649
Dávila, Juan	Sevilla	1615 2 marzo	1630 25 sept		1706 20 julio (Isla de Negros)	1 mayo 1650	1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687, 1693, 1696, 1701,
Delgado, Juan José	Cádiz	1697 23 junio	1714 15 mayo	1718	1755 24 marzo (Carigara)	1731 20 mayo	1719 (schol), 1722, 1725 (schol), 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754
Delgado, Pedro	Tomerana (Oviedo)	1664 10 octubre	1702 4 julio		1741 15 sept.	Coadj. Spirit. Form. 1716	1713 (schol), 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740,
Descallar, Ignacio	Palma de Mallorca	1725 17 diciembre	1739 17 dic.	1752		1759 2 febrero	1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Deza, Francisco		1620 18 mayo	1635 27 abril				1643 (schol), 1646, 1649, 1651
Denia (Degna), Nicolás		1605	1628			8 junio 1642	1643

Detati, Juan	Lima (Perú)	1642 31 agosto	1660 8 sept.			1682 2 febrero	1687, 1693, 1696,
Díaz, Antonio	Córdoba	1698 13 sept.	1717 21 enero		Salido 1729		1719 (scho nov), 1722,1725 (schol),
Díaz, Francisco	Valle Carrión, dioc. Burgos	1655 2 octubre	1677 12 marzo		1716 3 abril Santi Petri	1694 15 agosto	1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716,
Díaz Carlos, Pedro	Huelva, dioc. Sevilla	1619 29 agosto	1634 26 de junio		1701 11 diciembre Zebu	1654 8 sept	1643 (schol), 1646, 1649, 1651, 1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687, 1693,1696, 1701,
Díaz Ruiloba, Francisco	Manila (Filipinas)	1700 2 junio	1720 29 sept.				1725 (schol),
Doria, César Felipe	Génova (Italia)	1688 8 febrero	1704 7 sept.	1718	1750 24 mayo (Manila)	1722 2 febrero	1719 (schol), 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749,
Ducós, José	Barcelona	1724 8 enero	1739 25 julio	1750			1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol),
Echevarría, Juan Ignacio	San Sebastián	1697 23 junio	1714 9 enero	1718		Coadj. Spirit. Form. 1731 20 mayo	1719 (schol), 1722, 1725 (schol), 1737, 1740, 1743,
Echazábal, Juan Bautista	Dioc. de de Pamplona	1671 6 mayo	1692 6 marzo			1712 15 agosto	1707 (schol), 1713, 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740,
Egidio, Rafael	Mallorca	13 diciembre 1583	14 enero 1602				1608 (hno), 1611, 1614, 1615

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Eguía, Juan de	Ochandiano (Vizcaya)	1671 18 abril	1701 7 diciembre			1716 2 febrero	1707 (hno. schol), 1713, 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740.
Elías, Antonio Javier	Mallorca	1681 11 enero	1699 2 junio			1716 2 febrero	1716,
Elizalde, Manuel	Dioc. Pamplona	1722 12 diciembre	1747 12 nov.	1752			1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol),
Encalada, José	Emerita de Campo, dioc. de Yucatan	1664 25 octubre	1686 24 agosto		1724 21 mayo (Arévalo)	1703 4 marzo	1693, 1696, 1701 (schol), 1707, 1713, 1716, 1719, 1722.
Encinas, Francisco de	Ávila, España	1572	24 junio 1587		1633 10 ene	26 septiembre 1610	1597, 1598, 1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618. 1621, 1624, 1630.
Engrava, Santos de	Ledantes (Cantabria)	1685 10 febrero	1706 4 abril	1718	1754 11 agosto (Colegio san Ildefonso)	1722 15 agosto	1719 (schol), 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754.
Esandi, Juan	Dioc. Pamplona	1730 16 marzo	1752 18 junio	1759			1768.

Esbrí, Onofre	Tortosa (Tarragona)	1611 16 ago	1627 3 abril				1634 (hno. schol), 1636 (hno. schol), 1643, 1646
Esnaola, Jacinto	Azpeitia, dioc. de Pamplona	1696 16 agosto	1717 24 enero		1734 9 agosto (Iligan)		1725 (schol),
Español, Manuel	Dioc. Urgell	1639	1656		10 marzo 1684		1665 (schol), 1671, 1672, 1674, 1675
Espinar, Pedro de	Toledo	1630 27 marzo	1647 7 marzo			1664 2 febrero	1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687, 1693, 1696
Espinosa, Juan de	Catbalogan (Filipinas)	1626	1646			Salido 1659	1649 (schol), 1651 (schol), 1659
Espinosa, Pedro de	Granada	1578	1614 19 mayo	1615			1615 (hno), 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649
Esquivel, Diego de	Manila	1623	1648				1649 (nov. schol), 1651 (schol), 1659, 1665
Estrada, Fernando de	Écija (Sevilla)	1600 1 nov	1615 11 nov			2 feb 1637	1630, 1634, 1636, 1643
Estrada, Pedro de	La Rambla (Córdoba)	1680 15 julio	1695 14 abril	1707	1748 16 nov.	1713 15 agosto	1713, 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746,

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Ezquerro, Domingo	Manila	1601	1618 29 nov.		1670 9 abril	1637 26 abril	1618, 1621, 1624 (hno), 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665
Ezquerro, Francisco	Manila	1644	1661				1665 (schol), 1671 (schol) , 1672, 1674
Ezquerro, Juan de	Manila	1609 10 nov	1629 13 jul			27 diciembre 1648	1630 (hno), 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675
Fábregas, Agustín	Madrid	1663 28 agosto	1678 31 dic.		1714 20 agosto (Cavite)	1687 2 febrero	1693, 1696, 1701, 1707, 1713,
Facundo, Simón	Manila	1598	1618 31 agosto				1618, 1621 (hno), 1624
Farriz, Pedro	<i>Asemini Dio. Calaritani</i>	1674 8 octubre	1692 22 abril		1733 12 marzo	1711 8 septiembre	1713, 1716, 1719, 1722, 1725,
Fernández, Francisco Manuel	Guadalupe	1622 12 marzo	1638 15 marzo			1656 28 feb	1643 (schol), 1646 (schol) , 1649, 1651 (schol), 1659, 1665, 1671, 1672

Fernández, Juan	Dioc. Burgos	1727 27 junio	1749 21 febrero	1752				1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Fernández, Pascual	Dioc. Osma	1713 2 abril	1736 11 abril	1750			1757 28 agosto	1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Fernández de Mesa, Francisco	Oliva (Valencia)	1684 19 octubre	1700 6 marzo	1707	1744 12 nov.		1717 2 febrero	1713 (schol), 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743
Ferragut, Cristóbal	Palma de Mallorca	1646 29 julio	1665 13 febrero				1684 2 febrero	1671 (hno. schol), 1672 (hno. schol), 1674, 1675, 1684, 1687
Ferrer, Francisco	Valdemeca, dioc. Albarracín	1624	1642					1643 (nov), 1646 (schol), 1649, 1651 (schol), 1659
Ferriz, Antonio	Paniza Dioc. Zaragoza	1649 2 febrero	1668 1 noviembre		1718 31 julio		Coadj. Spirit. Form. 1684, 15 agosto	1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716,
Fiderici, Marcelo	Alemania	1686 12 octubre	1705 2 octubre				1723 24 febrero	1719 (schol), 1722, 1725,
Fink, Leonard	Alemania	1688 20 abril	1713 4 octubre	1718			1724 2 febrero	1719 (schol), 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Flores, Cosme de	Zacatecas (México)	1569	1587	1595	1597			1595, 1597

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Flores, Diego	Medinasidonia (Sevilla)	1622	1646			Exp. 1659	1649 (schol), 1651 (schol), 1659
Fontiveros, Pedro de	Antequera (Málaga)	1611 28 junio	1626 17 jun				1643, 1646, 1649
Fraiz, Pedro	Santiago de Compostela	1647 12 julio	1670 13 mayo			1689 (Leyte)	1672 (schol), 1674, 1675 (hno) 1684, 1687,
Frisch, Ignatius	<i>Opaviens, dioc. Olomucens</i>	1722 18 febrero	1738 20 octubre	1752		1756 14 febrero	1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Fuentes, Bernabé	Villanueva, dioc. Cuenca	1732	1749	1759		1767 2 febrero	1768.
Fuentes, Cristóbal de	Marchena, dioc. Sevilla	Febrero 1587	Junio 1604			1622 21 dic	1608, 1611 (hno), 1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643
Fuertes, Manuel José	Valencia	1710 1 enero	1725 6 marzo	1732		1743 2 febrero	1737 (schol), 1740 (schol), 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Fundoni, Juan	Cerdeña	1656 14 agosto	1673 27 octubre		17 de octubre de 1741	1692 8 de abril	1719, 1722, 1725, 1737, 1740,

Furnari, Felipe María	Messina (Sicilia, Italia)	1680 30 septiembre	1696 4 de octubre	1718	1714 25 de marzo	1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746,
Fuster, Luis	Valencia	1618	1633			1643, 1646, 1649, 1651
Galindo, Antonio	Villa de Vera, dioc. Tarazona	1722 13 julio	1740 23 octubre	1750		1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol),
Garanto, Pedro Luis	Dioc. Lérida	1728 5 mayo	1752 30 mayo	1753		Supl. 1753 (nov. schol), 1755 (schol),
Garau, Juan Antonio	Cerdeña	1720 26 julio	1736 5 enero	1753	1753 15 agosto	Supl. 1753, 1755,
Garcés, García	Molina, dioc. Cuenca	1558	1572		1601 10 julio	Desde Japón. 1614, 1618, 1621, 1624
García, Antonio Miguel	Tordesillas (Valladolid)	1741	1756 25 mayo	1760		1768.
García, Diego	Arévalo, dioc. Ávila	1552 2 julio	31 marzo 1572	1599	1591 22 julio	1602, 1603,
García, Francisco	Osuna (Sevilla)	1727 13 octubre	1745 7 marzo	1753		Supl. 1753 (schol), 1755 (schol), 1768.
García, Ginés	Caravaca (Murcia),	1639 16 diciembre	1666 14 enero			1672 (scho hno), 1674 (scho hno), 1675 (scho hno), 1684, 1687

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
García, Jacinto	Castellar, dioc. Toledo	1654 6 noviembre	1675 29 mayo		1710 1 mayo (Manila)	Coadj. Spirit. Form 1690 15 agosto	1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707,
García, Pedro Nicolás	Burgos	1714 9 sept.	1733 7 agosto	1734		Coadj. Spirit. Form. 1753 29 abril	1737 (hno. schol), 1740 (hno. schol), 1743 (schol), 1746 (schol), 1749 (schol), 1753, 1754, 1755, 1768.
Gatell, Pablo	Tarragona	1705 2 noviembre	1722 18 de mayo	1732		1735 15 agosto	1737, 1740, 1743, 1746,
Gavanti, Bartolommeo	Luca (Italia)	1694 15 octubre	1710 30 octubre				1719 (schol), 1722, 1725,
Gaxete Amens, Rudorico	Córdoba	1646 20 mayo	1663 15 noviembre		1702 27 agosto Marsella		1693, 1696, 1701,
Gayoso, Francisco	Soria	1647 15 mayo	1665 31 mayo		1702 21 junio (Antipolo)	1685, 2 febrero	1675 (schol), 1684, 1687, 1693, 1696, 1701,
Gerlasger, Georg	Alemania	1697 29 de abril	1714 9 octubre	1732		1733 8 diciembre	1737,
Geltell, Joseph	Alemania	1691	1722 27 octubre	1732		Coadj. Spirit. Form 1737 1 octubre	1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755, 1768.

Gil, Juan Bautista	Segorbe (Castellón)	1639 23 de junio	1655 7 mayo		1715 8 sept	Coadj. Spirit. Form. 1669 15 agosto	1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713
Gil, Martín	Ventarique, dioc. de Granada	1677 3 febrero	1705 10 marzo	1707		Coadj. Spirit. Form 1716	1713 (schol), 1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743,
Gil, Rafael	Mallorca	1583	14 enero 1602			1618 18 enero	1618. 1621
Gómez, José	<i>Dioc. Pacens</i>	1720 2 mayo	1737 15 enero	1747		1755	1749 (schol), 1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Gómez, Luis	Manila	1645	1661				1665 (hno. schol), 1671 (schol)
Gómez, Luis	Toledo	1569	15 agosto 1588			1604 27 diciembre	1598, 1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618. 1621, 1624
Gómez, Miguel	Villaluenga, España	1564	15 abril 1582			25 julio 1603	1597, 1598, 1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618. 1621
Gómez Manrique, Juan	Navarra	1599 25 noviembre	1615 15 abril			1634 29 ene	1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
González, Francisco	Tarragona	1568	11 abril 1592				1600, 1602, 1603
González, Juan	Sevilla	1688 8 junio	1707 21 octubre		15 junio 1713, Manila		1713 (schol),
Goreti, Lorenzo	Ferrara, Italia	1592 1 noviembre	1608 8 dic.	1620-21	17 junio 1638	1629 26 ago	1624, 1630, 1634, 1636
Gregorio, José	<i>Beniarzo, dioc. de Valentina</i>	1659 7 febrero	1673 8 mayo		1731 2 agosto	1693, 2 febrero	1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725,
Grimaldo, José	Sevilla	1681	1698		1722 20 mayo (Carigara)	1716 2 febrero	1713 (schol), 1716, 1719, 1722,
Gruidolf, Pedro	<i>Gandanum</i>	1675 13 junio	1693 27 sept.			1713 21 noviembre	1725,
Grusson, Gabriel	Bélgica	1676 6 diciembre	1695 1 octubre	1709		1712 19 diciembre	1713, 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743,
Guasch, Antonio	Dioc. Ibiza	1723 4 marzo	1741 7 marzo	1747			1749 (schol), 1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol),

Guerrero Matías	Navalcarnero (Madrid)	1698 24 febrero	1717 30 marzo	1718			Coadj. Spirit. Form. 1731 22 de abril	1719 (schol. Nov.), 1722, 1725 (schol), 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Guixizi, Salvador Ángel	<i>Gavaisis, dioc. Oxistaxensis</i>	1725 6 agosto	1742 1 enero	1752			1760 2 febrero	1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Gutiérrez, Francisco	Segura de la Sierra, dioc. Cartagena	Agosto 1583	Marzo 1601				1618 1 septiembre	1608, 1611 (hno.), 1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1651
Gutiérrez, Ignacio	Santander	1652 7 febrero	1677 8 mayo		1711 14 mayo (Carigara)		Coadj. Spirit. Form. 1693 2 febrero	1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707,
Gutiérrez, Pedro	Colima, Dioc. Michoacán	1593 24 abril	1611 14 mayo	1621			1633 30 oct	1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649
Guivo, José María	Nápoles	1693 3 febrero	1710 13 abril	1718			1727 15 agosto	1719 (schol), 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746,
Haller, Juan	Silesia	1653	1673				Coadj. Spirit. Form 1689 2 febrero	1693
Halteren, Guillermo	Bélgica	1699 29 noviembre	1723 14 octubre	1734			1734 2 febrero	1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Haro, Fernando de	Chinchón (Madrid)	1678 30 mayo	1702 3 mayo	1707		1712 15 agosto	1713, 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755, 1768.
Haypel, Jacob	Tréveris (Alemania)	1687 20 octubre	1712 1 agosto	1718	1749 11 marzo (Agaña, Marianas)	1724 1 noviembre	1719 (schol), 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749,
Helguero, Francisco Antonio	Castro Urdiales (Cantabria)	1679 25 agosto	1691 23 de junio		1722 Diciembre (En el mar)	Coadj. Spirit. Form.	1719, 1722,
Hera, Pedro de la	Tauste (Zaragoza)	1664 12 marzo	1682 16 enero		1736 9 noviembre (Manila)	1699 10 octubre	1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725,
Heredia, Juan de	Sevilla	1613 23 jun	1629 16 mayo				1630 (nov), 1634 (schol), 1636 (schol), 1643, 1646.
Heredia, Miguel	Granada	1732 12 julio	1745	1760		1765 15 agosto	1768.
Hernández, Antonio	Manila	1660 6 abril	1684 8 nov.		1705 10 octubre (Palapag)		1687, 1693, 1696, 1701 (scholastic)

Hernández, Basilio	Cantalapiedra (Salamanca)	1637 14 enero	1659 4 enero				1676 2 febrero	1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687,
Hernández, José	Gandia Dioc. Valencia	1660 22 octubre	1676 17 junio		1729 29 diciembre (Manila)		1696 15 agosto	1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725,
Herrero, Manuel	Valladolid	1692 3 mayo	1708 7 febrero	1718			1726 3 diciembre	1719 (schol), 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Hidalgo, Francisco	Pamplona	1723 2 abril	1747 12 nov.	1752				1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol),
Horta, Lorenzo de	México	1618	1638		11 febrero 1666 (Carigara)		1657 8 septiembre	1643 (schol), 1646, 1649, 1651, 1659, 1665
Hoz, Javier de la	Madrid	1623	1649		Expulsado 1665 25 marzo			1659, 1665
Humanes, Alonso de	Pozuelo, España	1562	15 julio 1588	1595			1600 26 febrero	1595, 1597, 1598, 1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618. 1621, 1624, 1630
Hurtado, Melchor	Toledo	1571	20 abril 1591		1607		1606 15 octubre	1600, 1602, 1603, 1605, 1608

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Ibáñez, Fernando	Torre Mormojón, dioc. Palencia	1726 5 marzo	1742 24 marzo	1752		1759 25 agosto	1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Ibarguen, Ignacio de	<i>Parral</i> <i>Dioc. Nova Guadian</i>	1681 2 noviembre	1699 2 Mayo		3 de julio (islas Marianas)	1716 31 de julio	1713, 1716, 1719, 1722, 1725,
Ibero, Francisco Javier	Pamplona	1717 23 agosto	1736 14 mayo	1750		1757 15 agosto	1753, 1754, 1755, 1768.
Igarraivilde, Antonio	Vilafranca, dioc. Pamplona	1673 11 febrero	1694 24 marzo		1728 15 octubre (Manila)	1711 8 septiembre	1713, 1716, 1719, 1722, 1725,
Ignacio, Miguel	Requena (Valencia)	1580	1596		20 dic. 1618		1605, 1608, 1611, 1614, 1615
Insausti, Domingo	Dioc. Pamplona	1715 20 mayo	1735 5 abril	1745		1752 8 septiembre	1746 (schol), 1749 (schol), 1753, 1754, 1755, 1768.
Iñiguez de Abarca, Carlos	Italia	1688 15 enero	1712 12 abril			1725 29 junio	1713 (hno), 1716 (hno), 1719 (schol), 1722, 1725, 1737, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,

Irazabal, Ignacio	Azpeitia (Guipúzcoa)	1653 6 abril	1672 5 mayo		1725 22 junio	Coadj. Spirit. Form. 1691 15 agosto	1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725,
Irigoyen, Juan	Pamplona	1646 11 abril	1662 19 marzo			1679 15 agosto	1672, 1674, 1675, 1684, 1687, 1693, 1696, 1701,
Irizarri, Martín	Dioc. de Pamplona	1688 5 marzo	1710 29 marzo (Manila)			Coadj. Spirit. Form. 1723 15 agosto	1713 (hno. schol), 1716 (hno), 1719 (schol), 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746,
Izquierdo, Juan	Castilla de la Regina, dioc. Osma	1733 15 agosto	1751 2 febrero	1752			1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Jaime, Esteban	Girona	1602 26 dic	1619 25 feb		1659 17 febrero	1 enero 1638	1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651, 1659
Jaime, José	Paracuellos de Jiloca (Zaragoza)	1584 Diciembre	1601 Marzo			1 nov. 1618	1608, 1611 (hno), 1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643
Jaipel, Jacobo	Alemania	1687 2 octubre	1712 28 sept.			1724	1722 (schol), 1725,
Jansens, Francisco	<i>Revemunda</i>	1671 25 marzo	1686 29 sept.		1716 14 sept (Manila)	1704 15 agosto	1713, 1716,
Jaramillo, Antonio Matías	Zafra, dioc. Badajoz	1648 28 febrero	1665 16 enero			1684 2 febrero	1684, 1687, 1693, 1696, 1701,

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Jati, Juan de	Lima, Perú	1642	1660				1671 (schol), 1672
Jaulen, Juan Bautista	<i>Evolensi, dioc. Elnensis</i>	1718 30 mayo	1741	1750		1758 2 febrero	1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Kenapp, Luis	<i>Renocelldensis Dioc. Barc.</i>	1720 1 abril	1740 25 sept	1752		1757	1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Ketten, Jerónimo	Viena (Austria)	1703 6 noviembre	1723 14 octubre	1734		1737 10 octubre	1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755, 1768.
Klein, Paul	Bohemia	1652 25 enero	1669 15 sept.		1717 30 agosto (Manila)	1685 2 febrero	1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716,
Labrada, José	Dioc. Mondoñedo	1674 2 febrero	1702 24 abril		23 de febrero de 1735	Coadj. Spirit. Form. 1716 2 febrero	1713 (schol), 1716, 1719, 1722, 1725,
Lacambra, Lorenzo	Graus (Huesca)	1715 10 de agosto	1733 28 de febrero	1734	1751 3 mayo (Manila)		1737 (hno. schol), 1740 (hno. schol), 1743 (schol), 1749 (schol),

Lado, Francisco	Alguer (Italia)	1617	1633					1654 28 ene	1643 (schol), 1646, 1649, 1651, 1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675
Lain, Juan Tomás	Cerdeña (Italia)	1661	1679 20 mayo					Coadj. Spirit. Form. 1697 2 febrero	1693, 1696, 1701
Lamberti, José	Italia	1691 25 noviembre	1716 15 octubre	1718			1746 24 enero A manos de los indios	1727 2 febrero	1719 (schol), 1722, 1725, 1737, 1740, 1743,
Landa, Juan de	La Habana (Cuba)	1617	1643					1662 2 dic	1643 (hno. nov), 1646 (hno. schol), 1649, 1651 (hno. schol), 1659, 1665, 1671, 1672, 1674
Lanzola, Andrés	Jorquera (Albacete),	1582	1607				19 septiembre 1639	1622 4 dic	1615, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636
Lapide, Massimiliano de	<i>dioc. Cameracum</i>	1632	1660						1674, 1675
Lara, Cristóbal de	Sevilla	1613	1628 22 marzo					1655 11 abril	1634 (schol), 1636 (nov), 1643, 1646, 1649, 1651, 1659
Larrauri, Juan Bautista	Logroño	1631	1648				1663 A manos de "bárbaros"		1659

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Larrea, Juan de la	Álava	1587	1601 Julio			1618 14 oct.	1608, 1611 (hno), 1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651
Lasorda, Juan	Pamplona	1740 14 agosto	1757 11 julio	1760			1768.
Lasso, Diego	Sevilla	1680 20 octubre	1697 15 dic.		1739 13 nov.	1715 2 febrero	1713 (scholast), 1716, 1719, 1722, 1725, 1737,
Laurencio, Diego	Jerez de la Frontera	1562	21 abril 1594			25 febrero 1607	1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618. 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643
Lazari, Bernardino	Ímola (Italia)	1694 10 octubre	1709 12 octubre	1732	20 de mayo de 1741	1728 2 febrero	1732, 1737, 1740,
Lebreros, Jerónimo	México	1626 30 mayo	1649 5 julio			Coadj. Spirit. Form 1669 15 agosto	1696,
Ledesma, Andrés de	Yeste (Albacete)	1610 15 jun	1627 6 dic		16 feb. 1684	27 diciembre 1648	1630 (schol), 1634 (schol), 1636 (schol), 1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675

Ledesma, Valerio de	Alaejos (Valladolid),	1557	1572 16 nov.	1639 15 mayo	1604 4 enero	1595, 1597, 1598, 1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1618. 1621, 1624, 1630, 1634, 1636
Lemos (Lemuggi), Carlos de	Italia	1614 4 marzo	1634 15 marzo		1654 20 abril	1643 (schol), 1646, 1649, 1651, 1659, 1665, 1671, 1672, 1674
Lena, Juan Bautista	Lucca (Italia)	1702 6 diciembre	1724 19 marzo	1732	Coadj. Spirit. Form. 1737 21 noviembre	1737 (schol), 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
León, José	Castellón	1717 5 marzo	1736 23 febrero	1752	1757 15 agosto	1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Lerú (Leroulx), Basilio	<i>Odomarensis vel Santomer</i>	1643 24 enero	1662 29 sept.	1703 5 abril (Marianas)	1678 2 febrero	1680-81 (Marianas), 1684, 1687, 1693, 1701,
Liebana, Francisco	Dioc. Málaga	1743	1758 23 mayo	1760		1768.
Limia, Bernabé	Villamayor de la Girona, dioc. Orense	1728 10 febrero	1743 25 abril	1752	1762 11 abril	1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Liorri, Cristóbal	Tauste (Zaragoza)	1614 4 mayo	1630 10 junio			1643, 1646

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Lizardi, Martín de	San Sebastián	1586	7 marzo 1606		28 marzo 1630		1608, 1611 (hno), 1614, 1615, 1618, 1621, 1624
Lobo, Francisco	Segovia	1655 26 octubre	1672 6 febrero		1733 10 abril (Cebú)	Coadj. Spirit. Form 1691 15 agosto	1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725,
Lochi, Juan Basilio	Cerdeña (Italia)	1660 3 noviembre	1678 13 octubre		1742 26 marzo	1697 19 marzo	1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740,
Lombardini, Mauricio	<i>Ticeni</i>	1690 4 septiembre	1714 24 julio		1734 27 agosto (Macati)		1725 (schol),
Lombardi, Octavio	Verona (Italia)	1687 17 diciembre	1709 15 dic.				1725 (schol),
Lope, Pedro	Maluenda (Zaragoza)	1613	1631		1689 febrero	1653 8 sept	1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687
López, Alejandro	Jaca	1614	1631 28 ago (Manila)			1643 31 julio	1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651

López, Alejo	Albalate, dioc. Zaragoza	1649 16 julio	1662 30 septiembre				1679 2 febrero	1671 (schol), 1672, 1674, 1675, 1684, 1687, 1693,
López, Alfonso			1667					1674, 1675
López, Gregorio	Alcoer (Guadalajara)	1561 Febrero	31 marzo 1579			21 julio 1614	27 mayo 1596	1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614
López, José	San Vicente, dioc. Logroño	1633	1653			1686 6 octubre	1672 15 feb	1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684
López, Juan	Moratalla, dioc. Cartagena	27 diciembre 1584	11 octubre 1600				18 enero 1618	1608 (hno), 1611, 1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651, 1659
López, Luis	Dioc. Sevilla	1735 30 abril	1753 23 febrero	1760				1768.
López de la Parra, Pedro	Salamanca	1548	1565			1601	1591 19 mayo	1597, 1598, 1600,
Lozano, Antonio	Malagón (Ciudad Real)	1679 13 junio	1693 3 octubre	1707		1754 27 octubre (Colegio san Ildefonso)	1712 15 agosto	1713, 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754,

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Lugo, Bartolommeo	Italia	1688 15 julio	1707 25 mayo	1718		1723 8 septiembre	1719 (schol), 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Luzón, Francisco	Toledo	1597	1614 19 marzo	1615		Coadj. Spirit. Form. 1629 3 junio	1615, 1618 (hno), 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651
Málaga, Ignacio	Dioc. Ávila	1719 31 julio	1735 22 marzo	1747		1752 8 octubre	1749 (schol), 1753, 1754, 1755,
Malinski, Anton	Praga (Bohemia)	1703 1 mayo	1718 10 octubre	1732	1746 24 marzo	1737 1 octubre	1732, 1737, 1740, 1743,
Mallo, Domingo	Santiago de Compostela	1735 abril	1757	1759			1768.
Mansilla, Antonio de	México	1653 12 septiembre	1671 30 marzo		1719 30 dic. (Manila)	1688 15 agosto	1672 (nov), 1674, 1675 (scho hno), 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719
Mansilla, Baltasar de	Villagarcía, dioc. Palencia	1638 4 marzo	1654 11 abril		1692 6 junio (Sevilla)	1671 15 ago	1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687, 1693,

Manso, Alfonso	Tánger	1596 29 sept	1626 29 jul		1654 8 enero (Marinduque)	Coadj. Spirit. Form. 1639 16 enero	1630 (schol), 1634, 1643, 1646, 1649, 1651
Marco, Gaspar	Dioc. Valencia	1660	1682 15 mayo		1717	1699 10 octubre	1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716,
Marimon, Antonio	Pollença (Mallorca)	1694 2 enero	1717 15 mayo		1743 24 marzo	1731 15 agosto	1722 (schol), 1725, 1737,
Marín, Francisco	Alicante	1712 11 de enero	1729 16 nov.	1734	1740 8 junio		1737 (hno. schol), 1740
Martes, Bartolomé	Luna (Aragón)	1577	1592 29 sept.		Exp. 1603		1597, 1598, 1600,
Martín, Bernardo	Palazuelos, dioc. León	1721 28 julio	1737 18 mayo			1757 15 agosto	1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Martín, Cayetano	Nava del Rey (Valladolid)	1697 30 agosto	1715 21 abril	1718	1755 25 febrero (Zamboanga)	Coadj. Spirit. Form. 1731 20 mayo	1725 (schol), 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754.
Martín, Pedro	Dioc. Valladolid	1649 25 junio	1669 2 febrero		1698 28 sept.	1688 15 agosto	1675 (hno. schol), 1684, 1687, 1693, 1696.
Martínez, Antonio	México	1598	1615			1634 2 feb	1624, 1630, 1634

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Martínez de León, Francisco	Egea de los Caballeros (Zaragoza)	1605 28 feb	1622 13 mayo		1650 11 sept. (Zamboanga)	1642 2 febrero	1630 (schol), 1634, 1636, 1643, 1646, 1649
Martínez, Manuel	Pedraza, dioc. Segovia,	1560	5 octubre 1577			Coadj. Spirit. Form. 1593 16 junio	1595, 1597, 1598, 1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618, 1621, 1624
Martínez, Pedro	Rodenas (Aragón)	1576	7 mayo 1594			10 agosto 1611	1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618
Masbesi, Antonio	<i>Torquesis Dioc. Helvensis</i>	1697 1 febrero	1715 23 agosto	1723		1732 8 septiembre	1725 (schol), 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Masonio, Lorenzo	Campolieto, Italia	1556	1582			1600 mayo	1621 (desde Molucas), 1624, 1630
Maurer, Joseph	Viena (Austria)	1721 25 marzo	1736 9 octubre	1752		1755	1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Mayneri, Alejandro	Génova (Italia)	1712 25 agosto	1726 11 nov.	1745		1751 2 febrero	1746 (schol), 1749, 1753, 1754, 1755, 1768.
Medel, Domingo	Zaragoza	1651 26 mayo	1665 26 agosto		1717 (Zaragoza)	1685 2 febrero	1672 (hno. schol), 1674 (hno. schol), 1675 (3ª prob hno), 1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707,

Medici, Juan Bautista	Italia	1698 6 de enero	1728 6 de marzo	1732			Coadj. Spirit. Form. 1738 19 marzo	1737 (schol), 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755, 1768.
Medina, Luis de	Málaga	1636	1656					1671 (schol)
Mejía, Felipe	Aracena (Huelva)	1677 25 octubre	1699 2 agosto	1707	1750 30 enero (S. Miguel)		Coadj. Spirit. Form. 1715	1716, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749,
Meléndez, Juan	dioc. Valladolid	1638	1656				Coadj. Spirit. Form. 1669 2 febrero	1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687,
Mencerreg, Juan	Estadilla (Huesca)	1734 20 junio	1758 13 julio	1760				1768.
Méndez, Francisco	Sevilla	1689 10 sept.	1706 29 mayo	1709	1745 12 enero		1723 4 octubre	1713 (hno. schol), 1719 (schol), 1722, 1725, 1737, 1740, 1743.
Méndez, Rafael	Cuernavaca (México)	1715 15 mayo	1736 14 sept.	1747			1752 2 febrero	1743 (nov. schol), 1749 (schol), 1753, 1754, 1755,
Mendoza, Francisco de	Portugal	1602 24 agosto	1621 17 junio		1642 7 mayo		Coadj. Spirit. Form. (1636-1642)	1624, 1630 (hno), 1634, 1636
Mendoza, Jerónimo de	Puerto de Santa María (Cádiz)	1693 30 septiembre	1713 17 enero	1718	1754 2 sept. (Catbalogan)		Coaj. Spirit. Form. 1726 3 diciembre	1719 (schol), 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754.

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Merkel, Francisco	Austria	1697 1 febrero	1716 9 octubre	1732	1754 5 diciembre (Cebú)	1733 8 diciembre	1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754,
Mesola, Francisco	Moravia	1724 2 octubre	1740 9 octubre	1752	1755 (Catbalogan)		1753 (schol), 1754 (schol)
Mesquida, Joaquín	Palma de Mallorca	1708 6 diciembre	1724 19 mayo	1732		1742 12 marzo	1737 (schol), 1740 (schol), 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755, 1768.
Messa, Blasius	<i>Giennium</i>	1681 2 febrero	1698 10 marzo			Coadj. Spirit. Form. 1716 2 febrero	1713 (schol), 1716
Messa, José	Zacatecas (México)	1670 18 marzo	1687 1 agosto		1717 13 sept. (Cebú)	1705 8 septiembre	1707, 1713, 1716, 1719, 1722,
Messina, Francisco	Mesina, Italia	1614 20 dic	1629 11 jun			6 enero 1650	1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675
Miedes, Francisco	Alcalá de Henares	1622	1643			1669 15 ago	1659, 1665, 1671, 1672, 1674

Mir, Antonio Javier	Mallorca	1681 19 enero	1699 28 junio		1727 6 marzo (Palapag)	1715 3 diciembre	1719, 1722, 1725,
Miralles, Cristóbal de	Sevilla	1632 20 mayo	1646 26 junio		1708 4 agosto (Manila)	1666 2 febrero	1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707
Miranda, Antonio	Amberes (Bélgica)	1690 3 mayo	1709 1 julio		Salido 1724 6 febrero		1713 (schol), 1716 (schol), 1719 (schol), 1722,
Misas, Juan de las	México	1593	16 mayo 1609				1614, 1615 (hno), 1618, 1621, 1624
Molero, Antonio	Plasencia	1647 13 diciembre	1665 11 mayo		1709 5 julio (Dagami)	1687 2 febrero	1671 (scho hno), 1672 (scho hno), 1674 (scho hno), 1675 (en 3ª prob - hno), 1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707.
Molo, José	Cremona (Italia)	1701 26 de marzo	1720 20 de junio	1734		1737 15 agosto	1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755, 1768.
Mompo, Francisco				1732	1736 22 febrero (Zamboanga)		

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Monroy, Ignacio José	Manila	1715 18 agosto	1740 1 febrero (Manila)			1757 15 agosto	1740 (nov. schol), 1743 (nov. schol), 1746 (schol), 1749 (schol), 1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Monroy, Sebastián de	Araxales, dioc. Sevilla	1649	1672				1675
Montañez, Mauricio	Zaragoza	1648	1665				1671 (scho hno), 1672 (scho hno), 1674 (hno), 1675 (schol)
Monte(s), Ignacio de (Walter Sonnemberg)	Lucerna, en Germania	1612	1628		1680 10 julio	1650 6 enero	1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675
Montemayor, Ildefonso	Manila	1660	1674		1685 26 enero		1684
Montemayor, Juan de	Manila	1654 16 abril	1671 24 marzo		1696 23 mayo (Marinduque)	1688 15 agosto	1672 (nov), 1674, 1675 (hno. schol), 1684, 1687, 1693, 1696,
Montemayor, Matías de	Montilla, dioc. Córdoba	1619 23 feb	1636 21 feb		1685 13 diciembre	Coadj. Spirit. Form 1650 22 marzo	1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684

Montenegro, Jacinto de	Tuy, Galicia	1649	1666			1678 26 junio (navegación)		1675
Montero, José Francisco	Sevilla	1662 19 marzo	1681 6 julio				Coadj. Spirit. Form. 1702 8 octubre	1693, 1696, 1701 (scholastic), 1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725.
Montero, Francisco	Salmerón (Guadalajara)	1601 22 ago	1624 4 sept.					1630
Montes, Pedro de	Málaga	1560	1577 15 nov.				25 julio 1594	1608
Montes, Pedro de	Cerdeña	1591	1609	1615			1624 17 nov	1615 (hno), 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651, 1659
Montesdoca, Jerónimo	Guadalajara	1681 9 marzo	1697 12 sept.			1717 15 nov. (Cavite)	1714 15 agosto	1707 (schol), 1713, 1716,
Montoro, Tomás	<i>Caraxacon, Dioc. Malacen</i>	1723 6 septiembre	1739 16 enero	1750			1758 2 febrero	1753, 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Montoya, Tomás de	Zacatecas (México)	1568	13 julio 1586	1595			1604 8 septiembre	1595, 1597, 1598, 1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618. 1621, 1624

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Moral, Guillermo	Madrid	1736 10 febrero	1751 30 abril	1760			1768.
Morales, Diego de	Soria	1605 12 octubre	1620 1 enero				1630, 1634, 1636
Morales, Gaspar Benedicto	Canillas, dioc. de Toledo	1701 11 enero	1722 21 febrero	1723	1746 A manos de los indios	Coadj. Spirit. Form. 1732 25 febrero	1725 (schol), 1737, 1740, 1743, 1746,
Morales, Juan de	Belmonte (Cuenca)	1592	1610	1615			1615 (hno), 1618, 1621
Morales, Luis de	Tordesillas (Valladolid)	1641 29 septiembre	1658 28 agosto		1716 14 junio Manila	1676 2 feb	1671 (schol), 1672 (schol), 1674, 1675, 1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716,
Moreno, Juan	Torrecampo (Córdoba)	1691 1 de junio	1709 3 enero	1718		1726 2 julio	1719 (schol), 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Moriz, Francisco	Palazuelos (Guadalajara)	1578	Noviembre 1596			26 julio 1615	1608, 1611, 1614, 1615, 1618. 1621, 1624
Moscoso, Ignacio Carlos	Guatemala	1650 4 noviembre	1671 15 marzo		1709 12 sept. (Catbalogan)	1689 2 febrero	1672 (nov), 1674, 1675 (scho hno), 1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707

Mújica, Ignacio de	Bilbao	1593	1608	1615		1627 12 octubre	1615 (hno), 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651
Muñoz, Antonio	Alcántara	1737 24 junio	1752	1760			1768.
Murillo Velarde, Pedro	Laujar de Andarax (Almería)	1696 6 agosto	1718 23 octubre	1723	1753 30 nov. (Puerto Santa María)	1734 24 de octubre	1725 (schol), 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754,
Muscati, Felipe María	Malta	1655 5 julio	1674 1 abril			1696 31 de julio	1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740,
Navarro, Andrés	Villa de los Tajos	1618	1637				1659
Navarro, Pedro Silvestre	Valle de Hecho (Jaca)	1645 31 diciembre	1665 3 abril		27 marzo 1698, Manila	1684 2 feb	1671 (schol), 1672 (schol), 1674, 1675 (en 3ª probación), 1684, 1687, 1693, 1696, 1665, 1671
Navas, Diego de las	Andújar (Jaén)	1639	1654				
Navila, Francisco	Ratisbona (Alemania)	1691 18 febrero	1707 22 septiembre				1725 (schol),
Noceda, Juan de	Sevilla	1681 24 febrero	1700 24 abril	1707		1717	1713 (schol), 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1743, 1746,

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Noguero, Valerio	Graus (Huesca)	1724 30 marzo	1740 3 febrero	1750		1758 5 marzo	1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Nonet, Juan	Dioc. Sevilla	1687 27 diciembre	1711 11 febrero	1718		1728 15 de agosto	1722 (schol), 1725, 1737, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Odriscoll (O'Driscoll), Francisco	Cork (Irlanda)	1630	1654			1672 2 febrero	1659 (schol), 1665, 1671, 1672, 1674, 1675
Oduyer, Carlos	Borja (Aragón)	1729 4 septiembre	1749 30 marzo	1752			1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Olivera, Domingo de	Puebla de los Ángeles (México)	1644 24 julio	1661 17 enero		1695 22 marzo (Bohol)	1678 2 febrero	1665 (hno. schol.), 1671 (schol), 1672, 1674, 1675, 1684, 1687, 1693
Oliverio, Gabriel	Mascaraque (Toledo)	1710 21 mayo	1730 26 sept.	1734		Coadj. Spirit. Form. 1747 30 agosto	1737 (hno), 1740 (schol), 1743 (schol), 1746 (schol), 1749, 1753, 1754, 1755, 1768.
Oña, Diego de	Peñaflor, dioc. Palencia	1655 6 junio	1673 25 agosto		1721 16 abril (Manila)	1692 8 septiembre	1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719

Oñaz, Juan	Jerez	17 diciembre 1581	15 octubre 1598	Expulsado 28 julio 1614	1624 8 septiembre	1608 (hno), 1611, 1614
Orel, Juan	Mallorca	1586	4 febrero 1602	1632 1 nov		1615, 1618, 1621, 1624, 1630
Orellana, Francisco Javier	Casas de Reyna (Badajoz)	1653 29 octubre	1670 26 abril	1687		1684, 1687,
Oriol, Pedro	Urgell	1636 15 abril	1658 18 septiembre	1705 27 sept. (Manila)	1675 15 ago	1665 (schol), 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687, 1693, 1696, 1701,
Ortega, Gerónimo	Tudela de Duero, dioc. Valladolid	1627	1641	1685 15 nov	1663 22 abr	1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684
Ortiz, Bernardo	México	1695 20 mayo	1711 12 noviembre	Salido 20 de abril de 1733	Coadj. Spirit. Form. 1732 15 agosto	1719 (schol), 1722 (schol), 1725,
Ortiz, Francisco	Dioc. Calahorra	1727 4 mayo	1746 14 agosto			1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol),
Ortiz, Francisco	Toralba, dioc. Calahorra	1733 19 enero	1752 13 octubre			Supl. 1753 (hno. nov. schol), 1755 (schol),
Ortiz, Francisco Javier	Socuéllamos (Ciudad Real)	1714 1 diciembre	1731 12 mayo	1755 25 sept.	1750 15 agosto	1753, 1754,

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Otazo, Diego de	Dioc. Toledo	1671 11 de abril	1693 27 sept.		1741 5 abril	1711 31 julio	1719, 1722, 1725, 1737, 1740,
Otazo, Francisco de	Alcocer (Guadalajara)	1570	1588			1604 4 octubre	1597, 1598, 1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618. 1621
Oudis, José	Bohemia	1670 12 abril	1690 6 diciembre			1707 15 agosto	1713,
Pacheco, Diego	México	1669 13 agosto	1691 14 agosto		1723 13 mayo (Cebú)	Coadj. Spirit. Form. 1712 13 noviembre	1707 (schol), 1713, 1716, 1719,
Padilla, Antonio	Pachuca (México)	1679 13 abril	1701 7 dic.		1728 12 febrero (Carigara)	1716	1707 (schol), 1713 (schol), 1716, 1722, 1725,
Páez, Fernando	Dioc. Córdoba	1589	17 enero 1605				1615, 1618, 1621, 1624
Páez, Lorenzo Antonio	Buendía (Cuenca)	1661 10 agosto	1677 22 marzo		28 de julio de 1721 en Manila	1699 10 octubre	1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719,
Palacios, Alfonso	dioc. Cuenca	1574 15 octubre	1596 11 octubre		19 febrero 1615		1608, 1611, 1614

Palavicino, Juan Andrés	Génova	1623	1640				1663 2 feb	1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675
Palavicino, Francisco	Praga (Bohemia)	1648 4 octubre	1665 4 octubre			1695, en Marianas	Coadj. Spirit. Form. 1678 2 febrero	1693
Paliola, Francisco	Italia	1612 10 mayo	1637 6 feb					1643, 1646
Pareja, Miguel	Jaén	1625	1639				1662 22 abril	1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687,
Parga, Juan de	Osuna	1593	1608	1615				1615 (hno), 1618, 1621, 1624
Parrado, Pedro	Tenerife, Canarias	1599	1621			16 noviembre 1636		1630, 1634, 1636
Patelani, Pietro	Italia	1702 1 junio	1721 25 abril	1732			1737 1 noviembre	1737 (schol), 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755, 1768.
Paterio, Miguel	Cerdeña	1591 29 sept.	1611 6 enero				1633 30 octubre	1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651
Patño, Diego	Tarancón (Cuenca)	1598 1 junio	1613 22 marzo	1621		1657 26 julio	1636 12 octubre	1624 (hno), 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Pauer, Joseph	Moravia	1722 14 diciembre	1739 9 octubre	1752		1757 6 febrero	1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Paz (Bas), Gerardo	Girona	1631	1652		1685 7 abril	1669 15 ago	1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684
Pazos, Pedro	Dioc. Compostela	1736	1757	1759			1768.
Pazuengos, Bernardo	Guernica (Vizcaya)	1706 22 de mayo	1720 9 octubre	1732		1739 15 agosto	1737 (schol), 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755, 1768.
Pecthl, Francisco Javier	Austria	1702 29 septiembre	1720 14 octubre	1734	1752 17 mayo (Ilog)	1737 13 noviembre	1737, 1740, 1743, 1746, 1749,
Pedraza, Alfonso de	Villar del Pedroso, dioc. Toledo	1589	1610 3 ago	1615		1626 8 nov	1615 (hno), 1618, 1621, 1624, 1630, 1634
Pedraza, Luis de	Dioc. Jaén	1584	Septiembre 1602		22 octubre 1639	1 noviembre 1618	1608, 1611 (hno), 1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636

Pedro, Francisco	Munébrega, dioc. Tarazona	1650 26 diciembre	1665 23 abril		Muerto el 15 de octubre de 1709 en Manila	1685, 2 febrero	1672 (scho hno), 1674 (scho hno), 1675 (3ª prob hno), 1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707
Pedrosa, Adolfo/Juan de (Adolf Steinhauser)	Austria	1613	1630				1643, 1646
Peña, Francisco de la	Burgos	1627	1643				1659
Peñalver, Domingo de	San Lorenzo de la Parrilla, dioc. Cuenca	1579	1605				1605, 1608, 1611 (hno), 1614, 1615, 1618, 1621, 1624
Perearnau, Miguel	Dioc. Solsona	1726 25 septiembre	1746 18 octubre	1753		1760 2 febrero	Supl. 1753 (schol), 1755 (schol), 1768.
Perera, Mauricio	Manresa	1646 1 noviembre	1664 1 noviembre		1718 8 marzo (Manila)	1682 2 febrero	1671 (scho-hno), 1672, 1674, 1675, 1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716.
Pérez, Antonio	México	1676 14 enero	1695 24 marzo		1716 22 junio	Professor	1701 (schol), 1707 (schol), 1713, 1716,
Pérez, Fernando	Soria	1586 23 nov	1604 27 mayo		11 mayo 1639	1622 2 feb	1634, 1636

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Pérez, Francisco	Dioc. Calahorra	1603 10 ago	1626 7 abr			31 julio 1642	1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665
Pérez, Gerónimo	Zaragoza	1600 14 mayo	7 mayo 1615	1620-21		1634 7 mayo	1624, 1630, 1634, 1636
Pernía, Antonio	Villagarcía, dioc. Palencia	1661 9 octubre	1680 21 mayo		1730 13 mayo (Bohol)	Coadj. Spirit. Form 1693 2 febrero	1684, 1687 (hno), 1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725,
Picornell, Ponce	Mallorca	1664	1682 18 diciembre		24 de mayo de 1713, (Carigara)	1700 15 agosto	1693, 1696, 1701, 1707, 1713,
Pilares, Cosme	Encinacorba, Zaragoza	1615 27 sept	1630 10 junio			15 abril 1649	1643, 1646, 1649, 1651
Pimentel, José	Portillo, Valladolid	1607 20 sept	1624 24 abr			1643 31 julio	1630 (schol), 1634 (schol), 1636, 1643, 1646, 1649, 1651, 1659
Pimentel, Luis	Portillo, Valladolid	1612 30 mayo	1632 25 marzo		1689 5 julio (Manila)	1650 1 mayo	1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687
Pineda (Matsuda), Miguel	Japón	1578	1588				Desde Japón. 1614, 1618, 1621 (hno), 1624

Pisa, Raimundo de	Mallorca	1578 (1587) 6 abril	1607		1652 17 marzo (Manila)	Coadj. Spirit. Form. 1621 14 noviembre	1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651
Pisqueda, Salvador	Cerdeña	1587	17 enero 1598	1615		1623 19 feb	1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643
Plana, Bonaventura	Dioc. Urgell	1678 20 enero	1699 28 febrero	1707		1716 2 febrero	1713 (scholast), 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1768.
Poeyo, Joaquín	Zaragoza	1741 24 febrero	1755	1760			
Polo, Francisco	Dioc. Segorbe	1731	1749 23 dic.				1768.
Ponce, Miguel	Peñarroya, dioc. Zaragoza	1604 2 nov	1631 13 oct			Coadj. Spirit. Form. 12 mayo 1647	1634 (schol), 1636 (schol), 1643, 1646, 1649
Ponte (Aponte), Pedro de	Madrid	1645 22 marzo	1663 7 abril		1725 5 sept. (Palapag)	Coaj. Esp. Form 1679 1 agosto	1671 (schol), 1672, 1674, 1675, 1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1722, 1725,
Porticella, Baltasar	Molfetta (Bari, Italia)	1594 10 mayo	1613 25 marzo			12 oct. 1636	1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651
Posner, Ignatius	Bohemia	1715 21 noviembre	1738 28 octubre	1752		1755	1753, 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Pozo, Miguel del	Harneril, dioc. Calahorra	1653 8 mayo	1674 24 febrero		1719 15 octubre (Leyte)	Coadj. Spirit. Form 1691 2 febrero	1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719,
Prado, Francisco de	Fregenal (Badajoz)	1650 4 octubre	1668 31 julio			1687 15 agosto	1672 (schol), 1674, 1675 (scho hno), 1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707.
Prado, Raymundo de	Vigas (Cataluña)	1557	18 noviembre 1576		12 febrero 1605	12 mayo 1593	1597, 1598, 1600, 1602, 1603,
Prado, Pedro de	Dioc. Sevilla	1593 21 feb	1623		15 diciembre 1637		1630, 1634, 1636
Puente, Luis	Saldaña Diocesis de Burgos	1691 14 marzo	1709 30 julio		1725 2 enero (navegación)	Coadj. Temp. Form. 1721 2 febrero	
Pueyo, Juan Bautista	Dioc. Tortosa	1725 17 mayo	1746 21 mayo	1750	1755 6 julio		1753 (schol), 1754 (schol),
Puig, Francisco	Dioc. Urgell	1720 15 febrero	1738 4 junio	1750		1757 15 agosto	1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Puigvert, Silvestre	Santa Pau, dioc. Gerona	1731 3 enero	1750 28 abril	1753			Supl. 1753 (schol), 1755 (schol), 1768.

Quesada, Fernando	Motril, Granada	1653 25 agosto	1669 26 octubre		12 febrero 1701	1689 2 febrero	1684, 1687, 1693, 1696, 1701,
Quesada, Miguel José	Manila	1731 27 julio	1749 1 julio				1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Quijano, Alfonso	Manila	1683 10 agosto	1700 28 junio		1721 8 noviembre (Leyte)	1718 19 de marzo	1701 (nov. schol), 1707, 1713 (schol), 1716, 1719
Quiñones, Andrés	Dioc. Valladolid	1691 1 marzo	1711 1 marzo		1722 en el mar		1719 (schol), 1722,
Quirós, Francisco	Manila	1660 8 octubre	1678 19 junio		1702 27 abril Manila	1694 2 febrero	1684, 1687, 1693, 1696, 1701,
Quirós, Manuel	Manila	1709 16 diciembre	1727 17 sept. (Manila)		1750 10 nov. (Ogmuc)	1745 2 febrero	1737 (schol), 1740 (schol), 1743 (schol), 1746, 1749,
Quirós, Miguel	Iloilo (Filipinas)	1711 29 septiembre	1727 13 de enero (Manila)		1746 11 junio		1737 (schol), 1740 (schol), 1743 (schol),
Ramírez, José	Cebú (Filipinas)	1693 13 abril	1712 4 agosto (Manila)		1748 12 agosto	1726 15 agosto	1713, 1716 (hno), 1719 (schol), 1722, 1725, 1737, 1743, 1746,
Ramón, Juan	Caravaca (Murcia)	1685 12 junio	1708 11 junio		1714 1 enero (Catbalogan)		1713 (schol),

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Ramos, Joaquín	Dioc. Ávila	1725 1 febrero	1743 13 abril	1752		1760 15 agosto	1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Raucher, Anton	Austria	1704 4 junio	1720 4 junio	1734		1737 15 octubre	1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755, 1768.
Reitemberg, Wolfgang	Praga	1708 19 junio	1722 9 octubre	1736		1736 4 octubre	1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Rejón, José	Murcia	1688 27 agosto	1708 13 junio	1718		1726 15 agosto	1719 (schol), 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Resplandiano, Francisco	Belmonte, Cuenca	1645	1661				1665 (hno. schol), 1671 (schol), 1672, 1674, 1675
Reyes, Melchor de los	Puerto Rico	1609 5 ene	1625 28 ago			1642 12 octubre	1630 (schol), 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665, 1671, 1672
Reyes, Pedro de los	Arcos, dioc. Sevilla	1729 7 diciembre	1750 19 julio	1753			Supl. 1753 (hno. schol), 1755 (schol),
Riba, Ignacio	Dioc. Urgell	1726 20 mayo	1746 4 mayo	1750			1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol),

Ribas, Pedro de	Marchena (Sevilla)	Octubre 1587	1604					1608 (hno), 1611 (hno), 1614, 1615, 1618, 1621, 1624
Ribera, Juan de	Puebla de los Ángeles (México)	1565	17 octubre 1581	1595			1599 28 agosto	1595, 1597, 1598, 1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618, 1621, 1624
Rivera, Rafael	Puerto de Santa María (Sevilla)	1733 24 octubre	1750 21 julio	1752				1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Ríos, Francisco de los	Mallorca	1629	1644			Expulsado 1662 3 julio		1659
Riquelme, Francisco Javier	Murcia	1619 25 ago	1634 6 mayo				1654 2 jul	1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687.
Roa, Francisco de	México	1593	17 mayo 1609			Enero 1660	1625 12 oct	1614, 1615 (hno), 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651, 1659
Robles, Antonio	Granada	1665 13 de junio	1680 24 febrero			1716 16 julio (Manila)	1701 15 agosto	1693, 1696, 1701 (scholastic), 1707, 1713, 1716,
Robles, Isidoro	Madrid	1659 4 agosto	1684 4 sept.					1693, 1696

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Rodríguez, Alonso	Córdoba,	1570	8 mayo 1588				1597, 1598, 1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611
Rodríguez, Andrés	Dioc. Sevilla	1733 30 diciembre	1748 13 dic.	1752			1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Rodríguez, Antonio	Madrid	1652 23 octubre	1674 24 febrero		29 de julio de 1721 en Tanavan	1693 2 febrero	1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719
Rodríguez Aponte, Manuel	Dioc. Ávila	1737 8 septiembre	1753 8 abril	1753			Supl. 1753 (hno. nov. schol), 1755 (schol), 1768.
Roldán, Miguel	Dioc. Ávila	1728 27 septiembre	1747 30 agosto	1752			1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Román, Alfonso	Canarias	1590	1607	1615			1615 (hno), 1618, 1621, 1624
Romeo, Joaquín	Zaragoza	1735 2 diciembre	1752	1760			1768.
Romero, Juan Francisco	Muros, dioc. Compostela	1729 24 junio	1753 10 febrero	1753			Supl. 1753 (hno. nov. schol), 1755 (schol), 1768.

Romero, Juan Ignacio	Bonilla , dioc. Toledo	1648 1 noviembre	1663 23 diciembre		1699 25 nov. (Zaragoza)	1682 2 febrero	1671 (hno. schol) , 1672 (hno. schol) , 1674 (hno. schol) , 1675 (en 3ª probación), 1684, 1687, 1693, 1696.
Romero, Lorenzo	Tortosa	1583	Mayo 1600		Exp. 8 marzo 1619		1608 (hno), 1611, 1614, 1615, 1618
Ron, Tomás	Madrid	1707 7 marzo	1720 28 junio	1753		1740 15 agosto	Supl. 1753, 1755, 1768.
Rubert, Antonio	Mallorca	1647	1660		Exp. 3 abril 1685		1672 (schol) , 1674 (schol) , 1675 (schol) , 1684
Rubio, Balthasar	Turia	1683 3 febrero	1703 24 junio		1713 6 mayo (Indang)		1713 (schol),
Salas, Miguel	San Luis de Potosí (México)	1669 30 septiembre	1680 16 noviembre		12 enero 1700 Manila	1683 15 agosto	1693, 1696,
Salazar, Juan de	<i>Bastorum, dioc. Guadixensis</i>	27 diciembre 1582	Octubre 1598			1615 27 diciembre	1608, 1611, 1614, 1615, 1618. 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643
Salazar, Pedro de	Zaragoza	1650 22 diciembre	1666 14 diciembre		1712 4 septiembre	1684 2 febrero	1671 (scho hno) , 1672 (scho hno) , 1674 (scho hno) , 1675 (3ª prob hno), 1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707.

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Salce, Francisco Javier	San Luis de Potosí (México)	1679 20 octubre	1695 24 marzo		15 de junio de 1740	1713 2 febrero	1707 (Schol), 1713, 1716, 1722, 1725, 1737, 1740,
Salgado, Francisco	A Coruña	1629	1648		1689 14 julio (Manila)	1666 2 febrero	1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687,
Salgado, Francisco	A Coruña	1653	1680 28 agosto			1683 15 agosto	1693, 1696,
Salgado, García	A Coruña	1654 21 sept.	1680 28 agosto			1699 10 octubre	1701, 1707, 1713,
Salgado, Joaquín						1736 22 febrero (Cavite)	
Salvador, José	Dioc. León	1734 10 marzo	1752 1 octubre	1753			Supl. 1753 (hno. nov. schol), 1755 (schol), 1768.
Salvador, Pedro	Lumbreras, dioc. Calahorra	1643 14 febrero	1661 10 enero		19 diciembre 1700	1681 2 feb	1671 (schol), 1672, 1674, 1675 (en 3ª probación), 1684, 1687, 1693, 1696

Salvo, Francisco	Dioc. Urgell	1717 6 mayo	1740 25 octubre	1750	1755 18 enero (Cebú)		1753 (schol), 1754 (schol),
Samaniego, José	Salamanca	1679 15 diciembre	1701 10 abril	1709	1749 5 julio (Manila)	1718 1 mayo	1713 (schol), 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746,
San Basilio, Antonio	<i>Catanea</i>	1643	1659				1674, 1675
San Cristóbal, Pedro de	Viana (Navarra)	1695 16 de febrero	1712 26 octubre	1723		1730 2 febrero	1725 (schol), 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
San Román, Fernando de	Secadura, dioc. Burgos	1581	5 mayo 1603		16 enero 1615		1608 (hno), 1611, 1614
Sana, Antonio Juan	Cerdeña	1587 11 nov.	1603 23 marzo			1621 28 agosto	1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665
Sanabria, Diego de	Lima, Perú	1592 8 feb.	1629 6 sept.			1639 18 octubre	1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665
Sánchez, Bartolomé	Villena, dioc. Toledo	1623	1651			Coadj. Spirit. Form. 1664 2 febrero	1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675
Sánchez, Bartolomé	Vélez Rubio (Almería)	1706 22 octubre	1733 29 junio	1734	1755 (Cebú)	1753 abril	1737 (hno. schol), 1740 (hno. schol), 1743 (schol), 1746 (schol), 1749 (schol), 1753, 1754.

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Sánchez, Diego	Puebla de los Ángeles (México)	1568	27 mayo 1592	1595			1595, 1597, 1598, 1600, 1602, 1603,
Sánchez, Gabriel	Benavente (Zamora)	1570	1589 6 mayo			1604 12 diciembre	1597, 1598, 1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615
Sánchez, Joaquín	Villarobledo Dioc. Toledo	1664 20 marzo	1685 12 enero		1716 15 agosto (Cainta)	Coadj. Spirit. Form. 1699 8 diciembre	1693 (schol), 1696 (hno), 1701, 1707, 1713, 1716,
Sánchez (Zanzini), José	Austria	1616	1632			1653 22 oct	1643 (schol), 1646, 1649, 1651, 1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687
Sánchez, Mateo	Aldeanueva, dioc. <i>Placentina</i>	1562	1582 18 octubre	1595		1604 4 enero	1595, 1597, 1598, 1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615
Sánchez, Pablo	Vallecas (Madrid)	1693 26 de junio	1717 5 de junio	1718	1750 17 agosto (Manila)	Coadj. Spirit. Form. 1731 24 febrero	1719 (scho, nov), 1722, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749,

Sanlúcar, Juan de	Sevilla	1567	1586 8 marzo				1606 19 noviembre	1597, 1598, 1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611
Sanlúcar, Pedro de	Manila	1707 31 enero	1727 13 enero (Manila)				1740 2 febrero	1737 (schol), 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Santiago, Diego de	Jerez de la Frontera	157*	1586					1597, 1598, 1600,
Santa Cruz, Pedro de	Pollença (Balears)	1722 21 mayo	1741 7 mayo	1747		1750 28 mayo		1749 (schol),
Sanvitores, Diego Luis de	Burgos	1627	1640				1660 4 diciembre	1665, 1671
Sanz, Sebastián	Dioc. Osma	1734 20 enero	1757 12 julio	1759				1768.
Sarsali, Fabricio	Nápoles	1568	1586 10 diciembre				1607 19 marzo	1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618. 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643
Satta, Ignacio	<i>Mamoia</i> , <i>dioc.</i> <i>Oxistanensis</i>	1718 30 julio	1736 15 octubre	1752			1756	1753, 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Saura, Diego de	Menorca	Mayo 1598	6 junio 1615	1621 (como hno.)				1624, 1630

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Scelsi, Leonardo	Nápoles				Expulsado		1597, 1598
Schermeisen, Juan	Silesia	1657 17 enero	1677 8 mayo		1719 20 febrero (Marianas)	Coadj. Spirit. Form 1687 15 agosto	1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719,
Secanell, Luis	Dioc. Solsona	1736 10 abril	1758 28 febrero	1759			1768.
Segura, José	Dioc. Granada	1720 25 noviembre	1735 14 sept.	1747			1749 (schol), 1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol),
Segura, Pedro de	San Martín de Zacatecas (México)	1572	29 junio 1589			1613 18 agosto	1602, 1603, 1605, 1608, 1614, 1615
Serrano, Andrés	Murcia	1655 9 octubre	1670 13 junio		1711 28 octubre, navegación hacia Palaos	1689 2 febrero	1672 (nov), 1674, 1675 (hno), 1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707,
Serrano, Ignacio	Montilla (Córdoba)	1609 11 mayo	1623 3 ago		Exp. 1642 1 mayo		1634, 1636
Serrano, Jerónimo	Dioc. Tarazona	1725 26 noviembre	1742 24 nov.	1752			1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol),

Serrano, Luis	Málaga	1576	24 agosto 1593					1602 (tachado),
Serrano, Vicente	Valtierra dioc. Pamplona	1675 10 abril	1700 25 enero		1721 26 junio (Zamboanga)	1714	1707 (schol), 1713, 1716, 1719,	
Sicardi, Andrés	Nápoles	1665 30 noviembre	1681 2 enero			1699 2 febrero	1713, 1716, 1719, 1722,	
Sieroubo, Bautista	<i>S. Audomeri</i>	1643 24 enero	1662 29 sept.			1678 2 febrero	1696,	
Silva, Baltasar de	Jaén	12 febrero 1565	15 agosto 1586			24 junio 1607	1608, 1611, 1614, 1615, 1618. 1621	
Silva, Pedro	Llerena (Badajoz)	1669 8 de marzo	1687 26 febrero		1729 31 mayo (Manila)	1705 2 febrero	1693 (hno. schol), 1696 (hno. schol), 1701 (schol), 1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725,	
Silvano, Diego	Cerdeña	1616	1631				1643, 1646, 1649	
Silverio Prieto, Juan	Extremadura	1714 20 junio	1728 14 dic.	1752		1747 8 septiembre	1753, 1754, 1755, 1768.	
Silvestri, José María	Italia	1721 1 abril	1742 11 octubre	1747		1756	1749 (schol), 1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.	

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Sivejoli, Julio Antonio	Trento	1617 10 feb	1635 17 nov				1643 (schol), 1646, 1649, 1651
Smitz, Bernard	Bélgica	1688 18 noviembre	1708 18 mayo	1723		1724 8 diciembre	1725, 1737, 1740, 1743, 1746,
Solà, Magino	Girona	1604	1624			31 julio 1642	1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651, 1659
Solà, Magino	Manresa	1644 18 diciembre	1660 27 diciembre		1696 5 julio (Manila)	1679 2 feb	1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687, 1693, 1696,
Solana, Miguel	Calahorra	1594 1 junio	1612 1 junio	1620-21		1629 2 oct.	1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665
Solano, Francisco	Jarandilla, <i>dioc. Placentina</i>	1635	1657				1665, 1671, 1672
Solaris, Juan Augusto	Cerdeña	1690 28 agosto	1705 10 octubre	1718		1723 8 septiembre	1719 (schol), 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746,
Soler, Agustín	Manresa	1675 21 marzo		1691 19 nov.	1738 22 sept.	1711 15 agosto	1713, 1716, 1719, 1722, 1725, 1737,

Solís, Felipe	Avilés (Oviedo)	1702 26 de mayo	1722 21 de febrero	1723		1739 15 agosto	1725 (schol), 1737 (schol), 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755, 1768.
Solórzano, Manuel de	Fregenal (Badajoz)	1649	1666		1684 23 julio, (Marianas)		1680-81 (Marianas), 1684
Soriano, Juan	Dioc. Teruel	1733 24 abril	1757 21 febrero	1759			1768.
Somoza, Eugenio Bautista	Toledo	1641 13 enero	1656 22 abril			1675 15 ago	1665 (scho-hno), 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687,
Soto, Juan de	Murcia	1700 8 junio	1717 18 junio	1718	17 de julio de 1742	Coadj. Spirit. Form. 1733 15 octubre	1715, 1719 (scho. nov), 1722, 1737, 1740,
Spilimberg, Fulcher	Udine (Italia)	1683 21 marzo	1707 18 octubre	1718	1750 22 mayo (Manila)	1723 2 julio	1719 (schol), 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749,
Spinelli, Luis	Sicilia	1613 13 febrero	1628 25 nov.		1666 4 abril (Manila)	6 enero 1650	1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665
Staplao, Alfonso	Namur, Bélgica	1633 11 dic	1656 1 octubre			1672, 2 feb	1674, 1675, 1684, 1687,

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Steimberg, Wolfgang	Austria	1699 24 diciembre	1719 14 sept.	1734		1736 4 octubre	1734 (schol), 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Stengel, Franz	Bohemia	1723 1 junio	1739 9 octubre	1752		1757 6 febrero	1753, 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Stiller, Matheus	Moravia	1720 1 sept.	1738 9 octubre	1752		1756 2 febrero	1753, 1754 (schol), 1755 (schol), 1768.
Strobach, Agustín	Iglavia, Bohemia	1646	1667		1684, Agosto, muerto por los marianos	1680 25 febrero	1684
Suárez, Pedro	Dioc. Ourense	1575	10 diciembre 1605			Coadj. Spirit. Form 1613 19 mayo	1615, 1618
Tabora, Gregorio	Tarabas, dioc. Manila	1687 2 mayo	1707 2 diciembre			1720 10 octubre	1716 (schol), 1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Tati, Juan de	Lima (Perú)	1642 31 agosto	1660 8 sept.		1701, 26 agosto	1682 2 feb	1674, 1675, 1684, 1687, 1701,

Tavernieri, Pedro	Roma	1696 21 febrero	1717 15 mayo	1718			1734 15 agosto	1719 (hno), 1722 (hno.), 1725 (schol), 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Tejada, José Javier	Laguna dioc. Calahorra	1664	1687 29 mayo			1706 15 septiembre (Silang)	1699 10 octubre	1693 (schol), 1696, 1701
Tejada, Francisco	Soria	1674 31 marzo	1694 7 julio			1728 15 julio	1711 19 septiembre	1713, 1716, 1719, 1722, 1725,
Téllez, Pedro	Mota de Toro, dioc.. Palencia	1619 7 dic	1634 25 jun			Se pasa a los agustinos, 17 sept. 1663	1654 8 sept	1643 (schol), 1646, 1649, 1651, 1659
Tello, Pedro	Guebar, Sevilla	1584	19 junio 1602			Expulsado 20 febrero 1615		1603, 1605, 1608, 1611 (hno), 1614
Tilpe, Juan	Silesia, Bohemia	1644 10 octubre	1666 14 octubre				Coadj. Spirit. Form. 1678 2 febrero	1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707,
Tornos, Juan Antonio	Lebrancón, dioc. Sigüenza	1727 6 noviembre	1751 21 marzo	1753				Supl. 1753 (schol), 1755 (schol), 1768.
Torre, Manuel Ignacio	Veracruz (México)	1679 6 agosto	1690 6 diciembre			1729 17 octubre (Manila)	Coadj. Spirit. Form.	1707 (schol), 1713, 1716, 1719, 1722, 1725,

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Torres, Andrés de	Palma, dioc. Córdoba	1609	1625 7 octubre				1630 (hno. schol.), 1634,
Torres, José	Segovia	1703 26 mayo	1721 16 mayo	1734		1738 18 mayo	1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Torres, Juan de	Montilla, (Córdoba)	1564	1583			Coadj. Spirit. Form 1604 18 marzo	1597, 1598, 1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618, 1621, 1624
Torrubia, Pascual	Dioc. Toledo	1705 21 octubre	1722 21 julio	1734		1739 15 agosto	1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Tribaldos, Alfonso de	El Pedernoso, Cuenca	1591	20 sept. 1618		11 mayo 1643	Coadj. Spirit. Form. 1628 10 septiembre	1618 (hno), 1621 (hno), 1624, 1630, 1634, 1636
Tronco, Juan Manuel	Salamanca	1741 1 enero	1759	1760			1768.
Tuberi, Salvador	Italia	1654, Marzo	1679 28 enero		1732 20 agosto	Coadj. Spirit. Form. 1694 15 agosto	1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725,
Tuccio, Antonio	Messina (Sicilia)	1641 16 abril	1658 18 mayo		1716 2 febrero (Manila)	1675 15 ago	1674, 1675, 1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713

Turcoti/Turcote, Carlos	Italia	1643	1660					1674, 1675, 1684
Urazábal, Ignacio	Azpeitia (Guipúzcoa)	1653 6 abril	1672 5 mayo					1687
Urfarer, Francisco Javier	Ratisbona (Alemania)	1691 18 febrero	1707 22 sept.	1723			1734 21 agosto	1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Urtezábal, Antonio	San Sebastián	1736	1751	1760				1768.
Valdivieso, Marcelo	Fuentes Dioc. de León	1668 8 marzo	1687 26 febrero		24 de octubre de 1730		1704 15 agosto	1693 (hno. schol), 1696 (hno. schol), 1701, 1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725,
Valencia, Carlos de (Carlos Recepto)	Nápoles	1613 13 septiembre	1632 30 julio		1662 29 marzo		1650 1 noviembre	1643, 1646, 1649, 1651, 1659
Valenzuela, Antonio	Villa del Río, dioc. Córdoba	1717 22 noviembre	1739 4 abril	1747				1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol),
Valero, José	Hinojosa (Teruel)	1699 16 mayo	1722 27 octubre	1732			Coadj. Spirit. Form 1737	1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Valero, Francisco Gregorio	Elche, dioc. Orihuela	1606 12 marzo	1625 28 may				1642 6 enero	1643, 1646, 1649

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Vallejo, Andrés	Morón, dioc. Sevilla	1616 23 feb	1632 5 feb				1643, 1646, 1649, 1651, 1659
Vallejo, Tomás	Tudela, dioc. Zaragoza	1651 19 diciembre	1667 23 agosto		1727 4 dic. (Manila)	1688 15 agosto	1680-1681 (Marianas), 1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1722, 1725.
Varragaña, Juan Rodrigo de la	León	1719 14 agosto	1752 24 marzo	1752			1753 (schol), 1754 (schol), 1755 (schol),
Vargas, José de	Dioc. Badajoz	1726 9 diciembre	1750 12 agosto	1753			Supl. 1753 (hno. schol), 1755 (schol),
Vayo, Gerónimo del	Teruel	1629	1649		1689 27 de junio	Coadj. Esp. Form 1666 2 febrero	1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687,
Vázquez, José	Córdoba	1735 2 agosto	1752 19 febrero	1760			1768.
Vejarano, José	La Higuera (Sevilla)	1684 7 noviembre	1706 29 mayo	1718	1748	1725 15 agosto	1719 (schol), 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749,

Vela, Baltasar	Argecilla (Guadalajara)	1704 6 de enero	1722 21 febrero	1723		1739 15 agosto	1725 (schol), 1737 (schol), 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755, 1768.
Velasco, Francisco de	Dioc. Valladolid	1652 15 octubre	1667 12 febrero		1698 15 julio	1687 2 febrero	1672 (scho hno), 1674 (scho hno), 1675 (scho hno), 1684, 1687, 1693, 1696,
Velasco, José	Manresa	1647 5 abril	1663 29 julio		30 de marzo de 1723 en Manila	1682 2 feb	1671 (scho-hno), 1672 (scho-hno), 1674, 1675, 1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719, 1722,
Velasco, Pedro de	Villanueva de Arzobispo, dioc. Jaén	23 abril 1578	21 marzo 1599		Expulsado 26 abril 1615		1608, 1611, 1614
Vello, Pedro	Manila	1646 29 mayo	1661 19 enero		1704, 29 agosto	1679 15 ago	1665 (hno. schol), 1671 (schol), 1672, 1674, 1675, 1684, 1687, 1693, 1696, 1701
Vera, Francisco de	Dioc. Cartagena	1560	1582			18 febrero 1596	1597, 1598, 1600,
Vera, Melchor de	Madrid	13 enero 1585	2 abril 1603			28 agosto 1623	1608 (hno), 1611, 1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Vibau, Egidio	Bélgica	1672 27 mayo	1692 30 septiembre	1709	1745 22 diciembre	1710 27 Marzo	1713, 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743,
Vicente Puche, Francisco	Tarragona	1576	5 abril 1589		1650 16 octubre (Taytay)	31 julio 1608	1598 (hno.), 1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618. 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649
Victoria, Antonio	Dioc. Calahorra	1734 28 enero	1757 11 julio	1759			1768.
Victoria, Francisco de	Arévalo, dioc. Ávila	1619 6 octubre	1637 19 marzo			1655 31 julio	1643 (schol), 1646 (schol), 1649, 1651, 1659, 1665, 1671, 1672, 1674
Vilancio, Juan Domingo	Nápoles	1573	22 septiembre 1589			Coadj. Spirit. Form. 1610	1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618. 1621, 1624, 1630
Villalba, Pascual de	Miedes, Aragón	1655 27 febrero	1671 22 marzo		1690 16 mayo		1684, 1687,
Villalpando, Juan	Villabragina Dioc. Palencia	1658 14 enero	1680 28 mayo			Coadj. Spirit. Form. 1693 2 febrero	1684, 1687 (hno), 1693, 1696

Villamayor, Andrés de	Granada	1604 14 enero	1618 20 ago				18 oct. 1639	1630, 1634, 1636, 1643, 1646
Villanueva, Tomás de	Puebla de los Ángeles (México)	1572	24 julio 1591					1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618
Villar, Esteban	Olot (Girona)	1710 16 abril	1732 1 junio	1752			1745 15 agosto	1753, 1754, 1755,
Virdis, José	Cerdeña	1670 12 abril	1690 20 mayo		1737 20 agosto		1707 15 agosto	1716, 1719, 1722, 1725, 1737,
Visconti, Domingo	Milán	1644	1659		1686 27 abril		1679 2 feb	1674, 1675, 1684
Walter, Víctor	Tirol	1689 14 agosto	1708 21 sept.	1723			1733 23 de julio	1725 (schol), 1737, 1740, 1743, 1746,
Wilhelm, Joseph	Alemania	1710 20 marzo	1729 19 octubre	1745			1744 19 febrero	1746,
Ximénez, Alfonso/ Ildefonso	Jerez de la Frontera (Cádiz)	1714 16 de octubre	1733 23 de abril	1734			1753 abril	1737 (hno. schol), 1740 (hno. schol), 1743 (schol), 1746 (schol), 1749 (schol), 1753, 1754, 1755, 1768.
Ximénez, Cristóbal	Dioc. Palencia,	1573	22 mayo 1588				1610 3 octubre	1597, 1598, 1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618. 1621, 1624

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Ximeno, Pedro	Belchite, (Zaragoza)	1588	1636 9 jul	1621			1624, 1643
Yon (Jhon), Lorenzo	Bohemia	1691 10 agosto	1710 21 octubre	1732		1728 2 febrero	1732, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755, 1768.
Zabalza, Carlos	Madrid	1649 9 noviembre	1672 9 abril				1684, 1687,
Zapata, Ignacio	Lleida	1595 1 febrero	1613 27 sept.		1666 3 enero (Catbalogan)	1633 25 noviembre	1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665
Zapata, José	Dioc. Teruel	1696 8 mayo	1717 15 mayo	1718		Coadj. Spirit. Form. 1731 13 junio	1719 (schol. Nov), 1722 (schol), 1725 (schol), 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755
Zárate, Nicolás	Manila	1666 7 mayo	1691 3 marzo		1729 21 sept. (Manila)	1702 15 agosto	1693 (schol), 1696 (schol), 1701 (schol), 1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725,
Zarza, Francisco Antonio de la	Madoura dioc. Toledo	1646 4 de julio	1664 26 de junio		1702 5 diciembre Zebu	1682 2 feb	1671 (hno. schol), 1672 (hno. schol), 1674, 1675, 1684, 1687, 1693, 1696, 1701

Zarzosa, Diego de	Antequera, dioc. Málaga	1648 15 agosto	1662 30 octubre		13 de agosto de 1739	1686 2 feb	1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740
Zarzoso, Francisco	Dioc. Segorbe	1731	1756	1759			1768.
Zarzuela, Juan de	Arguete Dioc. Toledo	1640 11 febrero	1656 25 marzo		1706 27 mayo Manila	1675 2 feb	1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687, 1693, 1696, 1701
Zassi, Francisco	Sicilia	1708 28 febrero	1723 30 julio	1734	1752 21 junio (Cebú)	1741 15 agosto	1737 (schol), 1740 (schol), 1743, 1746, 1749,
Zazurca, Domingo	Campo (Huesca)	1718 3 marzo	1733 28 febrero	1734	1753 27 junio (Manila)		1737 (hno. schol), 1740 (hno. schol), 1743 (schol), 1746 (schol), 1749 (schol),
Zermeño, Juan	Lagos, dioc. Guadalajara	1685 25 agosto	1707 2 dic.		Salido 1722 12 marzo		1713 (schol), 1716 (schol), 1719 (schol)
Zía, Pedro	Dioc. Pamplona	1731 13 marzo	1752 7 abril	1759		1765 15 agosto	1768.
Zicardi, Andrés	Nápoles	1665 30 noviembre	1681 2 enero			1699 2 febrero	1725.

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Zissa, Pedro José	Sicilia	1687 15 marzo	1703 13 junio	1718	1754 11 febrero (Manila)	1722 2 febrero	1719 (schol), 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753.
Zuazua, Manuel	Aramayona (Álava)	1707 1 de noviembre	1734 31 octubre (Manila)			1745 2 febrero	1737 (hno. schol), 1740 (hno. schol), 1743 (schol), 1746, 1749, 1753, 1754, 1755, 1768.
Zulueta, José	Manila	1706 4 abril	1727 13 junio (Manila)			Coadj. Spirit. Form. 1737 19 octubre	1737 (schol), 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Zulueta, Luis	Manila	1704 25 agosto	1727 13 enero (Manila)			Coadj. Spirit. Form. 1737 19 octubre	1737 (schol), 1740, 1743, 1746,
Zuredo, Juan Bautista	<i>Calaris</i>	1613	1631			1 mayo 1650	1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665

HERMANOS

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Abad, Pedro	Benasque (Huesca)	1712 10 de agosto	1733 15 de junio	1733		Coadj. Temp. Form.	1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Adriano, Antonio	Manila	1688 16 enero	1712 12 abril				1713 (nov.), 1716
Aguado, Gabriel	dioc. Toledo	1616 13 octubre	1652 1 octubre		1690 9 agosto	Coadj. Temp. Form. 1666 2 febrero	1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687,
Aguarón, Francisco	Nobiescas, Dioc. Osma	1675 22 febrero	1697 2 febrero		8 de julio de 1737	Coadj. Temp. Form. 1711 15 agosto	1713, 1716, 1719, 1722, 1725, 1737,
Agüero, Juan de	Santander	1590	1609	1615			1615
Aguilar, Alfonso de	Fuentes, dioc. Badajoz	1583	3 feb. 1620		Exp. 24 noviembre 1637		1621, 1624, 1630, 1634, 1636
Aguirre, Juan Francisco	Motrico (Guipúzcoa)	1682 20 enero	1714 3 abril			Coadj. Temp. Form. 1726	1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743,
Alarcón, Nicolás de	Manila	1667 9 septiembre	1686 24 octubre		Salido 1703 27 Junio	Coadj. Temp. Form. 1700 8 septiembre	1687, 1693, 1696, 1701

Alberto, Raimundo	Barcelona	1604 7 ene	1622 4 ene		1650 16 sept. (Zamboanga)	Coadj. Temp. Form. 12 oct 1636	1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649
Aldumbe, Antonio	San Sebastián	1691 19 de enero	1728 26 dic. (Manila)			Coadj. Temp. Form. 1739 2 febrero	1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Alemán, Juan de			18 abril 1602				Sup. 1603
Alfonso, Domingo	Guardia, Galicia	1574	1596			Coadj. Temp. formado 1604	1597, 1598, 1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618
Alfonso Pedro					1709 6 enero (Marinas)		
Almeida, Simón	Moita (Portugal)	1615	1635 16 oct				1636 (nov)
Almeric, Ignacio	Barcelona	1599	1617 24 junio				1618, 1621
Almonacid, Alonso	Huete (Cuenca)	1738	1759	1760			1768.
Alonte, Matias de	México	1609 22 feb	1629 16 mayo				1630 (nov)

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Álvarez, Francisco	Astorga	1613	1660				1665, 1671, 1672
Álvarez, Juan			1602 18 sept.				Sup. 1603
Amaya, Cristóbal de			1602 18 dic.				Sup. 1603
Ambrosio, José	Seu de Urgell (Lleida)		1744 15 sept.	1747		Coadj. Temp. Form. 1755 15 agosto	1749, 1753, 1754, 1755, 1768.
Andrade, Antonio	Santa Marina de Barcala, Galicia	1649	1670		Expulsado 1685 29 enero		1672, 1674, 1675, 1684
Ángel, Tomás	México	1596 6 marzo	1626 23 ago				1630, 1634
Angulo, Juan de	Madrid	1610 15 jun	1628 1 abr				1634 (schol)
Antolines, Jacobo	Valladolid	1657 2 mayo	1694 12 julio		1723 6 noviembre (Manila)	Coadj. Temp. Form. 1704 15 agosto	1696 (novicio), 1701, 1707, 1713, 1716, 1719, 1722

Araeta, Juan de	San Sebastián	1648 24 junio	1668 2 diciembre				Coadj. Temp. Form. 1685 2 feb	1684, 1687,
Aranguren, Pedro de	Maroño (Cantabria)	1688 28 agosto	1708 2 octubre		Salido 1717 20 dic.		Coadj. Temp. Form. 1710	1713, 1716
Araujo, Francisco de	San Miguel, Portugal	1580	24 abril 1598		Exp. 1603			1598, 1600,
Arcada, Sebastián	Huesca	1701 30 julio	1721 8 junio					1725 (schol),
Arizaleta, Joaquín	Azcoitia, dioc. Pamplona	1648 19 marzo	1700 28 junio		1701 5 sept. (Manila)			1701 (nov),
Aróstegui, Pedro	Dioc. Pamplona	1725 1 junio	1748 23 mayo	1751			Coadj. Temp. Form. 1759	1753, 1754, 1755, 1768.
Arriola, José de	San Sebastián	1694 10 agosto	1712 20 junio (Manila)				Coadj. Temp. Form. 1724 15 agosto	1713 (nov.), 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Avendaño, Juan Bautista de	Carrión de los Condes, Palencia	1571	29 septiembre 1612		1616 9 mayo			1614

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Azcón, José Policarpo	Benasque, dioc. Barbastro	1726 26 enero	1746 22 abril	1753		1756	Supl. 1753, 1768.
Baldivieso, Marcelo	Fuentes, Dioc. León	1668 8 marzo	1687 26 febrero				1693 (schol), 1696 (schol),
Ballesteros, Juan de	La Albuera, dioc. Badajoz	1577	1 dic. 1620			Coadj. Temp. Form. 1637 2 febrero	1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646
Bandeira, Antonio	Coruche, dioc. Lisboa	1650	1674 14 julio				1675 (nov. schol) , 1684, 1687
Baragutia, Juan de	Dioc. Pamplona	1659 7 febrero	1699 28 mayo		1702, 3 enero En mar.		1701 (novici)
Barbosa, Juan		1601 23 jun	1628 19 dic				1630 (nov)
Barco, Alonso del	España	1576	1594				1597, 1598, 1600, 1602 (tachado)
Bauc, Georg	<i>Bimental, dioc. Herbip.</i>	1697 14 de agosto	1720 20 de julio	1732		Coadj. Temp. Form. 1734 15 agosto	1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,

Baudin, Esteban	Marsella (Francia)	1673 Enero	1702 3 octubre		1711 18 octubre, (hacia Palaos)	Coadj. Temp.	1707
Bautista, Francisco	Irlanda	1581	1612 8 sept.			Coadj. Temp. Form. 1625	1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630
Belon, Andrés	Cancelo (Galicia)	1658 24 enero	1682 14 febrero		1 de marzo de 1721 en Manila	Coadj. temp. Form. 1702 2 febrero	1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719,
Bernal, Alfonso	Cádiz	1585	1603		17 enero 1666 (Manila)	Coadj. Temp. Form. 1622	1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665
Bernalte, Baltasar	Málaga	1612 3 enero	1628 24 dic				1634 (schol)
Bernard, Miguel	Alella (Barcelona)	1674 11 de febrero	1628 8 de abril			Coadj. Temp. Form. 8 septiembre	1637
Berio, Juan Carlos	Flandes	1678 13 diciembre	1702 7 noviembre		Salido de la Compañía el 30 de marzo de 1708	Coadj. Temp.	1707,
Bertarelo, Sebastián	Belforte, ducado de Mantua	1569	14 julio 1608			Coadj. Temp. formado 1621	1614, 1615, 1618, 1621, 1624

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Borrullan, Raymundo	Italia	1719 11 junio	1747 1 febrero	1752		Coadj. Temp. Form. 1757	1753, 1754, 1755, 1768.
Bustillo, Bernardo de	Sevilla	1585	15 marzo 1610			Coadj. Temp. Form. 1623	1614, 1615, 1618, 1621, 1624
Cabello, Cristóbal	Puerto Santa María, dioc. Sevilla	1576	1603			Coadj. Temp. Form. 1617 25 mayo	1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618, 162, 1624
Cabello, Juan	Astorga	1601 10 enero	1617 8 nov.	1620-21			1624
Cabrera, Juan de	Archidona (Málaga)	1601 24 mayo	1628 19 dic				1630 (nov) , 1634
Calle, Juan de la	Quintanal, dioc. Burgos	1612	1643 13 jun				1643 (nov. Schol) , 1646 (schol) , 1649 (schol) , 1651 (schol)
Calvo, Bartolomé	Toledo	1575	1594 9 junio		1600		1597, 1598, 1600,
Camell, (Kamel) Georg	Moravia	1661 21 abril	1682 1 nov			Coadj. Temp. Form. 1696 25 agosto	1693, 1696, 1701,
Cano, Pedro	Bienservida (Albacete)	1649	1670				1672 (schol) , 1674, 1675 (schol)

Carranza, Juan Bautista							Salido 12 de octubre de 1733			
Camillo, Juan	Salerno	1565 /1563	1592 1 sept						1602, 1603, 1605, 1608, 1611	
Castilla, Diego de	Sanlúcar de Alpechin, dioc. Sevilla	1577	1598 24 dic					Coadj. Temp. Form. 1610	1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651	
Castillo, Juan del	Manila	1624	1655						1659 (schol)	
Castro, Salvador de	Granada	1624 16 mayo	1642 1 abril					Exp. 1658	1643 (nov. Coadj) , 1646, 1649, 1651	
Chávarri, Jacobo	Nápoles	1663 12 julio	1683 7 septiembre	1690				Coadj. temp. form. 1696 8 sept.	1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743,	
Certellio, Cristóbal	Italia	1577	1599						1605	
Cobos, Francisco	Alcaraz (Albacete)	1683 22 de enero	1706 27 julio	1707				Coadj. Temp. Form. 1717 15 de agosto	1713, 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,	

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Cobos, Juan de los	Cádiz	1591	24 noviembre 1610		Exp. 27 mayo 1618 (siendo sacerdote)		1614, 1615
Colonia, Juan de	Colonia, Alemania	1561	4 abril 1601				Suppl. 1601
Comas, Ignacio	Dioc. Urgell	1721 30 enero	1745	1750		Coadj. Temp. Form. 1756	1753, 1754, 1755, 1768.
Concha, Juan de la			18 abril 1602				Sup. 1603
Contreras, Juan de	Toledo	1612	1631 28 ago				1634 (schol) , 1636 (schol)
Correchano, Juan	Talabriga, dioc. Toledo	1642 2 noviembre	1666 2 octubre		1689 6 octubre (Manila)	Coadj. Temp. Form. 1681 15 agosto	1675, 1684, 1687,
Corrias, Salvador	Cerdeña	1705 12 septiembre	1729 9 nov.	1750		Coadj. Temp. Form. 1742 2 febrero	1753, 1754, 1755, 1768.
Cos, Juan Antonio	Oviedo	1707 27 de febrero	1729 9 octubre	1732		Coadj. Temp. Form. 1740 2 febrero	1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,

Cozar, Eufrasio de	Andújar, dioc. Jaén	1587	1606	1615			Coadj. Temp. Form. 1621	1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643
Cruce, Julían	Manila	1658 11 junio	1689 31 diciembre		1714 29 enero Santa Cruz		Coadj. temp. Form. 1701 15 agosto	1696, 1701, 1707, 1713,
Cruz, Ambrosio de la	México	1625	1643					1643 (nov) , 1646 (schol) , 1649 (schol) , 1651 (schol)
Cruz, Diego de la			12 agosto 1602					Sup. 1603
Cruz, Juan de la	México	1588	9 noviembre 1609				Coadj. Temp. formado 1622	1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651
Cuenca, Mateo	Lieto, Murcia, dioc. Cartagena	1642	1659		Expulsado junio 1670 (como Padre)			1665 (schol)
Cueva, Pedro de la	Sevilla	1588	14 marzo 1621		1665, 3 abril, Residencia Carigara		Coadj. Temp. Form. 1655 30 oct.	1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665
Delgado, Bartolomé	Sevilla	1674 25 enero	1695 31 julio		1723 19 dic. (Manila)		Coadj. temp. Form. 1705 15 agosto	1696 (novicio), 1701, 1707, 1713, 1716, 1719, 1722,

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Dario, Juan Bautista	Roma	1695 3 mayo	1715 30 julio		Salido 1722 7 diciembre	Coad. Temp	1719, 1722,
Díaz, Andrés	Saldaña, Dioc. León	1668 5 febrero	1687 31 marzo		Salido 22 de octubre de 1696		1693 (schol), 1696 (schol),
Díaz, Francisco	Valle de Cayón, dioc. Burgos	1655	1677				1684
Díaz, Juan	Osuna, Sevilla	1588	1605				1605, 1608
Díaz, Pedro	Ávila	1574	1593				1597, 1598, 1600, 1602, 1603, 1605
Díaz, Pedro	Calero, dioc. Toledo	1651	1673				1675 (schol)
Díaz Ruioba, Francisco			1720 29 sept.				1722 (nov),
Dicastillo, Joaquín	Dioc. Pamplona	1719 19 marzo	1748 25 nov. (Manila)			Coadj. Temp. Form. 1759	1753, 1754, 1755, 1768.

Díez, Antonio	Córdoba	1698 13 septiembre	1717 21 enero				1719 (scho nov), 1722,
Díez, Fernando	Tarifa, Dioc. Cádiz	1693 7 agosto	1717 16 noviembre		1725 3 de junio en Manila		1722, 1725,
Domesain, José	Dioc. Pamplona	1724 19 marzo	1748 23 mayo	1751			1753, 1754, 1755,
Dubois, Baltasar	Bélgica	1654	1675		1684 23 julio, muerto por los marianos		1684
Duarte, Manuel	Oporto, Portugal	1624 20 junio	1652 1 octubre		1688 Diciembre	Coadj. Temp. Form. (1671)	1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687
Echazábal, Juan	Motrico (Guipúzcoa)	1671 6 mayo	1692 6 marzo		27 de enero de 1741		1693 (scho), 1696 (scho), 1701 (scho)
Escobar, Juan de			23 mayo 1602				Sup. 1603
Escolano, Miguel	Samper de Calandria, dioc. Zaragoza	1636 29 septiembre	1681 7 abril		1704 26 octubre (Manila)	Coadj. temp. Form. 1697 7 febrero	1693, 1696, 1701,
Escoto, Pedro					6 de agosto de 1724		1722 (scho)

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Espinosa, Juan de	Catbalogan (Filipinas)	1626	1646				1649 (schol) , 1651 (schol)
Esquilache, Tomas	<i>Panormy</i>	1666 29 julio	1707 27 mayo		3 de noviembre de 1724 En Manila	Coad Temp	1719,
Esquivel, Diego de	Manila	1623	1648				1649 (nov. schol) , 1651 (schol)
Esquivel, Juan Bautista de	Deba, Guipúzcoa	1596	2 junio 1614				1614, 1615, 1618, 1621, 1624
Ezquerro, Juan de	Manila	1609 10 nov	1629 13 jul				1630
Fernández, Juan					1714 6 marzo Manila		1716
Fernández (Hernández), Luis	Lepe	1580	31 mayo 1598			Coadj. Temp. formado 1612	1598, 1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618, 1621
Fernández, Manuel	México	1623 15 junio	1659 29 junio		1707 22 febrero Manila	Coadj. Temp. Form. 1670 2 feb	1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687, 1693, 1696,

Fernández, Pedro	Mondéjar (Guadalajara)	1590	11 mayo 1612		13 abril 1642	Coadj. Temp. formado 1629	1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636
Fernández de Herrera, Francisco	Cebú (Filipinas)	1626	1644-1645		Expulsado siendo ya P. en Samar, 2 mayo 1654		1646 (nov. Schol), 1649 (schol), 1651 (schol)
Fernández Mellado, Alfonso	Silva León, Extremadura	1580	2 dic. 1620		17 junio 1638		1621, 1624, 1630, 1634, 1636
Ferrer, Miguel	Dioc. Barcelona	1713 12 marzo	1734 14 agosto	1750			1753, 1754, 1755, 1768.
Figueroa, Luis de	Sevilla	1543	16 octubre 1598				1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611
Flores, Luis	Sanlúcar de Barrameda, dioc. Sevilla	1632	1650				1651 (nov)
Fondevilla, Francisco	Montanuy, dioc. Lérida	1714 22 de julio	1733 28 febrero		1739 1 febrero		1737 (schol),
Fontaneda, José	Dioc. Burgos	1712 24 marzo	1738 11 junio				1753, 1754, 1755, 1768.

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Fornelio, Isidro	<i>Bojador Diocesis Bichens</i>	1697 2 mayo	1722 10 enero			Coadj. Temp. 1732 15 agosto	1725, 1737
Forteti, Pedro	Italia	1682 22 julio	1710 2 mayo		1714 16 agosto		1713 (schol),
Fortic, Mateo	Dioc. Huesca	1724 19 septiembre	1749	1752		1760 15 agosto	1753, 1754, 1755, 1768.
Francisco, Ignacio	Ribera de Fresno, Badajoz	1600	1623			Coadj. Temp. Formado 25 julio 1635	1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665
Francisco, Juan	Manila	1644 24 junio	1661 7 diciembre			Coadj. Temp. Form. 1675 15 ag	1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687,
Franco, Sebastián			18 septiembre 1602				Sup. 1603
Frutos, Felipe	Cantalejo (Segovia)	1674 6 mayo	1701 23 agosto	1707		Coadj. Temp. Form. 1711	1713, 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743,
Galván, Diego	Jerez	1612	1635 8 oct		1680 19 junio	Coadj. Temp. Form. 1654 2 jul	1636 (nov), 1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665, 1671, 1672, 1674, 1675

Galván, José	Tenerife (Canarias)	1684 19 mayo	1704 6 junio	1723 26 junio	Coadj. Temp. Form. 1714	1707, 1713, 1716, 1719, 1722,
Garay, Gaspar	Triana, Sevilla	1540	1592		Coadj. Temp. Form. 1610	1597, 1598, 1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618, 1621, 1624
Garcés, Alfonso	Úbeda	1581	3 noviembre 1611	2 febrero 1666, Arévalo	Coadj. Temp. Form. 1624	1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665
García, Agustín	Murcia	1654	1672			1675 (schol)
García, Francisco	México	1626	1651			1651 (coadj. Nov)
García, José	Agreda Diócesis de Tarazona	1689 23 agosto	1717 16 noviembre	Salido el 3 de octubre de 1728	Coadjunto Temp.	1719 (nov), 1722, 1725,
García, Juan	Caravaca, Murcia	1703 12 de mayo	1724 6 de abril	1734	Coadj. Temp. Form. 1736 23 septiembre	1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
García, Luis	Terriente (Teruel)	1676 12 noviembre	1702 16 enero	1709	Coadj. Temp. Form. 1713 21 noviembre	1713, 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754,

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
García, Manuel	Fuenteasaúco (Zamora)	1737 17 mayo	1757 26 agosto	1760			1768.
García, Pedro	Castropol (Asturias)	1603	1635 2 diciembre				1636 (nov)
García, Sebastian	Villa de la Higuera	1656 2 febrero	1682 22 agosto		1708 (México)	Coadj. Temp. Form 1696 2 febrero	1687, 1693, 1696, 1701, 1707,
Garde, Francisco de	Tudela, Navarra	1591	3 noviembre 1611				1614, 1615, 1618, 1621, 1624
Gatello, Pablo	Tarragona	1705 2 noviembre	1722 18 mayo				1725 (schol),
Gazeta, Juan	Gazaga, dioc. Calahorra	1602 17 dic	1621 15 ago				1634
Gaceta, Juan de	Gazaga de Guipuzcoa, dioc. Calahorra	1604 17 sept	1640 29 jun			Coadj. Temp. Form. 1654 2 jul	1643, 1646, 1649, 1651, 1659
Gerardo, Juan	Francia	1566	28 agosto 1596			Coadj. Temp. formado 1622	1597, 1598, 1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611. 1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630

Gil, Antonio	Bastidas Dioc. Calahorra	1670 17 enero	1699 14 septiembre		11 de agosto de 1735 en Manila	Coadj. Temp. Form. 1717 15 agosto	1701 (novicio), 1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725, 1753, 1754, 1755,
Giménez, Pedro	Córdoba	1726 6 noviembre	1751 4 febrero	1752			
Gironés, Tomás	Alicante	1692 5 octubre	1717 9 febrero	1722		Coadj. Temp. Form. 1727 15 de agosto	1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Gómez, Alfonso	Orense	1582	1598 19 ene		17 enero 1651	Coadj. Temp. Form. 1611	1598, 1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649
Gómez, Bernabé	Villalvilla, diócesis, Burgos	1653 14 junio	1672 5 noviembre		21 de abril de 1724 en Manila	Coadj. Temp. 1685 2 feb	1675, 1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719, 1722,
Gómez, Domingo	Balmaseda, dioc. Burgos	1642	1660			Coadj. Temp. Form. 1674 2 feb	1665, 1671, 1672, 1674, 1675
Gómez, Gaspar	Ocaña (Toledo)	1557	10 agosto 1571			Coadj. Temp. formado 1593	1597, 1598, 1600, 1611, 1614, 1615, 1618, 1621
Gómez, Lorenzo	Manila	1645	1661				1665 (schol)

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Gómez, Tomás	Málaga	1628	1647				1649 (coadj. Nov)
Gómez Vallejo, Sebastián	La Palma	1578	1 dic. 1620				1621
González Alonso	Dioc. Ávila	1730 13 febrero	1750 27 octubre	1752		1761 2 febrero	1753, 1754, 1755, 1768.
González, Antonio			1602 18 dic.				Sup. 1603
González, Juan	Acapulco, México	1613 24 ago	1629 7 dic.				1630 (nov), 1634 (schol)
Grado, Francisco	Sanlúcar de Barrademada, dioc. Sevilla	1614	1648				1649 (coadj. Nov), 1651, 1659
Gregorio, José	Boniarso, dioc. Valencia	1659	1673				1684
Grijalva, Juan de			18 abril 1602				Sup. 1603

Guerra, Juan Alfonso	Córdoba	1614	1643				Coadj. Temp. Form. 1659 15 ago	1646, 1649, 1651, 1659, 1665, 1671, 1672
Guerra, Lorenzo	Sanlúcar	1615	1635 16 oct					1636 (nov)
Guerrero, Bernabé	Manila	1679 4 agosto	1709 4 agosto (Manila)		1752 6 sept. (Manila)		Coadj. Temp. Form. 1722 2 febrero	1713, 1716, 1719, 1722, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749,
Guerrero, Jerónimo	Medinasidonia (Sevilla)	1586	4 junio 1605					1608
Guerrero, Marcos	Medinasidonia (Sevilla)	1591	24 noviembre 1610		Exp. 6 junio 1620			1614, 1615, 1618
Guirao, Antonio	Filipinas	1662 14 septiembre	1713 6 marzo		12 marzo 1720 en Ndic		Coadj Temp. 1713	1713 (nov.), 1716, 1719,
Gutiérrez, Dionisio	Granada	1667 9 octubre	1687 19 octubre		1699 21 marzo (Bisayas)			1693 (schol), 1696,
Gutiérrez, Tomás	México	1596 6 marzo	1626 23 ago		Exp. Julio 1643			1636
Gutiérrez, Valentín	“de las montañas de León”	1578						1608, 1611

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Guzmán, Antonio	Manila	1669 8 diciembre	1686				
Haz, Martín			1720 15 sept		Salido 1723 23 agosto		1722 (nov)
Heredia, Bernardo de	Zaragoza	1592	1618 2 sept		1630 (como Padre)		1618, 1621, 1624
Hereter, Francisco	Monforte, dioc. Urgell	1714 15 agosto	1748 17 dic.	1750		1759 15 agosto	1753, 1754, 1755, 1768.
Hernández, Domingo	Tenerife	1674 15 enero	1696 (Manila)		1746 24 febrero	Coadj. Temp. form 1712 15 agosto	1701, 1707, 1713, 1716, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743,
Hernández, Manuel	México	1636 15 junio	1659 29 junio			Coadj. Temp. Form. 1670 2 febrero	1701
Hernánz, Salvador	Filipinas	1711 24 de mayo	1734 2 de diciembre		1 de noviembre de 1737		1737 (nov. Coadj)
Herrera, Felipe de	Perú	1599	1643				1643 (nov coadj.), 1646, 1649, 1651, 1659, 1665

Herrera, Juan de	Medinasidonia (Sevilla)	1570	1595			1632 10 mayo	Coadj. Temp. Formado 1625	1597, 1598, 1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630
Hurtado, Francisco	México	1699 13 agosto	1717 12 febrero			Salido 1719 13 mayo		1719 (scho. Nov)
Iba, Lorenzo	Callaris, Cerdeña	1615	1638			Enero 1660	Coadj. Temp. Form. 1653 8 sept	1659
Iuarte, Andrés	Motrico (Guipúzcoa)	1706 15 de abril	1736 15 de febrero					1737 (schol), 1740 (schol)
Jacobo, Lucas	Holanda	1583	23 marzo 1614				Coadj. Temp. formado 1628	1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651
Jaime, Antonio	Puebla de los Ángeles, Nueva España	1642	1662			1664 Colegio de Manila		1665 (schol)
Jaina, Agustín	Jerez de la Frontera	1598	8 marzo 1621					1621
Jaraveitia, Andrés	La Habana (Cuba)	1674 15 enero	1696 20 junio				Coadt. Temp. Form 1712 15 agosto	1719

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Javier, Bernardo	Puebla de los Ángeles, (México)	1642	1662				1665 (schol)
Javier, Jaime	Holanda	1665 12 enero	1688 18 enero		1729 27 nov. (Manila)	Coadj. Temp. Form. 1699 10 octubre	1713, 1716, 1719, 1722, 1725,
Jorge, Antonio	Algarve, Portugal	1572	1595 7 sept				1597, 1598, 1600, 1602, 1603,
Lampurlanés, Plácido	Dioc. Urgell	1732 2 junio	1752 9 julio	1753			Supl. 1753 (nov.), 1755, 1768.
Landa, José	México	1671 19 marzo	1695 21 nov.		1698 29 mayo (Manila)		1696 (novicio)
Landecho, Juan de	México	1585	1603				1605, 1608, 1611
Larrea, Juan de	Alaba, dioc. Calahorra	1585	Julio 1601				1608, 1611
Larraguibel, Pedro	Deva Diócesis Calahorra	1675 27 noviembre	1697 2 diciembre			Coadj. Temp,	1701, 1707,

Leal, Agustín	Palma de Gran Canaria	1583	25 feb. 1620				Coadj. Temp. Form. 1636 19 abril	1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651
León, José de	Manila	1625	1646					1649 (schol), 1651 (schol)
Lezcano, Francisco	Toledo	1583	1614 5 abril					1614, 1615, 1618, 1621
Llorenç, Oleguer	Barcelona	17¿?	1733 23 febrero (Manila)				Coadj. Temp. Form. 1743 15 agosto	1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755, 1768.
Lombardo, Gaspar	Flandes	1636 6 enero	1662 7 diciembre			1704 9 diciembre (Manila)	Coadj. Temp. Form. 1679 2 febrero	1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687, 1693, 1696, 1701,
Lombardo, Julio	Saboya	1580	21 marzo 1614				Coadj. Temp. Form. 1627	1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643
López, Antonio	Dioc. Sigüenza	1728 13 junio	1750 27 octubre		1752			1753, 1754, 1755,
López, Bartolomé	Dioc. Cádiz	1584	23 nov. 1617			1650 27 nov (Manila)	Coadj. Temp. Form. 1639 18 oct	1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649
López, Domingo	Lisboa	1608	1641 4 jul				Coadj, temp. Form. 1659 31 jul.	1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665, 1671, 1672

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
López, Ildelfonso	Puebla de los Ángeles (México)	1644	1661		Expulsado 31 agosto 1664 en Manila		1665 (schol)
López, Jerónimo			18 abril 1602				Sup. 1603
Loraque, Lorenzo	Burbagena, dioc. Tarazona	1726 10 agosto	1747	1750			1753, 1754, 1755,
Lossa, Francisco Javier	Manila	1684 3 diciembre	1700 21 diciembre				1701 (novicio schol),
Lucca, Calixto					Salido 18 de mayo 1740		
Luna, Andrés de	México	1602 18 mayo	1621 17 junio				1624
Luzón, Francisco	Toledo	1597	1614	1615			1615, 1618
Maislen, Jorge	Alemania	1680 27 marzo	1705 19 enero		1721 15 diciembre (Manila)	Coad. Temp (pharmacophola)	1719

Marjurillaga, Antonio	Durango en Cantabria	1696 25 nov.					1696 (novicio), 1701 (schol)
Manso, Juan	Sevilla	1618 2 sept	1600				1618, 1621, 1624, 1630 (schol)
Marcos, Miguel	Millene, dioc. Valencia	1749 6 mayo		1752		1760 2 febrero	1753, 1754, 1755, 1768.
María, Dionisio	Francia	28 octubre 1590	1572				1597, 1598, 1600, 1602, 1603, 1605
Marimon, Antonio	Pollença, Dioc. Mallorca	1717 15 mayo	1694 2 enero				1719 (scho. Nov),
Marín, Alfonso	Trigueros, dioc. Sevilla	1687 19 octubre	1664 28 febrero			1726 26 octubre (Manila)	1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725,
Marín, Pedro	Barcelona	1752 8 mayo	1732 28 junio				1768.
Martinelli, José	Pisa	1733 18 marzo	1710 2 de mayo				1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755, 1768.
Martí, Ignacio	Orihuela (Alicante)	1621 6 nov	1606 7 ago				1630 (schol)
Martín, Cayetano	Navas del Rey (Madrid)	1715 21 abril	1697 3 agosto				1719 (schol), 1722,

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Martín, Cristóbal	Toro, Zamora	1591	1615	1615			1615, 1618
Martín, Fernando	Cádiz	1596	1614	1614	Exp. 2 junio 1619		1615, 1618
Martín, Francisco	Valencia de Alcántara, dioc. Coria	1559	1584			Coadj. Temp. formado 1595	1611, 1614, 1615, 1618
Martín Valenzuela, Pedro	Guadix	1682 28 junio	1700 2 diciembre		1731 10 sept. (Macati)	Coadj. Temp. Form. 1712 14 agosto	1701 (coadj. novicio), 1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725,
Martínez, Eusebio	Valladolid	1697 5 de marzo	1717 17 de diciembre	1734		Coadj. Temp. Form. 1723 15 de agosto	1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Martínez, Francisco	Écija	1559	1582 (1584)				1597, 1598, 1600, 1602, 1603, 1605, 1608,
Martínez, Pedro	Madrid	1579	19 mayo 1601			Coadj. Temp. Form. 1615	Suppl. 1601, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634

Martino, Juan	Dioc. Oviedo	1714 1 julio	1744 15 sept.	1747		Coadj. Temp. Form. 1755 15 agosto	1749, 1753, 1754, 1755,
Massias, Andrés	Puebla de los Angeles (México)	1677 20 noviembre	1704 6 enero (Manila)			Coadj. Temp. Form 1714 15 agosto	1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743,
Matsuda, Miguel	Fingo, Japón	1578	1588				Desde Japón 1614, 1615, 1618, 1621
Mauri, Francisco							Misionero venido de Europa en 1734 (folosofo)
Medina, Francisco	Daimiel (Ciudad Real)	1602 11 marzo	1620 4 oct		Exp. 1 marzo 1633, siendo Padre		1630 (schol)
Medina, Miguel	La Solana, en la Mancha	1642	1662				1672, 1674, 1675
Medina Picazo, Pedro	México	1669 29 abril	1702 6 abril		1717 19 mayo Manila	Coadj. Temp. Form 1712	1707, 1713, 1716
Melgarejo, Juan	Sevilla					Coadj. Temp. Formado	1643
Memije, Antonio	Manila	1744 30 julio	1764				1768.

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Méndez, Francisco	Zamora	1583	1613 16 sept.		Exp. 20 noviembre 1617		1614, 1615
Méndez, Juan	Ponte da Lima, Portugal	1642	1660				1665, 1671, 1672, 1674, 1675
Mendoza, Hernando de	Jerez						1597, 1598,
Mendoza, Pedro de	Falces, Navarra	1579	7 septiembre 1595		28 marzo 1638	Coadj. Temp. formado 1603	1597, 1598, 1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636
Merino, Miguel	La Solana	1642 8 septiembre	1662 18 junio		1702 27 abril Manila	Coadj. Temp. Form. 1679 2 feb	1684, 1687, 1693, 1696, 1701
Mesa, Gregorio de	Manila	1585	1602				1603, 1605
Miguel, Bernardo	Alella (Barcelona)	1674 11 febrero	1698 8 abril	1707	1749 3 mayo	Coadj. Temp. Form 1715 8 septiembre	1713, 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746,

Miranda, Antonio de	Ponferrada (León)	1597	1619 6 diciembre				1621, 1624
Miranda, Francisco de	Triana (Sevilla)	1581	1611 23 nov.			1615 21 nov.	1614
Molina, Salvador	Dioc. Solsona	1662 12 diciembre	1688 2 abril			5 de septiembre de 1737	1701, 1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725, 1737,
Mondragón, Felipe	Michoacán (México)	1716 13 de junio	1736 17 octubre				1737 (nov. coadj), 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Montalbo, Pedro de	Puebla (México)	1616 30 jun	1643 2 jul				1643 (nov. coadj)
Montañez, Mauricio	Zaragoza	1648	1665				1671 (schol), 1672 (schol), 1674
Monte, Matías del	México	1609	1629 16 mayo				1634, 1636
Montero, Nicolás	México	1682 13 mayo	1699 2 sept.			1729 7 octubre (Marianas)	1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725,
Montoro, Diego de	Manila	1587	1602				1603, 1605, 1608

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Mora, Basquisio Antonio	Cerdeña	1705 2 febrero	1723 24 diciembre	1732		Coadj. Temp. Form. 1737 8 septiembre	1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754,
Mora, Fernando	Montilla (Córdoba)	1699 13 agosto	1717 12 febrero		Salido El 10 de julio de 1728	Coadj. Temp.	1719 (nov), 1722, 1725,
Morales, Manuel	Martos (Jaén)	1638 20 mayo	1659 25 agosto		1708 1 agosto Manila	Coadj. Temp. Form. 1674 2 feb	1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687, 1693, 1696, 1701, 1707, 1659 (schol)
Mota, Antonio de la	Tenerife	1634	1654				
Moya, Diego de	Granada	1629	1649				1651 (coadj. nov)
Mújica, Ignacio de	Bilbao	1593	1608	1615			1615
Navarro, Amador	Mota del Cuervo, Cuenca	1613 8 sept	1631 30 sept		20 marzo 1643 (como Padre)		1634 (schol) , 1636 (schol)
Nieto, Francisco	Valencia de Alcántara, dioc. Coria	1566	1599 23 enero			Coadj. Temp. formado 1610	1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646

Noriega o Noruega, Juan de	Rábago, Cantabria	1583	1604		1663, 30 mayo	Coadj. Temp. formado 1621	1605, 1608, 1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651, 1659
Obret, Nicolas					28 octubre de 1724	Coadj.	1722
Oliver, Stephan	Francia	1571	14 julio 1608			Coadj. Temp. formado 1621	1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646
Ontiñena, Juan de	Fraga	1571	25 enero 1593		Exp. 1604 Siendo padre		1597, 1598, 1600, 1602, 1603,
Oropesa, Miguel de	Canarias	1664 8 mayo	1689 22 julio		Salido el 20 de abril de 1705	Coadj. temp.	1696, 1701
Ortega, Andrés	Alcalá la Real (Jaén)	1602 8 feb	1637 18 jun			Coadj. Temp, Form. 1653 8 septiembre	1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665, 1671, 1672
Ortiz, Antonio	Montilla (Córdoba)	1724 15 marzo	1744 15 sept.	1747		Coadj. Temp. Form 1755 15 agosto	1749, 1753, 1754, 1755, 1768.
Ortiz de la Rosa, Tomás	México	1621	1643				1643 (nov) , 1646 (schol)

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Ovando, Francisco	Málaga	1636 19 febrero	1654 19 enero			Coadj. Temp. Form. 1670 15 ago	1665, 1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687
Padilla, Juan de	Sanlúcar de Barrameda	1604	1631 9 oct			Coadj. Temp. Form. 1648 27 dic	1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651, 1659
Palazuelos, Francisco	Pie de Concha, dioc. Burgos	1637	1655		24 agosto 1699, Manila	Coadj. Temp. Form. 1654 2 jul	1671, 1672, 1674, 1675
Palomera, Antonio de	San Esteban, dioc. Burgos	1733 13 abril	1768 19 abril				1768 (novicio).
Pardo, Andrés	<i>Villa mariiensis</i>	1622 15 julio	1651 6 octubre		1689 11 agosto (Manila)	Coadj. Temp. Form. 1665 2 febrero	1671, 1672, 1674, 1675, 1684, 1687
Pardo, Jerónimo	<i>San Pedro Daporta</i>	1722 25 agosto	1749 1 julio (Manila)				1753, 1754, 1755,
Patin, Pedro	Dioc. Bretaña (Francia)		1718 2 marzo		1719 2º febrero Manila	Coadj. Temp.	1719 (nov).
Pavón, Pedro	<i>Passaron, dioc. Placentina</i>	1655	1672	1687 (Marianas)			1675, 1680-1681 (Marianas) , 1684

Perea, Juan	Manila	1683 29 octubre	1701 3 julio (Manila)				Coadj. Temp. Form. 1714	1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Pereira, Miguel	Vilanova de Cerveira, Portugal		1629 9 abril					1630 (nov) , 1634, 1636, 1643
Pérez, Alfonso	Sevilla	1622 23 enero	1638 23 febrero					1643 (schol) , 1646 (schol)
Pérez, Luis			1602 12 agosto					Sup. 1603
Pérez, Miguel	Coronel, dioc. Sevilla	1572	13 julio 1601			1654 21 junio (Manila)	Coadj. Temp. Form. 1615	1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651
Pestaño, José	Manila					Exp. 1688		1684, 1687
Pila, Pedro de	Jerez, dioc. Sevilla	1585	1606			Exp. 1618		1615
Podda, Juan Agustín	Cerdeña	1719 15 agosto	17139 21 enero	1753			Coadj. Temp. Form. 1751	Supl. 1753, 1755, 1768.

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Portillo, Miguel	Dioc. Málaga	1716 13 junio	1736 17 octubre (Manila)				1743
Puente, Luis de la	Saldaña, dioc. Burgos	1691 14 marzo	1709 30 julio			Coadj. Temp. Form. 1721 2 febrero	1713, 1716, 1719, 1722, 1725,
Quesada, Diego de	México	1585	1603				1603, 1605
Quesa, Juan Antonio	Italia	1682 10 octubre	1706 27 julio	1707	1753 17 mayo (Boac)	Coadj. Temp. Form. 1723 15 agosto	1713, 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746, 1749,
Rabanal, Juan	Dioc. Sevilla	1727 4 agosto	1759 18 marzo	1761			1768.
Reinoso, Carlos	México	1649	1675				1675 (nov)
Rendon, Bartolome	Tribugena Diócesis Sevilla	1674 10 julio	1689 22 julio		1712 4 enero	Coadj. Temp. Form. 1701 15 agosto	1701, 1707,
Reyes, Antonio Mateo de los	México	1654 21 septiembre	1676 6 enero				1680-1681 (Marianas), 1684

Ribadeneira, Sebastián de	Cuzco (Perú)	1620	1652				1659	
Rield, Jacob	Alemania	1709 8 julio	1735 27 octubre	1745			1746, 1749, 1753, 1754, 1755, 4 diciembre	Coadj. Temp. Form. 1747
Ripoll, Francisco	Dioc. Valencia	1731 10 marzo	1758 3 febrero	1760			1768.	
Riquet, Juan	Dioc. Valencia	1718 1 julio	1744	1747			1749, 1753, 1754, 1755, 1768.	Coadj. Temp. Form. 1758
Robles, Antonio de	Valladolid	1580	6 octubre 1596			23 enero 1602	1597, 1598, 1600,	
Rodríguez, Diego	Ribadeo, Galicia	1559	1584 6 junio			1631, 2 oct	1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630, 1634	Coadj. Temp. formado 1592
Rodríguez, José	Dioc. Granada	1737 8 abril	1759	1760			1768.	
Rodríguez, Juan	Mota, dioc. Zamora	1692 21 junio	1713 31 octubre	1718			1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743,	Coadj. Temp. Form. 1724 2 febrero
Rodríguez, Lorenzo	Portugal	1562	1594			1632 13 junio	1597, 1598, 1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614, 1615, 1618, 1621, 1624, 1630	Coadj. Temp. formado 1599

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Rodríguez, Manuel	<i>Alcázar de *** , dioc. Aeborensis</i>	1624	1647				1649 (coadj. Nov)
Rodríguez, Manuel	Arazal, dioc. Sevilla	1657 14 noviembre	1681 4 mayo		4 de junio de 1723 en Manila	Coadj. Temp. Form. 1691 15 agosto	1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719, 1722,
Rodríguez, Salvador	Canarias	1591 abril	1621 19 may.			Coadj. Temp. Form. 1636 6 ene	1624, 1630, 1634, 1636, 1643, 1646, 1649, 1651, 1659
Rodrigo, Lorenzo	México	1591	29 enero 1606				1608
Rocaspana, José	Vilanova, dioc. de Urgell	1696 30 de diciembre	1732 30 de julio (Manila)			Coadj. Temp. Form. 1743 29 junio	1737, 1740, 1743, 1746,
Rolon, Andrés		1659 30 noviembre	1683				1693
Román, Alfonso	Canarias	1590	1607	1615			1615
Romero, Manuel	Ayamonte, dioc. Sevilla	1640	1674 16 septiembre		1690 14 enero (Manila)		1675 (nov) , 1684, 1687

Rondón, Bartolomé	Tribugena Dioc. Sevilla	1674 10 julio	1689 27 febrero				Coadj. temp. 1696,
Rossa, Francisco	Salamanca	1728 31 octubre	1750 13 marzo	1752			1753, 1754, 1755,
Rossi, Basilio María	Sicilia	1696 12 de junio	1714 24 de diciembre		25 de diciembre de 1638		1737,
Rossuer, Miguel	<i>Tornacuz</i>	1650 14 diciembre	1669 31 octubre		1719 3 mayo Manila		1684, 1687, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719,
Ruano, Antonio	Salamanca	1570	15 abril 1601		21 agosto 1615		Suppl. 1601, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611, 1614
Rubin, Mateo	Bélgica	1691 24 de junio	1718 19 nov.	1732			1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755, 1768.
Rubies, Baltasar	Bélgica	1654	1675				1680-1681 (Marianas)
Ruda, Miguel de la	Sepúlveda, dioc. Segovia	1643 28 septiembre	1670 6 abril				1672, 1674, 1675, 1684, 1687
Ruiz, Francisco Javier	Morón (Sevilla)	1716 21 septiembre	1733 7 de agosto	1733			1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Ruiz, Juan	Cisneros (Palencia)	1574	1621 22 abril		19 mayo 1642		1624, 1630, 1634, 1636
Salas, Juan de	Dioc. Oviedo	1579	13 julio 1601				1602 (tachado),
Salazar, José de	Granada	1652	1674				1675 (nov)
Salgado, Joaquín	Madrid Diócesis Toledo	1705 20 marzo	1722 15 mayo		1736 22 febrero (Cavite)		1725 (schol),
Salgado, José					1712 28 enero (Manila)		
Salvador, Pedro	Lumbreras, dioc. Calahorra	1643	1661				1671 (schol), 1672, 1674, 1675 (en 3ª probación)
Sánchez, Bartolomé	Murcia	1613 14 ago	1631 30 sept		Julio 1642 (ya era Padre)		1634 (schol), 1636 (schol)
Sánchez, José	Puebla de los Angeles (México)	1681 8 marzo	1707 27 mayo		1746 marzo	Coadj. Temp. Form. 1724 15 agosto	1707 (coadj. Nov.), 1713, 1716, 1719, 1722, 1725, 1737, 1740, 1743,

Sánchez, Juan	Dioc. Sigüenza	1691 24 junio	1718 19 noviembre	1733			Coadj. Temp. Form. 1729 2 febrero	1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Sancho, Tomás	Corbalán (Teruel)	1723 29 mayo	1748	1760			Coadj. Temp. Form. 1758 15 agosto	1768.
Santa Cecilia, Joaquín	Dioc. Pamplona	1738 5 abril	1759					1768.
Santa Cruz, Jacobo	México		1700 30 julio		1705 27 octubre Marianas			1701 (coadj),
Santiago, Diego de	Medina del Campo	1611 1 mayo	1639 9 marzo		10 abril 1671		Coadj. Temp. Form. 1653 8 sept	1643, 1646, 1649, 1651, 1659, 1665
Santiago, Pedro de	Jerez	1585	30 noviembre 1606					1608, 1614
Santos, Francisco	Puebla de los Ángeles (México)	1577	16 octubre 1598					1600, 1602, 1603, 1605
Sanz, Tomás	Cambrils (Tarragona)	1688 7 septiembre	1727 13 diciembre	1734			Coadj. Temp. Form. 1737 21 diciembre	1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Sardo, Nicolás	Manila	1676 4 mayo	1692 6 marzo		Salido 1697			1693 (schol), 1696 (schol),

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Schilachi, Tomás	Italia	1666 29 julio	1707 27 mayo			Coadjut.. Temp. Form 1709	1707 (coadj., novicio), 1713, 1716, 1722,
Segura, Francisco de	Manila	1612 18 feb	1631 28 ago		18 junio 1640 (siendo Padre)		1634 (schol), 1636 (schol)
Scholt, Germman					12 de julio de 1732 (Manila)	Coadj. 18 diciembre de 1728	
Skrevel, Levinus	Bélgica	1688 10 agosto	1711 3 nov.	1733		Coadj. Temp. Form. 1722 2 febrero	1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Sierra, Miguel	Palma de Mallorca	1693 20 marzo	1717 10 octubre	1732		Coadj. Temp. Form. 1728 15 de agosto	1737, 1740, 1743, 1746, 1749, 1753, 1754, 1755,
Simón, Francisco	Italia	1560	Septiembre 1589				1602, 1603, 1605, 1608, 1611
Solinas, Gavino	Cerdeña	1616	1637				1643
Sonson, Felipe	Filipinas	1611	1667			Donado	1680-1681 (Marianas)

Soto, Juan	Murcia	1700 8 junio	1717 18 junio				1719 (scho, nov), 1722, 1715,
Sotolongo, Francisco	La Haban (Cuba)	1688 8 marzo	1703 14 agosto		Salido el 28 de abril de 1728	Coadj. Temp. 1718 15 agosto	1713, 1716, 1719, 1722, 1725,
Tamayo, Pedro					1708 8 septiembre Manila		
Tapia, Cristóbal de	Madrid	1568	4 abril 1596		Exp. 1603		1597, 1598, 1600, 1602, 1603,
Tejeda, Antonio	México	1651 11 junio	1680 28 junio		1687 30 octubre		1684, 1687
Tello, Pedro	Guebar, Sevilla	1584	1602				1603, 1605, 1608, 1611
Teoclito, Daniel	Creta	1562	8 mayo 1590				1597, 1598, 1600, 1602, 1603, 1605, 1608, 1611
Torres, Antonio	Albacete	1729 15 marzo	1748 2 enero	1752		Coadj. Temp. Form. 1759	1753, 1754, 1755, 1768.
Trejo, Juan de			18 septiembre 1602				Sup. 1603

Nombre	Lugar origen	Nacimiento	Ingreso Compañía	Año Filipinas	Muerte / salida SI	Cuarto voto / Coadjutor Espiritual	Catálogos en los que aparece
Urquijo, Ignacio de	Bilbao	1648	1664				1671 (schol) , 1672 (schol)
Uzero, Antonio	Granada	1655 25 abril	1718 21 septiembre		25 de agosto de 1729	Coadj. Temp. Form 1729 2 febrero	1719 (nov), 1722, 1725,
Valdés, Domingo	Dioc. León	1661 9 agosto	1687 10 febrero		14 de julio de 1725 en Manila	Coadj. temp. Form. 1699 8 diciembre	1693, 1696, 1701, 1707, 1713, 1716, 1719, 1722, 1725,
Valera, Juan	Olivetum, dioc. Cuenca	1653	1680		1688		1684, 1687
Vallejillos, Juan de			23 mayo 1602				Sup. 1603
Vallejo, Sebastián de	Canarias	1583	1603				1603, 1605, 1608, 1611
Velasco, Jerónimo de			12 agosto 1602				Sup. 1603
Velasco, José	Manresa	1647	1663				1671 (schol) , 1672 (schol)

Vello, Francisco	Ponte de Lima, Portugal	1605	1643 23 mayo				Coadj. Temp. Form. (1671)	1643 (nov. Coadj) , 1646, 1649, 1651, 1659, 1665, 1671 Suppl. 1601
Villaseca, Francisco de	San Juan de Ulúa, Nueva España	1579	19 mayo 1601					
Xavier, Jacobó	Holanda	1665 13 enero	1688 18 enero				Coadj. temp. Form. 1699 10 octubre	1693, 1696, 1701, 1707, 1716
Yáñez, Agustín	Humanes (Madrid)	1688 27 agosto	1716 12 octubre	1718	1750 30 julio		Coadj. Temp. Form. 1727 2 febrero	1719 (nov), 1722, 1725, 1737, 1740, 1743, 1746,
Zaraveitia, Andres	Eibar Diócesis Calahorra	1674 14 julio	1696 20 enero				Coadj. Temp. form. 1708	1701, 1707, 1713, 1716, 1722,
Zarzueta, Diego de	Marchena	1565	1581 27 septiembre					1602, 1603, 1605, 1608, 1611
Zorrilla, José	Arévalo (Filipinas)	1678 10 diciembre	1696 12 nov.		Salido el 30 de marzo de 1708		Coadj. Temp.	1701, 1707,
Zúñiga, Juan de	Astiges, dioc. Sevilla	1626	1671					1672 (nov) , 1674, 1675