

# e-Spania

Revue interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes

35 | février 2020

Arte y Literatura en el Siglo de Oro — Les dynamiques de pouvoir dans les mondes ibériques

Les dynamiques de pouvoir dans les mondes ibériques : construire, exercer, résister (XVIe-XVIIIe siècles)

---

## La presencia de los jesuitas en las islas Marianas: un balance historiográfico (1668-1769)

ALEXANDRE COELLO DE LA ROSA

<https://doi.org/10.4000/e-spania.34035>

---

### Résumés

Español Français English

Este artículo es un balance historiográfico sobre la conquista y evangelización de las islas Marianas (siglos XVII-XVIII). Desde los trabajos pioneros de Marjorie G. Driver y Francis X. Hezel, historiadores, arqueólogos y antropólogos han analizado las misiones jesuitas no sólo como un complemento de las dinámicas de poder colonial en Asia-Pacífico, sino también como un campo privilegiado para analizar los encuentros interculturales. Frente a los planteamientos esencialistas que cuestionan el carácter “aborigen” de los actuales Chamoru de las islas Marianas, otros estudios cuestionan su supuesta desaparición y apelan a su continuidad cultural en el tiempo histórico. También es un pequeño homenaje a Marjorie G. Driver, pionera en los estudios coloniales sobre la presencia española en Micronesia, que nos dejó el 20 septiembre de 2019 a la edad de 95 años.

Cet article est un bilan historiographique de la conquête et de l'évangélisation des îles Mariannes (XVIIe-XVIIIe siècles). Depuis les travaux pionniers de Marjorie G. Driver et de Francis X. Hezel, des historiens, des archéologues et des anthropologues ont analysé les missions jésuites non seulement comme un complément des dynamiques de pouvoir coloniales en Asie-Pacifique, mais encore comme un terrain privilégié pour analyser les rencontres interculturelles. Face aux approches essentialistes qui remettent en cause le caractère « aborigène » des actuels Chamoru des îles Mariannes, d'autres études interrogent leur disparition supposée et font appel à leur continuité culturelle dans le temps historique. C'est aussi un petit hommage à Marjorie G. Driver, pionnière des études coloniales sur la présence espagnole en Micronésie, qui nous a quitté le 20 septembre 2019 à l'âge de 95 ans.

This article is a historiographic balance of the conquest and evangelization of the Mariana Islands (XVII-XVIII Centuries). From the pioneering work of Marjorie G. Driver and Francis X. Hezel, historians, archaeologists and anthropologists have analyzed Jesuit missions not only as a complement to colonial power dynamics in Asia-Pacific, but also as a privileged field for analyzing inter-cultural encounters. Faced with essentialist approaches that question the “aboriginal” character of the current Chamoru of the Marianas, other studies question their supposed



disappearance and appeal to their cultural continuity in historical time. It is also a small tribute to Marjorie G. Driver, pioneer in colonial studies on the Spanish presence in Micronesia, who left us on September the 20<sup>th</sup> in 2019, at the age of 95.

---

## Entrées d'index

**Mots-clés :** Jésuites, îles Mariannes, XVIIe siècle, XVIIIe siècle, océan Pacifique, mondialisation

**Palabras claves:** Jesuitas, islas Marianas, siglo XVII, siglo XVIII, océano Pacífico, globalización

**Keywords:** Jesuits, Mariana Islands, 17th Century, 18th Centuries, Pacific Ocean, globalization

### Dédicace

En homenaje a Marjorie G. Driver (†2019)

### Notes de l'auteur

Este trabajo forma parte del proyecto, *Mediaciones Culturales en los Imperios Ibéricos:*

*Diplomacia Intercultural y Misiones en Asia y el Pacífico (siglos XVI-XVIII)*, IP: Joan-Pau

Rubiés (MINECO/AEI FFI2016-79496-P).

---

## Texte intégral

- 1 La isla de Guåhån (o Guam) es la principal y más meridional de las islas e islotes que componen el archipiélago de las Marianas, un conjunto de quince islas de origen volcánico y coralino que se extienden de norte a sur formando un amplio arco de más de 800 kilómetros en el Pacífico occidental, entre el Trópico de Cáncer y el Ecuador<sup>1</sup>. Mientras que la mayor parte de estas islas son pequeñas y han estado prácticamente deshabitadas (*terrae nullius*), las más meridionales son de mayor tamaño y disponen de mejores acuíferos y tierras, así como de bahías y ensenadas más accesibles y seguras para la navegación<sup>2</sup>.
- 2 Desde los inicios, la conquista y colonización de las Marianas no fue una empresa muy rentable para la Corona española. La falta de metales preciosos, especialmente en comparación con la opulencia del continente americano, parecía justificar su abandono. La topografía de la isla estaba atravesada por pequeños barrancos y cañadas y, además, los galeones de la ruta de Acapulco tenían serias dificultades para acceder a sus costas<sup>3</sup>. A pesar de estos inconvenientes, los jesuitas, encabezados por el padre Diego Luis de San Vitores (1627-72), deseaban plantar la semilla del evangelio y convertirse en mártires de la cristiandad.
- 3 La historiografía contemporánea ha cuestionado la simple aplicación de nociones deterministas, como las condiciones geográficas (aislamiento), económicas (pobreza y falta de recursos minerales) o demográficas (escasa población), como una forma de justificar la permanencia misionera. Las primeras transacciones entre la sociedad chamorra y las culturas micronesias, y el posterior y más regularizado comercio con navíos europeos después del desembarco inicial de Fernão de Magalhães (1480-1521) en Guåhån el 6 de marzo de 1521, probablemente en la bahía de Umatac<sup>4</sup>, constituyeron diferentes fases de un continuo de intercambios regionales y globales entre los europeos y los habitantes del archipiélago de las islas Marianas<sup>5</sup>. Las fronteras –o “zonas de contacto”, que diría Marie Louise Pratt– no son líneas rígidas que separan grupos de personas culturalmente diferentes, sino espacios ambivalentes, no exentos de contradicciones, donde los agentes activos de la llamada primera globalización tuvieron un papel fundamental en la transformación de las culturas.
- 4 En las últimas décadas, los historiadores han interpretado las primeras misiones del catolicismo moderno no sólo como un complemento del imperialismo occidental, sino también como un campo privilegiado para analizar los encuentros interculturales<sup>6</sup>. Al situar las misiones jesuitas en un fenómeno global que hace hincapié en las relaciones económicas y culturales entre Europa y las islas de la Micronesia, estudios recientes han analizado las posibilidades y limitaciones de la conversión religiosa en Guåhån y en las islas Marianas del Norte (Gani). Después de la Segunda Guerra Hispano-Chamorra

(1684), los jesuitas se esforzaron por reducir a los chamorros –llamados “marianos” por los misioneros– en Guåhan y consolidar el dominio político y religioso de las Marianas.

5 Con el cambio de siglo, los nativos escaseaban y algunos jesuitas se plantearon la necesidad de abandonar el archipiélago y reforzar las posiciones de la Compañía de Jesús en las Visayas, amenazadas por las continuas *razzias* de los musulmanes del sur de Filipinas (Mindanao, Joló)<sup>7</sup>. Sin embargo, otros jesuitas pensaron en utilizar el archipiélago mariano como trampolín hacia otras islas del Pacífico, como Palau y Carolinas, por lo que no fue hasta el fracaso de la misión expedicionaria del padre Giovanni Antonio Cantova (1686-1731) que la Corona española decidió reforzar su presencia en las Marianas hasta 1769, cuando la Compañía de Jesús fue finalmente expulsada de Filipinas.

6 En este ensayo quiero demostrar que estas estrategias imperialistas de poder y dominación han oscurecido otras dinámicas locales a través de las cuales los nativos chamorros se opusieron a las normativas europeas o, por el contrario, se sometieron a ellas a través de procesos transculturales. Partiendo de una historia del cristianismo en el marco de la nueva historia global, la historiografía sobre las Marianas ha prestado más atención a la interacción entre los principios universales del catolicismo y la forma en que los actores políticos locales condicionaron el trabajo de los misioneros. En esta perspectiva, algunos antropólogos, como David Atienza<sup>8</sup> y James Perez Viernes<sup>9</sup>, han rechazado las tesis reduccionistas de Hans G. Hornbostel (1930), Ian C. Campbell (1989), Don A. Farrell (1989) y Robert F. Rogers (1995), que presentaban a los nativos chamorros como pueblos hispanizados, esto es, como fervientes católicos y/o “campesinos peonizados”<sup>10</sup>. Otros académicos, como Pedro Cardim, Tamar Herzog, José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini, entre otros, han desafiado el modelo de centro-periferia que percibe a los pueblos indígenas como receptores pasivos de innovaciones occidentales, sin participar activamente en la elaboración de políticas a mayor escala<sup>11</sup>.

7 En línea con William H. Alkire (1977)<sup>12</sup>, Robert C. Kiste y Mac Marshall (1999)<sup>13</sup>, que justificaron la desaparición de los Chamoru “puros” debido a la destrucción, extinción o “mezcla” con otros grupos humanos, principalmente filipinos, españoles y novohispanos, otros antropólogos, como Nicholas Thomas (2010) y Jay Dobbin (2011), se han resistido a considerar a los Chamoru como grupos originarios<sup>14</sup>. Frente a estas consideraciones, otros estudiosos, como David Atienza y Alexandre Coello (2012), Atienza (2014) y Francis X. Hezel (2015), sostienen que la cultura chamorra sobrevivió a los embates del colonialismo, “*playing an active role in the historical development of their islands and in the history of the Pacific*”<sup>15</sup>. En lugar de enfatizar la supuesta lejanía y aislamiento de las Marianas, la “nueva historia misional” enfatiza el cosmopolitismo y la circulación de ideas como indicadores de relaciones recíprocas entre los pueblos europeos, americanos, asiáticos y oceánicos. No hay que olvidar la existencia de una continua interacción entre las condiciones locales preexistentes y las actitudes y la moral occidentales que finalmente acabaron por imponerse. Al destacar esta dimensión local, otros historiadores han enfatizado un proceso de “glocalización” misionera que permitió a los chamorros entrar en la comunidad internacional como miembros del imperio español y de la comunión global de la Iglesia Católica Romana<sup>16</sup>.

8 Una de las principales tareas de escribir sobre la conciencia global del proyecto jesuítico consiste en determinar los límites geográficos de los territorios de Asia española que formaban parte del virreinato de la Nueva España<sup>17</sup>. Si la capitania general de Filipinas se encontraba en la retaguardia de lo que durante un tiempo fue conocido como el “lago español” (1513-1607)<sup>18</sup>, las Marianas aparecerían como un espacio marginal, un punto de tránsito entre la Nueva España y Manila que algunos intelectuales franceses no dudarían en calificar de “no lugar”<sup>19</sup>. Como señala Ulrike Strasser, la historia de las Marianas constituye una intrigante excepción a la regla de expansión y conquista colonial española, finalizada oficialmente en 1573: el impulso para establecerse en el archipiélago fue una iniciativa exclusiva de los jesuitas, deseosos de evangelizar a los nativos que vivían allí, sin pretender que las islas fueran rentables o

económicamente útiles para la Corona, en medio de una crisis política y económica de la monarquía española<sup>20</sup>.

## La llegada de los jesuitas a las islas Filipinas

- 9 A mediados del siglo XVI, la Corona española había establecido un imperio de ultramar de dimensiones colosales<sup>21</sup>. El comercio europeo del Lejano Oriente, establecido al menos desde el siglo XV, tejió una red de circuitos “articulados” que jugó, aunque de manera irregular, un importante papel en el creciente sistema comercial del Atlántico<sup>22</sup>. A lo largo de los siglos XVI y XVII, la misión cristiana se convirtió en sinónimo de expansión de la ciencia europea y de “civilización”<sup>23</sup>. El cristianismo era, por principio, intolerante con respecto a la diversidad religiosa precisamente porque el universalismo cristiano afirmaba la unidad histórica y moral de la humanidad en términos religiosos. Como resultado, la misión era una institución fronteriza que buscaba incorporar a los pueblos indígenas al imperio colonial español, a su religión católica y a ciertos aspectos de su cultura hispana a través del establecimiento o reconocimiento formal de comunidades indígenas sedentarias confiadas a la tutela de misioneros bajo la protección y control de la Corona española<sup>24</sup>. Esta institución conjunta de comunidades indígenas tuteladas se desarrolló para detener o al menos disminuir el poder de los soldados y funcionarios españoles en la frontera en expansión, lo que a menudo resultó en el abuso de la mano de obra nativa y en un aumento del antagonismo<sup>25</sup>.
- 10 En el contexto de la creación de nuevos espacios imperiales<sup>26</sup>, la Compañía de Jesús, considerada la primera organización religiosa de carácter global, se convirtió en protagonista de la asimilación cultural y religiosa de los reinos orientales ibéricos, tanto españoles como portugueses<sup>27</sup>. Los jesuitas que llegaron a las Filipinas (1581) a través de la Nueva España, y posteriormente a las Marianas (1668), se convirtieron en agentes de transformación de las culturas con las que entraron en contacto. Las escuelas o colegios eran el punto de partida, desde donde los miembros de la Compañía organizaban sus llamadas “misiones volantes”, a las que pronto siguieron las “misiones largas” que los superiores enviaban a los grupos de “infieltes”, principalmente hacia las Visayas y el sur de las Filipinas<sup>28</sup>. Para atender estos múltiples frentes abiertos, el General Claudio Acquaviva (1581-1615) envió a veinticinco sacerdotes bajo los auspicios de Felipe II (1556-98), quien, en ese momento, promulgó un real decreto por el que dividía el territorio misionero de ese *finis terrae* en cuatro áreas de influencia: la Pampanga e Ilocos serían atendidos por la orden agustiniana; Camarines y Tayabas, por los franciscanos; las islas Visayas, a cargo de los agustinos y jesuitas, mientras que los dominicos se ocuparían de la evangelización de los sangleyes del Parián de Manila y de las provincias de Pangasinán y Cagayán<sup>29</sup>. La parte del león fue a parar a los franciscanos y agustinos, mientras que los jesuitas recibieron las zonas más pobres y menos pobladas de Samar y Leyte<sup>30</sup>.
- 11 En las Filipinas y en otras partes del imperio español, el cuidado y control de la población equivalía a buen gobierno o policía –en términos aristotélicos, la noción de *politeia*– y se lograba en parte mediante el sometimiento de las poblaciones nativas a sus parroquias, que habían sido fundadas sobre la base de una nueva perspectiva cristiana global. Como señaló Richard Kagan, “for Spaniards, policía signified life in a community whose citizens were organized into a republic”<sup>31</sup>. Los jesuitas, como el resto del clero, no sólo actuaban exclusivamente como ministros de Dios, sino también como administradores políticos y económicos de las misiones a su cargo. En teoría, sus objetivos se alcanzaron de manera generalizada: los nativos fueron evangelizados, transformándolos así a través de la acción misionera. Pero en la práctica, la identidad jesuita también se transformó a través de los procesos de resistencia indígena, préstamos, apropiación y acomodación desarrollados a lo largo de los años<sup>32</sup>.

# Héroes espirituales en los márgenes del imperio español

- 12 El marino portugués Fernão de Magalhães, que inicialmente bautizó las Marianas con el nombre de *islas de las Velas Latinas*<sup>33</sup>, más tarde se referirá a ellas como las *islas de los Ladrones* debido a un incidente que solo puede catalogarse como de malentendido cultural<sup>34</sup>. Posteriormente, el archipiélago vivió en un relativo aislamiento, solo alterado por la llegada, voluntaria o a causa de las tempestades, de embarcaciones procedentes, como en época prehispánica, de otras islas de la Micronesia, Japón, China o Filipinas<sup>35</sup>; así como de otras expediciones españolas que seguían buscando una ruta permanente a las Molucas, como la de García Jofre de Loaysa y Juan Sebastián Elcano (14/9/1526); la de Álvaro de Saavedra Cerón (29/12/1527); la de Bernardo de la Torre (1543), que formaba parte de la expedición de Ruy López de Villalobos; o la de Miguel López de Legazpi, quien llegó a las islas en 1565 y, tras reconocer su gran valor estratégico para las navegaciones transpacíficas y las potenciales rutas comerciales, tomó posesión de ellas en nombre de la Corona española.
- 13 El 14 de agosto de 1569, el rey Felipe II concedió a Legazpi el título de “adelantado” de las islas de los Ladrones, cuyas Instrucciones de gobierno, con fecha en Madrid, 28 de agosto, insistían en su ocupación y evangelización. Sin embargo, la aparente falta de recursos materiales de las islas, así como la escasa motivación de los gobernadores, impidieron su cumplimiento<sup>36</sup>. En 1596, el monarca insistió de nuevo dando permiso al gobernador de las Filipinas, don Francisco Tello de Guzmán (1596-1602), para enviar soldados y misioneros a las islas. Nuevamente, y a pesar de algunos intentos que no tuvieron éxito, como los protagonizados por los franciscanos fray Antonio de los Ángeles (1596) y fray Juan Pobre de Zamora (1602), la evangelización de las Marianas cobró nuevos bríos.
- 14 En mayo de 1665, el padre San Vitores escribió un Memorial titulado *Motivos para no dilatar más la reducción y la doctrina de las islas de los Ladrones* en el que esgrimía razones políticas, económicas y religiosas para evangelizar las islas, pero sobre todo, en el que se desplegaba un “discurso de la pobreza” de los jesuitas, cuyo objetivo era mostrar su completo desinterés en asuntos mundanos para llevar a cabo tal empresa<sup>37</sup>. Así, la colonización efectiva del archipiélago dio comienzo el 15 de junio de 1668, cuando el padre San Vitores y otros cinco jesuitas, apoyados económicamente por la ex regente doña Mariana de Austria (1649-65), llegaron a Guåhan (o Guam) desde el virreinato de la Nueva España<sup>38</sup>.
- 15 El 2 de febrero de 1669 el padre jesuita, apoyado por un reducido número de soldados y misioneros, fundó la primera misión en la isla de Guåhan, la de *Hagåtña* (o San Ignacio de Agaña), la actual capital, iniciándose así el período colonial español. La llegada de los ignacianos significó, asimismo, el cambio definitivo de nombre para el archipiélago, que pasó a denominarse *islas Marianas* en honor de la regente doña Mariana de Austria, viuda de Felipe IV (1621-65) y madre del futuro rey Carlos II (1665-1700). Considerada como la “protectora de la cristiandad de las islas”, la reina Mariana autorizó y financió con 21.000 pesos el establecimiento de la misión de San Vitores en Guåhan<sup>39</sup>. Desde 1679 el archipiélago quedó bajo la jurisdicción del Virreinato de la Nueva España –del que dependería económicamente– y de la Audiencia de Filipinas, formando parte de los territorios españoles de ultramar durante más de dos siglos.
- 16 A partir de entonces, los jesuitas se convirtieron en los “héroes” de la reforma católica en el Pacífico. La culminación de la experiencia misionera en el martirio transformó aquellas islas oceánicas no sólo en territorios fronterizos, sino en lugares distinguidos por la sangre de los misioneros y sus auxiliares<sup>40</sup>. De 1670 a 1731, unos quince jesuitas dieron su vida por la fe en las islas Marianas y en Palaos (las actuales Carolinas Occidentales). El primer mártir fue el padre Luis de Medina (1637-70), que murió el 29 de enero de 1670, junto con su catequista filipino Hipólito de la Cruz, en la isla de Saipán, donde habían ido a reanudar la predicación<sup>41</sup>. En 2014, Alexandre Coello y Xavier Baró (re)editaron la primera hagiografía, *Relación de la vida del devotísimo hijo*

*de María Santísima y dichoso mártir Padre Luis de Medina de la Compañía de Jesús* (Madrid, 1673), escrita por el padre Francisco García, SJ (1641-85) con el objetivo de elevarlo a los altares<sup>42</sup>. Los padres San Vitores y Medina no estaban claramente guiados por un deseo de lucro o aventura, sino por una aspiración manifiesta a su propia salvación en las islas del Pacífico que apenas habían sido evangelizadas.

17 A principios del siglo XVIII, el padre Charles Le Gobien, SJ (1653-1708), impulsor de las *Lettres édifiantes et curieuses, écrites des missions étrangères* (París: N. Leclerc, 1707-1776), supervisó la composición de la primera *Historia de las Marianas* (París: Nicholas Pepie, 1700). La narración se basó en diferentes informes y cartas escritas por el padre Morales y otros jesuitas sobre la topografía y la geología de las islas, la flora y la fauna, la cultura y organización de los nativos chamorros<sup>43</sup>. Una de las fuentes que utilizó Le Gobien fue la vida y el martirio de su cofrade, el padre San Vitores, publicada por su compañero jesuita Francisco García en Madrid en 1683 (de la cual también se publicó una versión italiana ampliada en Nápoles en 1686)<sup>44</sup>. Aunque los jesuitas tenían instrucciones de enviar informes detallados de sus actividades pastorales en las islas del Pacífico, el padre Francisco García, un publicista de la orden en la corte de Carlos II (1665-1700) en Madrid, se encargó de escribir una hagiografía para promover la beatificación del fundador, Diego Luis de San Vitores, cuya vida fue interpretada como una reactualización de las actividades del apóstol de las Indias, el padre Francisco Javier, canonizado en 1622<sup>45</sup>. Como ha señalado recientemente Joan-Pau Rubiés, la hagiografía de García se convirtió en el primer esbozo de la historia de las islas Marianas, como atestiguan las evidentes similitudes entre ésta y el libro de Le Gobien. En concreto, el segundo “libro” de la *Historia*, considerado una joya etnográfica del pueblo chamorro, sigue de cerca el relato de García, ya sea directamente o a través de otros textos jesuitas copiados de la narrativa de García, como la *Vida, y martirio del V. Padre Sebastián de Monroy, religioso de la Compañía de Jesús, que murió dilatando la Fe alanceado de los bárbaros en las islas Marianas* (Sevilla, 1690) del padre Gabriel de Aranda, SJ (1633-1709). Esto demostraría, como sostiene Alexandre Coello en la primera edición inglesa de la *Historia de las Marianas*, que sus autores fueron jesuitas españoles, probablemente el procurador Luis de Morales, de quien muy probablemente Le Gobien obtuvo la mayor parte de la información para componer la *Histoire des Isles Marianes, Nouvellement converties à la Religion Chrestienne; & de la mort glorieuse des premiers Missionnaires qui y ont prêché la Foy* (París: Nicolas Pepie, 1700). En cualquier caso, la atención prestada por Le Gobien a la nueva misión de las Marianas, como señala el prólogo de Joan-Pau Rubiés, formaba parte de la apologética de la actividad misionera de la Compañía de Jesús, un esfuerzo propagandístico en el que, precisamente, Le Gobien debía especializarse<sup>46</sup>.

**Figura 1: Mapa de las Islas Marianas por Heinrich Scherer, 1702 (Micronesia Area Research Center, Guam)**



18 En ese momento los jesuitas se encontraban en una posición bastante delicada en toda la Europa católica. En primer lugar, los jansenistas los acusaron de laxismo moral, de seguir la doctrina molinista y la teología probabilística. Asimismo se produjo la controversia de los ritos chinos, que originalmente fue provocada por el intento jesuita, inaugurado por el padre Matteo Ricci, SJ (1552-1610), de compatibilizar las enseñanzas éticas confucianas con el catolicismo. Sus críticos cuestionaron que la reverencia ritual mostrada hacia los antepasados en China, o hacia el propio Confucio, pudiera clasificarse como ritos meramente civiles, argumentando que tales oficios constituían un tipo de culto religioso, que equivalía a idolatría. La controversia de los ritos chinos, junto con un conflicto de similares características en relación con los ritos malabares en el sur de la India, puso en tela de juicio la legitimidad del método jesuita de adaptación cultural. Durante los reinados de Luis XIII (1610-43) y Luis XIV (1643-1715), la misión de la Compañía de Jesús creció y prosperó en Francia. En línea con la tradición propagandística de la orden, la publicación de un libro sobre el interés de los jesuitas por evangelizar unas islas “marginales, pobres y abandonadas” como las Marianas permitió a Le Gobien aportar pruebas contra la acusación de llevar a cabo misiones exclusivamente en sociedades ricas y prósperas, como las de Japón, Siam y, sobre todo, en China, demostrando que sus misioneros eran mártires de la fe con una vocación apostólica genuinamente universal<sup>47</sup>.

19 Historiadores y antropólogos, como Francis X. Hezel, David Atienza, Ulrike Strasser, Alexandre Coello y Fernando Ciaramitaro, se han centrado en el fenómeno martirial en los archipiélagos micronesios. En un breve artículo inédito de 1983, Hezel escribió sobre los mártires jesuitas de las Marianas y las islas Carolinas, especialmente sobre las consecuencias que su martirio supuso para los proyectos misioneros de la Compañía de Jesús hasta el siglo XVIII, cuando fueron finalmente expulsados de los territorios españoles de ultramar<sup>48</sup>. Por su parte, Ciaramitaro analiza los martirios jesuitas desde la perspectiva católica imperial, esto es, como títulos de legitimación. La necesidad devocional de la monarquía católica se justificó a través de un repertorio hagiográfico, y sobre todo, iconográfico, que glorificó la conquista hispánica del archipiélago mariano y la fundación de un “estado misionero” posterior<sup>49</sup>. La exaltación monárquico-martirial de la reina Mariana de Austria, firmada por el grabador Joseph Mulder (1658-1742) en la obra del padre Gabriel de Aranda, *Vida, y gloriosa muerte del V. Padre Sebastián de Monroy...* (Madrid, 1690), no constituye una excepción sino la norma justificativa de la penetración del mensaje católico y civilizador en las Indias Occidentales y Filipinas<sup>50</sup>.

20 En un artículo de 2015, Ulrike Strasser se ha centrado especialmente en

[...] *how mimesis of Francis Xavier played itself out in the lives of two Jesuits, the Spanish Father Diego Luis de San Vitores and the Bohemian Father Augustine*

*Strobach, who sought to emulate the “Apostle of the Indies” in the Marianas, long after his death and canonization*<sup>51</sup>.

21 Como señala Strasser, “they were ‘virtual copies’ of Francis Xavier with a twist: while the original Xavier longed for martyrdom in vain, San Vitores and Strobach were able to shed blood for the faith”<sup>52</sup>. Fue en el mismo acto de predicar el evangelio a aquellas almas lejanas que vivían en un grupo de islas en la inmensidad del Pacífico que los misioneros jesuitas, según Strasser, desarrollaron su preocupación por las almas menos lejanas: las suyas<sup>53</sup>. Este poderoso motivo, señalado ya por Pierre Chaunu<sup>54</sup>, plantea dudas sobre la opinión de estudiosos como Cynthia Ross Wiecko, que recientemente se refirió a los jesuitas como simples agentes directamente implicados en la conquista imperial de Guåhan a partir de 1668<sup>55</sup>.

22 Finalmente, David Atienza y Alexandre Coello están a punto de editar un corpus documental, compuesto de 149 páginas numeradas, destinado a promover la beatificación del mártir jesuita Manuel Solórzano Escobar (1649-84). Este epistolario está integrado por diez cartas que Solórzano envió a su padre, Cristóbal, desde la primera, fechada el 22 de mayo de 1667, en Carmona, hasta la última escrita antes de ser apuñalado en la cabeza y la garganta por los nativos durante la Segunda Guerra Hispano-Chamorra (6 de junio de 1684)<sup>56</sup>. A consecuencia de ello, en 1687 el padre Diego de Zarzosa decidió enviar el cráneo de su cofrade, Manuel de Solórzano, junto con las cartas, de vuelta a España, esperando poder entregarlo a sus familiares. Sin embargo, el padre de Manuel murió unos meses antes de poder recibir las reliquias de su hijo, y por este motivo, éstas fueron entregadas al tío paterno de Manuel, don Juan Ramírez de Solórzano. A su muerte, su sobrino, don Juan Casquete de Prado Solórzano, heredó la reliquia insigne, la cual permaneció custodiada por la familia durante dos generaciones más, hasta que en 1984, doña Josefa Jaraquemada Tous de Monsalve, la depositó en el Colegio Jesuita de Villafranca de los Barros, donde permanece hasta hoy<sup>57</sup>.

## Conflicto, evangelización y agencias locales en las islas Marianas

23 Hace algunos años que la historia atlántica emergió como una categoría cultural, geográfica e histórica que llevó a los especialistas a centrarse principalmente en las conexiones transoceánicas, la construcción de imperios y estados y las diferencias culturales<sup>58</sup>. Como unidad de análisis histórico, la perspectiva atlántica se construyó –o “inventó”, como señaló David Armitage<sup>59</sup>– para impulsar la erudición histórica sobre la historia transoceánica. Al hacerlo, los historiadores europeos se centraron en las interacciones intra-imperiales entre los centros metropolitanos y las colonias de ultramar. Considerando la unidad del Caribe, y por extensión del mundo atlántico, como subproducto del imperialismo europeo, se redujeron las principales preocupaciones de la historia atlántica a la lógica de un sistema metropolitano explotador<sup>60</sup>.

24 Al explorar las interacciones e intercambios económicos y culturales entre los pueblos de Europa Occidental, África Occidental y los territorios americanos, la historia atlántica favoreció el análisis de las relaciones entre el centro y la periferia en el espacio imperial español como resultado del proceso moderno de globalización. En esta misma línea, pensamos que un “mundo pacífico” de gran diversidad y dispersión territorial podría permitirnos trascender las estructuras nacionales, longitudinales y teleológicas y escribir un tipo de historia “horizontal” trans-nacional (es decir, comparativa) y trans-imperial sobre algunas de las regiones más dinámicas del *Hispaniarum Rex*.

25 Como escribió Matt K. Matsuda, definir el Pacífico no es en absoluto una tarea fácil, sino más bien un desafío de enormes proporciones<sup>61</sup>. ¿Qué se debe incluir y qué no se debe incluir en esta categoría cultural? ¿Cuáles son los límites de un “mundo pacífico” tan archipelágico (esto es, construido)? Gran parte del trabajo académico reciente sobre



el Pacífico incluye la experiencia de historiadores, antropólogos, arqueólogos, lingüistas, novelistas y activistas políticos, que cuestionaron los supuestos coloniales de aislamiento, impotencia y dependencia de los archipiélagos oceánicos. Una nueva interpretación que tiene mucho que ver con una serie de encuentros con los pueblos que habitan “nuestro mar de islas”, como escribió el escritor y antropólogo tongano Epeli Hau'ofa (1939-2009)<sup>62</sup>, y que generó una “cultura de contacto mediadora” a través de la migración, la navegación y las redes comerciales en toda la región de la actual Oceanía. En lugar de analizar las causas de la desaparición de culturas en paraísos perdidos, los estudiosos del Pacífico, como Nicholas Thomas, Jay D. Dobbin, David Hanlon, Greg Denning, Vilsoni Hereniko, entre otros, influenciados por metodologías y enfoques antropológicos, han prestado especial atención a cuestiones de contacto intercultural, intercambios coloniales, soberanía política y preservación cultural de los grupos originarios<sup>63</sup>. Como resultado de la “descentralización” de las narrativas euroamericanas del descubrimiento, dichos especialistas se centraron en recuperar la historia de los pueblos y culturas del Pacífico. Sin embargo, algunos de estos pueblos, como los chamorros, fueron contemplados más como “novohispanos” o “filipinos” que como “oceánicos”.

26 Partiendo de una historia del cristianismo en el marco de la nueva microhistoria global<sup>64</sup>, los estudiosos de las Marianas han analizado la interacción entre los principios universales del catolicismo y la forma en que los actores políticos locales condicionaron el trabajo de los misioneros. En esta perspectiva, los antropólogos David Atienza<sup>65</sup> y James Perez Viernes<sup>66</sup> han rechazado las tesis reduccionistas de Hans G. Hornbostel (1930), Ian C. Campbell (1989), Don A. Farrell (1989) y Robert F. Rogers (1995), que presentan a los nativos chamorros como pueblos hispanizados, esto es, como fervientes católicos y/o “campesinos peonizados”<sup>67</sup>. Otros académicos, como Pedro Cardim, Tamar Herzog, José Javier Ruiz Ibáñez y Gaetano Sabatini, entre otros, han desafiado el modelo de centro-periferia que percibe a los pueblos indígenas como receptores pasivos de innovaciones occidentales, sin participar activamente en la elaboración de políticas a mayor escala<sup>68</sup>.

27 En línea con algunos historiadores y antropólogos, como Alkire (1977)<sup>69</sup>, Kiste y Marshall (1999)<sup>70</sup>, que justificaron la desaparición de los chamorros nativos “puros” debido a la destrucción, extinción o “mezcla” con otros grupos humanos, principalmente filipinos, españoles y novohispanos, otros antropólogos, como Nicholas Thomas (2010) y Jay Dobbin (2011), se han resistido a considerar a los chamorros como grupos originarios<sup>71</sup>.

28 Frente a estas consideraciones, diversos estudiosos, como el antropólogo Vicente M. Díaz, afirman que la identidad chamorra no puede ser considerada como estática e inmóvil, sino como un proceso que enfatiza la agencia indígena y la flexibilidad situacional<sup>72</sup>. Estas interacciones deben considerarse como elementos centrales en la construcción de la cultura de adaptación chamorra, lo que se refleja en la actual cultura neo-chamorra de Guåhan<sup>73</sup>. Del mismo modo, Atienza y Coello (2012), Atienza (2014) y Hezel (2015), sostienen que la cultura chamorra sobrevivió a los embates del colonialismo, “*playing an active role in the historical development of their islands and in the history of the Pacific*”<sup>74</sup>. En lugar de enfatizar la supuesta lejanía y aislamiento de las Marianas, la “nueva historia misional” enfatiza el cosmopolitismo y la circulación de ideas como indicadores de relaciones recíprocas entre los pueblos europeos, americanos, asiáticos y oceánicos. No hay que olvidar la existencia de una continua interacción entre las condiciones locales preexistentes y las actitudes y la moral occidentales que finalmente acabaron por imponerse. Al destacar esta dimensión local, otros historiadores han enfatizado un proceso de “glocalización” misionera que permitió a los chamorros entrar en la comunidad internacional como miembros del imperio español y de la comunión global de la Iglesia Católica Romana<sup>75</sup>.

29 El libro del padre Horacio de la Costa, SJ (1916-77), *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768* (1961), sigue siendo el mejor estudio sobre las actividades de la Compañía de Jesús en las islas Filipinas<sup>76</sup>. Sin embargo, dicha monografía contenía pocas referencias a la presencia de los jesuitas en las islas Marianas, presumiblemente porque no se las

consideraban como parte del archipiélago filipino<sup>77</sup>. En los últimos cincuenta años, la producción académica sobre la evangelización jesuita de las islas Marianas se ha centrado principalmente en las historias entrelazadas de la Iglesia colonial y la Corona, prestando especial atención a cuestiones de género<sup>78</sup>, a las hostilidades emergentes, en particular a la participación militar, los motines de los soldados estacionados en el presidio de Guåhan y el declive demográfico que terminó con el reasentamiento definitivo de la escasa población chamorra de las ocho islas del norte de las Marianas (conocidas como Gani) a varias “parroquias/reducciones” en 1699<sup>79</sup>.

30 La recientemente fallecida historiadora Marjorie G. Driver (University of Guam y Micronesian Area Research Center) produjo algunas de las monografías más importantes sobre la historia de la administración colonial de las Marianas. Con una sólida formación académica y con el conocimiento personal del mundo hispánico por sus estancias en Puerto Rico, Marjorie G. Driver fue una referencia, durante décadas, para los estudios sobre la historia y la cultura de Guåhan. Su primera monografía, *El palacio: the spanish palace in Agaña, 1668-1899*<sup>80</sup>, se publicó en 1984 como un estudio político de Guåhan a lo largo de los 230 años de administración española. En la segunda, *Cross, Sword, and Silver: The Nascent Spanish Colony in the Mariana Islands*<sup>81</sup>, Driver analizó la dependencia del archipiélago del real situado durante la administración del gobernador Damián de Esplana (1674-94). Driver demostró que, aunque Manila y Acapulco constituían los dos polos del eje transpacífico, las Marianas actuaban como una especie de escala técnica en la ruta de los galeones, que los gobernantes más corruptos, como Esplana, utilizaban para obtener pingües beneficios por medio del contrabando. Según Driver, la Corona no mostró interés por las islas, por lo que los gobernadores, con la colaboración de los almaceneros mexicanos, se apropiaron de este lucrativo negocio<sup>82</sup>. La explotación de la población nativa era fundamental, pero los misioneros jesuitas a menudo entraban en conflicto con los gobernadores por oponerse a dichas prácticas<sup>83</sup>.

31 El historiador jesuita Francis X. Hezel, ex director del Micronesian Seminar, una organización no gubernamental sin fines de lucro con sede en Ponapé (islas Senyavin), examinó la evolución de la colonización española y el proceso de evangelización de las islas Marianas. En su primera obra, “From Conversion to Conquest: The Early Spanish Mission in the Marianas” (1982), Hezel rechazó el maniqueísmo de Laura Thompson sobre la existencia de un genocidio perpetrado contra el pueblo chamorro por los soldados españoles y los gobernantes del régimen católico español<sup>84</sup>. En su segunda obra, “From Conquest to Colonization: Spain in the Mariana Islands, 1690 to 1740” (1988), coescrito con Marjorie C. Driver, Hezel analizó la segunda etapa de la colonización española que había sido menos estudiada por los historiadores. Aunque Hezel no encontró una buena razón para alterar sustancialmente lo que escribió en ese momento, recientemente ha publicado un trabajo complementario a la primera monografía, “From Conversion to Conquest...”, titulada *When Cultures Clash: Revisiting the “Spanish-Chamorro Wars”* (2015). Como decíamos, su argumento permanece esencialmente inalterado: el azote de las enfermedades y epidemias importadas fue la causa principal de la dramática despoblación de los chamorros, dejando las guerras internas durante los estallidos intermitentes de violencia conocidos como las “Spanish-Chamorro Wars” (1671–72; 1684; 1690) en un segundo plano<sup>85</sup>.

32 Sin embargo, otros historiadores han insistido en las dificultades para construir hegemonías imperiales en contextos interculturales. En particular, los trabajos de Augusto V. de Viana (2004; 2005) se construyen sobre la base de una tesis contundente: el imperio colonial español no pudo imponerse sin la colaboración efectiva de los nativos filipinos, como los tagalos, visayas, y en particular, de los soldados pampangos de Macabebe, sin olvidarnos de los chamorros leales, como don Andrés de la Cruz, don Ignacio de Hineti (o Hinesi) o don Antonio de Ayihi, los cuales colaboraron activamente en la consolidación de la misión<sup>86</sup>. Estos aliados esenciales no sólo fueron fieles sirvientes y asistentes de la administración española, sino también eficientes soldados y oficiales de la misión. Para derrotar la resistencia chamorra, los españoles tuvieron que reclutar aliados nativos, los cuales se integraron a las fuerzas

invasoras, más “filipinos que europeos”, lo que les proporcionó una mejor adaptación al terreno, así como valiosos intérpretes y efectivos militares de vital importancia para la conquista y colonización de las islas. Otros historiadores, como Stephanie Mawson (2015), han analizado los continuos motines que los soldados del presidio, en su mayoría forzados y ex-convictos, protagonizaron en la década de 1680 en la isla de Guåhan, así como su lealtad y compromiso en la construcción del imperio español en el Pacífico<sup>87</sup>.

33 Hasta la fecha, la mayoría de las obras recientes sobre las Marianas se han beneficiado de la serie *History of Micronesia* editada por Rodrigue Lévesque; una obra de carácter enciclopédico que abarca un período comprendido entre los siglos XVI y XVIII acerca de las diversas islas del Pacífico<sup>88</sup>. La serie transcribe una selección de documentos de los principales archivos y bibliotecas de Europa y América, y a pesar de algunos notorios errores de traducción, sigue siendo una fuente inestimable para los historiadores interesados en las islas, que incluye relaciones, decretos reales, informes, mapas, así como extractos de las llamadas Cartas Anuas escritas por los superiores de la orden, con informes sobre las actividades desarrolladas por cada jesuita durante el año anterior. La mayoría de estas cartas, escritas en latín o en lengua vernácula, son crónicas vitales de acontecimientos de los que los historiadores pueden obtener información demográfica, económica y religiosa de las misiones administradas por la Compañía de Jesús en Micronesia. Estos documentos son igualmente valiosos para los métodos antropológicos y los enfoques de estudios culturales, ya que contienen información sobre los antiguos chamorros.

34 En línea con los argumentos de Michael Bevacqua<sup>89</sup>, el antropólogo David Atienza ha cuestionado la premisa de una cultura pura chamorra que se sitúa en un pasado prehispanico, así como el “genocidio español” que tuvo lugar durante las llamadas “Guerras Hispano-Chamorras”, que en los años siguientes condujeron a una población mixta hispanoamericana (neo-chamorra)<sup>90</sup>. El argumento del “*fatal impact of the West upon a defenseless island society*”, como recientemente ha sostenido Francis X. Hezel<sup>91</sup>, eclipsa la capacidad de los chamorros de ejercer una agencia eficaz y de manipular el mensaje evangélico de los misioneros jesuitas, proporcionando la continuidad de la experiencia cultural netamente chamorra<sup>92</sup>.

35 Los historiadores y antropólogos Vicente M. Díaz y Anne P. Hattori también han criticado esta y otras visiones canónicas del pasado, como la de Robert F. Rogers en *Destiny's Landfall* (1995), que niega a los chamorros la posibilidad de actuar en la (re)construcción de su propia historia<sup>93</sup>. El colonialismo es un proceso ambivalente y fluido que implica la apropiación, el préstamo cultural y la resistencia efectiva por parte de los colonizados, quienes, lejos de desaparecer, han continuado ejerciendo un papel activo en la defensa de su cultura y tradiciones<sup>94</sup>.

36 En un artículo reciente, la historiadora Ulrike Strasser ha destacado que San Vitores, como el nuevo “Francisco Javier”, percibía a las Marianas como un espacio femenino que invitaba “*the masculine project of planting the seed of Christ by becoming a martyr of faith*”<sup>95</sup>. A la larga, el catolicismo no sólo sobrevivió como parte de la identidad chamorra, sino que el padre fundador se convirtió en un santo local y en el fundador oficial de las Marianas<sup>96</sup>. Como consecuencia, se puede argumentar que los patrones culturales de los chamorros no sólo sobrevivieron después de la llegada de los colonizadores españoles: fueron integrados, adaptados o reinterpretados a los nuevos símbolos y códigos cristianos como una forma de preservar sus propias costumbres y tradiciones en un sincretismo chamorro<sup>97</sup>.

37 Un gran número de estudiosos que trabajan temas relacionados con la evangelización a escala global, como Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Michela Catto, Guido Mongini, Silvia Mostaccio, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldavsky, Ines G. Županov, Guillermo Wilde y Alexandre Coello, entre otros, han allanado el camino para analizar las primeras misiones modernas no sólo como la clave del sistema fronterizo de ocupación territorial<sup>98</sup>, sino como el eslabón de una cadena de circulación del conocimiento (misionero)<sup>99</sup>. Asimismo, historiadores checos, Pavel Zavadil, Pavel Fochler, Simona Binková y Markéta Křížová, entre otros, han rastreado la participación de misioneros

checos, moravos y silesios provenientes de la provincia Bohemia en la evangelización de las Marianas. A partir del siglo XVIII, la escasez de misioneros obligó a la dinastía borbónica levantar las prohibiciones establecidas en la época de los Habsburgo, permitiendo a los jesuitas extranjeros, especialmente los de origen alemán, su entrada en América y Filipinas<sup>100</sup>. La vocación misionera no puede reducirse a una simple mudanza a lugares lejanos (“las Indias”), sino que fue una estrategia pastoral que permitió a los jesuitas de todas las nacionalidades, como agentes activos de una religión con proyección global, forjar una conciencia de sí mismos mediante la difusión de sus estrategias apostólicas por todo el mundo<sup>101</sup>.

38 Los esquemas para el estudio comparativo del cambio sociocultural son simplemente dispositivos para facilitar la comprensión<sup>102</sup>. Sin embargo, para evaluar los límites del “diálogo cultural” establecido entre el universalismo cristiano, por un lado, y las contextualidades locales centradas en la diversidad natural y cultural, por otro, es necesario examinar los estudios de caso que revelan los objetivos de los misioneros y los resultados obtenidos<sup>103</sup>. En concreto, el libro de Alexandre Coello, *Jesuits at the Margins* (2016), se enmarca dentro del proceso de renovación historiográfica sobre las primeras misiones católicas en el Pacífico, estudiando las complejidades de la misionización jesuita en las islas micronesias de Guåhan y las Marianas<sup>104</sup>. Por un lado, fundamenta el análisis en la relación transoceánica del archipiélago y el virreinato de la Nueva España, incluyendo las Filipinas. Y por el otro, muestra la capacidad agencial de los nativos en resistir y adaptarse a las imposiciones de los misioneros, construyendo así nuevas identidades.

39 Mientras que la historiografía canónica jesuita ha aceptado acríticamente narrativas de conquista y evangelización de las Marianas, Coello adopta una posición teórica, bien expresada por los historiadores Charlotte de Castelnau-L'Estoile, Marie-Lucie Copete, Aliocha Maldavsky, Luke Clossey e Ines G. Županov, que describe la Compañía de Jesús como un cuerpo de vanguardia en un contexto de producción y difusión del conocimiento misionero a escala mundial<sup>105</sup>. En lugar de analizar a los jesuitas como simples agentes del imperialismo español<sup>106</sup>, la realidad es muy distinta. Los misioneros ignacianos fueron agentes que acumulaban información para promover la evangelización del Pacífico a través de una extensa red de agentes y colaboradores que actuaban en un imperio multinacional. Tampoco los chamorros deberían considerarse como víctimas pasivas de unos despiadados colonizadores y sacerdotes obsesionados por convertirlos en súbditos obedientes, leales y piadosos. La historiografía moderna de Guåhan, por el contrario, ha reconocido que la experiencia histórica indígena y la agencialidad nativa trascienden lo que se ha representado en las historias eurocéntricas y las interpretaciones apologéticas del pasado colonial<sup>107</sup>.

40 Desde un punto de vista metodológico, la tesis doctoral de Verónica Peña Filiu, leída en la Universitat Pompeu Fabra en 2020, combina fuentes escritas con información arqueológica para analizar los cambios y continuidades que se produjeron en la esfera de la alimentación durante la presencia jesuita en las islas Marianas (1668-1769). Las historiadoras Rebecca Earle<sup>108</sup>, Trudy Eden<sup>109</sup> y Heather Martel<sup>110</sup> ya habían señalado la centralidad de la alimentación en la primera expansión colonial europea. Para ocupar y evangelizar el archipiélago fue imprescindible introducir nuevos alimentos (trigo, vid, legumbres, ganado), así como fomentar la agricultura y la ganadería, lo que dio lugar a múltiples intercambios alimenticios y culinarios entre alimentos locales, ibéricos y novohispanos<sup>111</sup>.

41 Del mismo modo, los jesuitas de Guåhan también descubrieron la importancia de las formas ritualizadas de expresión artística chamorra, como la retórica, la música y la danza. En un trabajo muy reciente, David R. M. Irving analiza la música como un elemento mediador a través del cual los jesuitas trataron de “transformar los corazones” del pueblo chamorro. Las festividades y celebraciones cívico-religiosas “*combined elements from indigenous Chamorro culture (theatrical performances, poetry, and singing in the Chamorro language) with Spanish plays and Mexican dances*”<sup>112</sup>. La introducción de nuevos estilos, bailes e instrumentos musicales (clarines, chirimias, gaitas, tambores, liras) desde Europa, México y Filipinas, implementados como

estrategias de evangelización, tuvieron un impacto significativo en la cultura musical chamorra. Del mismo modo, la incorporación de músicos locales en las liturgias y los rituales post-mortem constatada por los viajeros del siglo XIX, como Jacques Arago (1790-1855) y Louis de Freycinet (1779-1841), demostró que las Marianas “*became a unique microcosm of cultural exchange, bringing Spanish, Mexican, and African elements into dialogue with Micronesian musical culture*”<sup>113</sup>.

## Conclusiones

42 El presente trabajo es un balance historiográfico sobre las primeras misiones del catolicismo moderno en las islas Marianas. Desde los trabajos pioneros de Marjorie G. Driver y Franz X. Hezel, historiadores, arqueólogos y antropólogos han analizado las misiones jesuitas no sólo como un complemento del imperialismo occidental, sino también como un campo privilegiado para analizar los encuentros inter-culturales. En un sistema fronterizo de ocupación territorial, estudios recientes han enfatizado aspectos relacionados con el fenómeno martirial, la confesionalización, los alzamientos militares y las transformaciones culturales en el período post-contacto. Frente a los planteamientos esencialistas que cuestionan el carácter “aborigen” de los actuales chamorros de las islas Marianas, otros estudios cuestionan su supuesta desaparición y apelan a su continuidad cultural en el tiempo histórico. También es un pequeño homenaje a Marjorie G. Driver, pionera en los estudios coloniales sobre la presencia española en Micronesia y una de las cofundadoras del Micronesian Area Research Center (MARC) en 1967, que nos dejó el 20 septiembre de 2019 a la edad de 95 años<sup>114</sup>. Su trabajo, como queda reflejado en este estudio, fue referencia obligada para todos los estudiosos interesados en Guam y las islas Marianas.

---

### Notes

1 Fernando CIARAMITARO, “Política y religión: martirio jesuita y simbolización monárquica de las Marianas”, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 78, 2018, p. 198.

2 El archipiélago está formado por dos grupos de islas. Las islas del sur incluyen Guajan, Guahan o Guam (San Juan); Rota o Zarpana (Santa Ana); Aquigán o Aguiguan (Santo Ángel); Tinián (Buena Vista Mariana); y Saipán (San José). Más al norte, se extiende un grupo de pequeñas islas, la mayoría deshabitadas, con un vulcanismo más activo, denominadas *Gani*, que incluye Farallón de Medinilla; Anatahán (San Joaquín); Sarigan o Sariguán (San Carlos); Guguán (San Felipe); Almagán (La Concepción); Pagán (San Ignacio); Agrijan o Agrigán (San Francisco Javier); Asonson o Sonsong (Asunción); Maug, Mangs o Mangas (conocida como San Lorenzo o Las Monjas); y Urcas o Urracas. Véase la descripción de Luis de MORALES, Charles LE GOBIEN, SJ, *History of the Mariana Islands*, ed. de Alexandre COELLO DE LA ROSA, Mangilao: University of Guam, 2016 (hay versión española en Madrid: Polifemo, 2013).

3 “Informe del padre Luis Pimentel, provincial de las islas Filipinas de la Compañía de Jesús de las conveniencias e inconveniencias que puede tener la reducción a nuestra sancta fe católica de las islas que llaman de Ladrones”, *Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI)*, Philipp. 14, fols. 64r<sup>o</sup>–68r<sup>o</sup>; Rafal REICHERT, “La transcripción del manuscrito de fray Ignacio Muñoz sobre el proyecto de manutención y extensión de la fe católica en las islas Marianas, y del descubrimiento y la conquista de las islas Salomón, siglo XVII”, *Estudios de historia novohispana*, 51, 2014, p. 162.

4 El lugar donde desembarcó Magallanes en las Marianas continúa siendo hoy en día motivo de debate. Al respecto, véase Robert F. ROGERS, Dick A. BALLENDORF, “Magellan’s Landfall in the Mariana Islands”, *The Journal of Pacific History*, 24 (2), 1989, p. 193-208.

5 Al respecto, véase Kayako KUSHIMA, *Historiographies and discourses of isolation: canonical and alternative historical narratives*, Tesis de Maestría, Mangilao: University of Guam, 2001; Frank QUIMBY, “The Hierro Commerce: Culture Contact, Appropriation and Colonial Entanglement in the Marianas, 1521-1668”, *The Journal of Pacific History*, 46 (1), 2011, p. 1-26; Nicholas THOMAS, “Partial Texts: Representation, Colonialism and Agency in Pacific History”, *The Journal of Pacific History*, 25 (2), 1990, p. 146-147.

6 Joan-Pau RUBIÉS, “Missionary Encounters in China and Tibet: From Matteo Ricci to Ippolito Desideri”, *History of Religions*, 52 (3), 2013, p. 267. Para un análisis del desarrollo de una “cultura de contacto mediadora” entre españoles y chamorros, véase F. QUIMBY, “The Hierro

Commerce...”, p. 1-26; *id.*, “Islands in the Stream of Empire: Spain’s “Reformed” Imperial Policy and First Proposals to Colonize the Mariana Islands, 1565-1569”, in: *First Marianas history conference: one archipelago, many stories*, Mangilao: Guampedia, 2012, p. 41-61, consultado el 23/09/2019. URL: [https://issuu.com/guampedia/docs/marianas\\_early\\_colonial\\_history/46](https://issuu.com/guampedia/docs/marianas_early_colonial_history/46).

7 A. COELLO DE LA ROSA, “Políticas geo-estratégicas y misionales en el sur de Filipinas: el caso de Mindanao y Joló (siglo XVIII)”, *Revista de Indias*, 277, 2019, p. 729-763.

8 David ATIENZA DE FRUTOS, “Priests, Mayors and Indigenous Offices: Indigenous Agency and Adaptive Resistance in the Mariana Islands (1681–1758)”, *Pacific Asia Inquiry*, 5 (1), 2014, p. 31.

9 James PEREZ VIERNES, “Hurao Revisited: Hypocrisy and Double Standards in Contemporary Histories and Historiographies of Guam”, manuscrito, 2016.

10 Hans G. HORNBOSTEL, “The Island of Guam and Its People’s Tragic History”, *The Mid-Pacific*, 40 (1), 1930, p. 73-80; Ian C. CAMPBELL, *A History of the Pacific Islands*, Berkeley: University of California Press, 1989, p. 130; Robert F. ROGERS, *Destiny’s Landfall: a history of Guam*, Honolulu: University of Hawai’i Press, 1995; Don A. FARRELL, *History of the northern Mariana Islands to partition*, Saipan: Public School System/Commonwealth of the Northern Mariana Islands, 2011, p. 189.

11 Pedro CARDIM, Tamar HERZOG, José Javier RUIZ IBÁÑEZ, Gaetano SABATINI, “Introduction”, in: *id.* (eds.), *Polycentric monarchies: how did early modern Spain and Portugal achieve and maintain a global hegemony?*, Brighton/Eastbourne: Sussex Academic Press, 2012, p. 3-4.

12 William H. ALKIRE, *An Introduction to the peoples and cultures of Micronesia*, California: Cummings Publishing Company, 1977, p. 20.

13 Robert C. KISTE, Mac MARSHALL, *American anthropology in Micronesia: an assessment*, Honolulu: University of Hawai’i Press, 1999, p. 483.

14 Nicholas THOMAS, *The Islanders: experiences of empire in the Pacific*, New Haven: Yale University Press, 2010, p. 14; Jay D. DOBBIN, *Summoning the powers beyond: traditional religions in Micronesia*, Honolulu: University of Hawai’i Press, 2011.

15 D. ATIENZA DE FRUTOS, A. COELLO DE LA ROSA, “Death Rituals and Identity in Contemporary Guam (Mariana Islands)”, *The Journal of Pacific History*, 47 (4), 2012, p. 459-473; D. ATIENZA, “Priests, Mayors and Indigenous Offices...”, p. 31. Véase también Francis X. HEZEL, SJ, *When cultures clash: revisiting the “Spanish-Chamorro Wars”*, Saipan: Commonwealth of the Northern Mariana Islands (CHMI), 2015, p. 9-10.

16 Roland ROBERTSON, “Glocalization; Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity”, in: Mike FEATHERSTONE, Scott LASH, Roland ROBERTSON (eds.), *Global Modernities*, London/Thousand Oaks/New Delhi: Sage Publications, 1997, p. 25-43; Ines G. ŽUPANOV, *Disputed mission: jesuit experiments and brahmanical knowledge in seventeenth century India*, New Delhi: Oxford University Press, 1999; Paolo ARANHA, “‘Glocal’ Conflicts: Missionary Controversies on the Coromandel Coast between the XVII and XVIII centuries”, in: Michela CATTO, Guido MONGINI, Silvia MOSTACCIO (eds.), *Evangelizzazione e globalizzazione: le missioni gesuitiche nell’età moderna tra storia e storiografia*, Roma: Società Editrice Dante Alighieri, 2010, p. 79-83.

17 Miguel LUQUE TALAVÁN, Marta M. MANCHADO LÓPEZ (eds.), *Un océano de intercambios: Hispanoasia (1521–1898): un homenaje al profesor Leoncio Cabrero Fernández*, Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional, 2008, 1, p. 13-15. El comercio transpacífico adquirió importancia a partir del establecimiento de los mercaderes chinos en los alrededores de Manila (Parián, Binondo). Dicho comercio se limitaba a un permiso de carga de 250 000 pesos de ocho reales en mercancías en el viaje de Manila a Acapulco. A cambio, los galeones estaban obligados a conducir al archipiélago filipino la cantidad de 500 000 pesos fuertes de plata de ocho reales que se utilizaban, además, para pagar los salarios de los funcionarios (situado) (Carmen YUSTE LÓPEZ, *El comercio de la Nueva España con Filipinas, 1590-1785*, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/UNAM, 1984, p. 10; 14). En 1702 esta cantidad ascendió a 300 000 pesos de ocho reales el valor de los productos asiáticos y a 600 000 pesos el valor del retorno en plata (*ibid.*, p. 15). En 1734 aumentó de nuevo a 500 000 pesos el valor de las mercancías embarcadas en Manila, con permiso de remitir un millón de pesos en plata desde Acapulco (William Lytle SCHURTZ, *El galeón de Manila* (1ª ed. 1939), Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1992; C. YUSTE LÓPEZ, *op. cit.*, p. 15-16; *id.*, “El galeón transpacífico. Redes mercantiles alrededor de especias, textiles y plata”, in: M. LUQUE TALAVÁN, M. M. MANCHADO LÓPEZ (coord.), *op. cit.*, 1, p. 202-205.

18 William L. SCHURZ, “The Spanish Lake”, *Hispanic American Historical Review*, 2, 1922, p. 181-194; Oskar H. K. SPATE, *The spanish lake*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1979. Véase también Salvador BERNABÉU ALBERT, *El Pacífico ilustrado: del lago español a las grandes expediciones*, Madrid: Colección Mapfre, 1992; Carlos MARTÍNEZ SHAW, “La exploración española del Pacífico en los tiempos modernos”, in: M<sup>a</sup> Dolores ELIZALDE, Josep M<sup>a</sup> FRADERA, Luis Alonso ÁLVAREZ (eds.), *Imperios y naciones en el Pacífico*, 2 t., Madrid: CSIC/AEEP, 2001, 1, p. 7-17.

- 19 Michel DE CERTEAU, *L'invention du quotidien. I: Arts de faire*, París: Gallimard, 1992, p. 186-187; Marc AUGÉ, *Non-lieux: introduction à une anthropologie de la surmodernité*, París: Seuil, 1992.
- 20 Ulrike STRASSER, "Rome to Guam and Back: The Re-Formation of Chamorro Identity in a Changing World", *Archiv für Reformationsgeschichte – Archive for Reformation History*, 108 (1), 2017, p. 212.
- 21 Peer SCHMIDT, *La monarquía universal española y América: La imagen del imperio español en la Guerra de los Treinta Años (1618-1648)*, México: Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 451–66.
- 22 Bernard BAILYN, "Introduction: Reflections on Some Major Themes", in: Bernard BAILYN, Patricia L. DENAULT (eds.), *Soundings in atlantic history: latent structures and intellectual currents, 1500-1830*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p. 4.
- 23 Adriano PROSPERI, "L'Europa cristiana e il mondo: Alle origini dell'idea di missione", *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2, 1992, p. 189-192.
- 24 B. HAUSBERGER, 1997, p. 63, cit. in: F. CIARAMITARO, art. cit., p. 199.
- 25 Robert E. WRIGHT, OMI, "Spanish Missions", in: *Handbook of Texas Online*, publicación en línea, consultado el 23/09/2019. URL: <http://www.tshaonline.org/handbook/online/articles/its02>.
- 26 Mi comprensión del concepto de "imperio" tiene mucho que ver con la idea de "*webs of trade, knowledge, migration, military power, and political intervention that allowed certain communities to assert their influence and sovereignty over other groups*" (Tony BALLANTYNE, Antoinette BURTON, "Introduction: Bodies, Empires, and World Histories", in: *eadem*. (eds.), *Bodies in contact: rethinking colonial encounters in world history*, Durham/London: Duke University Press, 2005, p. 3.
- 27 Luke CLOSSEY, *Salvation and globalisation in the early jesuit mission*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 1-19.
- 28 Para un análisis de diferentes "tipos" de misión, véase Aliocha MALDAVSKY, *Vocaciones inciertas: misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú de los siglos XVI y XVII*, Sevilla/Lima: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Francés de Estudios Andinos/Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2012, p. 71-124.
- 29 M<sup>a</sup> Fernanda GARCÍA DE LOS ARCOS, *Estado y clero en las Filipinas del siglo XVIII*, México: Universidad Autónoma Metropolitana/Iztapalapa, 1988, p. 50-51.
- 30 John Leddy PHELAN, *The hispanization of the Philippines: spanish aims and filipino responses* (1<sup>a</sup> ed. 1959), 1565-1700, Madison: University of Wisconsin Press, 1967, p. 49-50; Lucio GUTIÉRREZ, *Historia de la iglesia en Filipinas*, Madrid: Fundación Mapfre América, 1992, p. 71-73, 204; *id.*, "The Formative Years of the Archdiocese of Manila (1565-1850)", *Philippiniana Sacra*, 137, 2011, p. 471.
- 31 Richard L. KAGAN, Fernando MARIÁS, *Urban images of the hispanic world, 1493-1793*, New Haven: Yale University Press, 2000, p. 27.
- 32 La "acomodación" ha sido definida como una característica específica de la Compañía de Jesús, a saber, un proceso de flexibilidad que permitió a los jesuitas aceptar todo lo que podía ser aceptable de varias culturas (M. CATTO, G. MONGINI, "Missioni e globalizzazioni: L'adattamento come indentità della Compagnia di Gesù", in: *Id.* (eds.), *op. cit.*, p. 1-16). Sobre las estrategias evangelizadoras de los italianos Alessandro Valignano (1539–1606), Michele Ruggieri (1543–1607) y Matteo Ricci (1552–1610) en China, véase Nicolas STANDAERT, SJ, "Jesuit Corporate Culture as Shaped by the Chinese", in: John W. O'MALLEY, S.J., *et al.* (eds.), *The jesuits: cultures, sciences, and the arts, 1540-1773*, Toronto: University of Toronto Press, 1999, p. 352-363.
- 33 El nombre se originó a raíz del gran número de embarcaciones que se aproximaban aparejando un tipo de vela semejante. Al respecto, véase Antonio de HERRERA Y TORDESILLAS, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano que llaman Indias Occidentales (o Décadas)*, Madrid: Imprenta Real, 1601, década 3, libro 1, cap. 3, p. 6.
- 34 El cronista de la expedición, el italiano Antonio de Pigafetta, menciona en su *Relación* ese primer contacto, en el que los españoles aceptaron los víveres traídos por los nativos sin ofrecerles nada a cambio, lo que provocó que estos abordaran sigilosamente las naves para llevarse diversos objetos "sin que pudiéramos impedirlos" (Antonio de PIGAFETTA, *Primer viaje en torno al globo*, Madrid: Espasa-Calpe, 1922, p. 74). De este modo, los españoles creyeron que los chamorros les estaban robando sus pertenencias, incluido un pequeño esquife amarrado a la popa de la nave capitana (Trinidad), mientras que los nativos, muy probablemente, entendieron que tan solo se trataba del tradicional y ceremonial intercambio de regalos o presentes, habitual en algunas de las culturas del Pacífico entre dos partes que acababan de conocerse.
- 35 D. A. FARRELL, *History of the Northern Mariana Islands*, Guam: Public School System of the Northern Mariana Islands, 1991.

36 Verónica PEÑA FILIU, *Alimentación y colonialismo en las islas Marianas (Pacífico occidental): introducciones, adaptaciones y transformaciones alimentarias durante la misión jesuita (1668-1769)*, Tesis Doctoral, Barcelona: Universitat Pompeu Fabra, 2019, Cap. 3.

37 A. COELLO DE LA ROSA, “El Fénix en las Marianas (1747)”, *Revista de Indias*, 250, 2011, p. 779-808; D. ATIENZA, “A Mariana Islands History Story: The Influence of the Spanish Black Legend in Mariana Islands Historiography”, *Pacific Asia Inquiry*, 4 (1), 2013, p. 13-29.

38 R. REICHERT, “La transcripción del manuscrito de fray Ignacio Muñoz...”, p. 161.

39 Antonio ASTRAIN, SJ, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 t., Madrid: Razón y Fe, 1905-1925, 6, p. 811; Horacio DE LA COSTA, SJ, *Jesuits in the Philippines, 1581-1768* (1ª ed. 1961), Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 456; F. CIARAMITARO, art. cit., p. 196-197.

40 John N. SCHUMACHER, SJ, “Felipe Sonsón: Seventeenth-Century Filipino Jesuit Missionary to the Marianas”, *Landas: Journal of Loyola School of Theology*, 9, 1995, p. 266-285; *Id.*, “Blessed Pedro Calungsod, Martyr: An Historian’s Comments on His Philippine Background”, *Philippine Studies*, 49 (3), 2001, p. 287-336; *Id.*, “Blessed Pedro Calungsod, Martyr: An Historian’s Comments on the Mission in the Marianas”, *Philippine Studies*, 49 (4), 2001, p. 477-485; Resil B. MOJARES, “The Epiphany of Pedro Calungsod, Seventeenth-Century Visayan Martyr”, in: Alfred W. MCCOY (ed.), *Lives at the margin: biography of filipinos obscure, ordinary and heroic*, Quezon City/Madison: Ateneo de Manila University Press/UW Center for Southeast Asian Studies, 2000, p. 34-61; A. COELLO DE LA ROSA, “Colonialismo y santidad en las islas Marianas: La sangre de los mártires (1668-1676)”, *Hispania Sacra*, 128, 2011, p. 707-745; U. STRASSER, “Copies With Souls: The Late Seventeenth-Century Marianas Martyrs, Francis Xavier, and the Question of Clerical Reproduction”, *Journal of Jesuit Studies*, 2 (4), 2015, p. 561. Sobre las conexiones entre la reputada mística, Catarina de San Juan, y el martirio de los jesuitas alemanes en las islas Marianas, véase *Id.*, “A Case of Empire Envy? German Jesuits Meet an Asian Mystic in Spanish America”, *Journal of Global History*, 2, 2007, p. 23-40.

41 F. X. HEZEL, SJ, “Jesuit Martyrs in Micronesia”, in: *MicSem Articles*, publicación en línea, consultado el 23/09/2019. URL: <http://new.micsem.org/publications/articles/articles.php?aid=EgGoE>.

42 A. COELLO DE LA ROSA, Xavier BARÓ I QUERALT, *Luis de Medina, SJ: protomártir de las Islas Marianas (1637-1670)*, Madrid: Sílex, 2014, p. 9-36.

43 L. de MORALES, Ch. LE GOBIEN, SJ, *op. cit.*

44 Francisco GARCÍA, SJ, *Vida y martirio del venerable padre Diego de Sanvitores, de la Compañía de Jesús, primer apóstol de las islas Marianas, y sucesos de estas islas, desde el año de mil seiscientos y sesenta y ocho, [h]asta el de mil seiscientos y ochenta y uno*, Madrid: Iván García Infanzón, 1683. En la versión italiana, *Istoria della conversione alla nostra santa fede dell’Isole Mariane, dette prima de’ Ladroni, nella vita, predicatione, e morte gloriosa per Christo del Venerabile P. Diego Luigi di Sanvitores, e d’altri suoi compagni della Compagnia di Giesù*, traducido por Ambrosio Ortiz (Nápoles, 1686), se incluyen nuevas secciones que describen la revuelta chamorra de 1684. Existe una traducción inglesa moderna: *The life and martyrdom of the venerable father Diego Luis de San Vitores first apostle of the Mariana Islands, and events of these islands, from the year sixteen hundred and sixty-eight, through the year sixteen hundred and eighty-one*, ed. de James A. MCDONOUGH, SJ et al., Mangilao: Richard Flores Taitano/Micronesian Area Research Center/University of Guam, 2004.

45 F. CIARAMITARO, art. cit., p. 201-202.

46 L. de MORALES, C. LE GOBIEN, SJ, *op. cit.*

47 J.-P. RUBIÉS, “Prologue: Apologetics and Ethnography in the History of the Mariana Islands by Luis de Morales and Charles Le Gobien”, in: *ibid.*

48 Además, Hezel nos recuerda que la historia de los jesuitas en Micronesia no terminó después de su expulsión; la región siguió siendo un campo apostólico fecundado por la sangre de los mártires jesuitas después de la muerte violenta de seis misioneros, junto con cuatro palauanos, a manos de los japoneses en septiembre de 1944.

49 F. CIARAMITARO, art. cit., p. 195-225.

50 *Ibid.*, p. 205-225. Para un estudio iconográfico del martirio en la Europa católica del siglo XVII, y en particular, de la difusión de la imagen del martirio del padre Diego Luis de San Vitores, véase René Jesús PAYO HERNANZ, “Aportaciones para el estudio de la iconografía del martirio en la época contrarreformista: la imagen del padre Diego Luis de San Vitores”, *Boletín de la Institución Fernán González*, 250, 2015, p.51-98.

51 U. STRASSER, “Copies with Souls...”, p. 561.

52 *Ibid.*, p. 558.

53 L. CLOSSEY, *op. cit.*, p. 134. Esto se puede apreciar perfectamente en las *Litterae Indipetarum* (“*indipetae*”) del Fondo Gesuitico que se encuentra en el Archivum Romanum Societatis Iesu (ARSI) en Roma. Muchos jesuitas, especialmente alemanes e italianos, pidieron al superior general de la orden que los enviara como misioneros a las Indias Orientales, en



particular a las Filipinas y a las Islas Marianas. El celo apostólico y la abnegación fueron contemplados como la más digna de virtudes por estos religiosos que esperaban convertirse en mártires y alcanzar la santidad. Para un estudio reciente de los “*indipetae*” enviados desde Renania y la Alta Alemania, véase Christoph NEBGEN, *Missionarsberufungen nach Übersee in drei deutschen Provinzen der Gesellschaft Jesu im 17. und 18. Jahrhundert*, Regensburg: Schnell and Steiner, 2007.

54 Pierre CHAUNU, *Les Philippines et le Pacifique des ibériques: XVIe, XVIIe, XVIIIe siècles*, París: SEVPEN, 1960.

55 Cynthia ROSS WIECKO, “Jesuit Missionaries as Agents of Empire: The Spanish-Chamorro War and Ecological Effects of Conversion on Guam, 1668–1769”, *World History Connected*, 10 (3), 2013, consultado el 23/09/2019. URL: [http://worldhistoryconnected.press.illinois.edu/10.3/forum\\_wiecko.html](http://worldhistoryconnected.press.illinois.edu/10.3/forum_wiecko.html).

56 A. COELLO DE LA ROSA, D. ATIENZA DE FRUTOS (eds.), *Scars of faith: letters and documents of the Mariana Islands' jesuit missionaries and martyrs*, Chestnut Hill: Institute of Jesuit Sources (en prensa).

57 Manuel LÓPEZ CASQUETE, Andrés OYOLA FABIÁN, “Localización de las reliquias del jesuita frexnense Manuel Solórzano y Escobar (1649-1648), evangelizador de las islas Marianas”, in: Felipe LORENZANA DE LA PUENTE (ed.), *España, el Atlántico y el Pacífico y otros estudios sobre Extremadura*, Llerena: Sociedad Extremeña de Historia, 2014, p. 95-108.

58 Bernard BAILYN, *Atlantic history: concept and contours*, Cambridge: Harvard University Press, 2005; *id.*, “Introduction...”, p. 1-8; Pierre-Antoine FABRE, Bernard VINCENT, *Notre lieu est le monde: missions religieuses modernes*, Roma: École Française de Rome, 2007, p. 1-2; Jorge CAÑIZARES-ESGUERRA, *Puritan conquistadors: iberianizing the Atlantic, 1550-1700*, Stanford: Stanford University Press, 2006; John H. ELLIOTT, *Empires of the atlantic world: Britain and Spain in America, 1492-1830*, New Haven: Yale University Press, 2007.

59 David ARMITAGE, Michael J. BRADDICK, *The British atlantic world, 1500-1800*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002.

60 Sin embargo, otros estudiosos, como Charles Tilly, llamaron la atención sobre los procesos macro-históricos, en particular sobre el estudio del desarrollo de la economía mundial atlántica y sus circuitos globales en evolución. Sobre este tema en particular, ver Adrian LEONARD, David PRETEL, “Introducción”, in: *eadem.* (eds.), *The caribbean and the atlantic world economy: circuits of trade, money and knowledge, 1650-1914*, Nueva York: Palgrave MacMillan, 2015, p. 1-2.

61 Matt K. MATSUDA, “The Pacific”, *The American Historical Review*, 111 (3), 2006, p. 758.

62 Epli HAU’OFA, “Our Sea of Islands”, *The Contemporary Pacific*, 6 (1), 1994, p. 148-161.

63 Sobre la centralidad de los antropólogos en la historia del Pacífico, véase M. K. MATSUDA, art. cit., p. 767.

64 Al respecto, véase el número monográfico editado por Romain BERTRAND y Guillaume CALAFAT, “Micro-analyse et histoire globale”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 73 (1), 2018.

65 D. ATIENZA, “Priests, Mayors and Indigenous Offices...”, p. 31.

66 J. PEREZ VIERNES, art. cit.

67 H. G. HORNBOSTEL, art. cit.; I. C. CAMPBELL, *op. cit.*, p. 130; R. F. ROGERS, *op. cit.*; Don A. FARRELL, *op. cit.*, p. 189.

68 P. CARDIM, T. HERZOG, J. J. RUIZ IBÁÑEZ, G. SABATINI, “Introduction...”, p. 3-4.

69 W. H. ALKIRE, *op. cit.*, p. 20.

70 R. KISTE, M. MARSHALL, *op. cit.*, p. 483.

71 N. THOMAS, *op. cit.*; J. D. DOBBIN, *op. cit.*

72 Como señaló Díaz, la cultura chamorra no necesita ser entendida en términos de una cosa inmutable, claramente contenida y delimitada, que alguna vez estuvo caracterizada por cualidades esenciales, puras e inmaculadas, como históricamente ha sido concebida y representada (Vicente M. DÍAZ, “Simplemente Chamorro: Telling Tales of Demise and Survival in Guam”, *The Contemporary Pacific*, 6 (1), 1994, p. 29-58).

73 J. H. UNDERWOOD, “The Native Origins of the Neo-Chamorros of the Mariana Islands”, *Micronesica*, 12 (2), 1976, p. 203-209.

74 D. ATIENZA, A. COELLO, “Death Rituals and Identity...”, p. 459-473; D. ATIENZA, “Priests, Mayors and Indigenous Offices...”, p. 31. Véase también F. X. HEZEL, *When Cultures Clash...*, p. 9-10.

75 R. ROBERTSON, art. cit.; I. G. ŽUPANOV, *op. cit.*; P. ARANHA, art. cit., p. 79-83.

76 H. DE LA COSTA, *op. cit.*. Recientemente, la tesis doctoral de Eduardo DESCALZO YUSTE, *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768): realidad y representación*, Tesis Doctoral, Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 2015 proporciona un análisis actualizado de las actividades de los jesuitas en Filipinas.

77 Sus hermanos cofrades del siglo XVIII, como Juan José Delgado (1697-1755) y Pedro Murillo Velarde (1696-1753), incluyeron muchos datos etnográficos, históricos y etno-botánicos sobre el archipiélago de las Marianas en sus tratados de historia de las Filipinas. A finales del siglo XIX, Pablo Pastells, SJ (1846-1932) reunió 116 cuadernos de historia natural y social general filipina – incluidos en la Colección Pastells– que también contenían información sobre las Marianas. Uno de sus ayudantes, Antonio Astrain, SJ, utilizó estas fuentes en su monumental *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España* (Madrid, 1902-25). Véase también José ARCILLA SOLERO, SJ, “Los cronistas jesuitas de Filipinas”, in: Leoncio CABRERO (ed.), *España y el Pacífico: Legazpi*, 2 t., Madrid: AECI-AEEP, 1989, 2., p. 377-396. La reciente tesis de E. DESCALZO YUSTE, *op. cit.* ha llenado el vacío en el tratamiento que Horacio de la Costa da a la evangelización jesuita de las Marianas, aunque se basa principalmente en la investigación efectuada por Alexandre Coello de la Rosa.

78 Enrique MORAL DE EUSEBIO, “Heterotopías en conflicto: sexualidad, colonialismo y cultura material en las islas Marianas durante el siglo XVII”, in: Inês Pinto COELHO, Joana Bento TORRES, Luís SERRÃO GIL, Tiago RAMOS (eds.), *Entre ciência e cultura: da interdisciplinaridade à transversalidade da arqueología (Actas das VIII Jornadas de Jovens em Investigação Arqueológica)*, Lisboa: CHAM/ IEM, 2016, p. 229-232; Sandra MONTÓN, “Gender, Missions, and Maintenance Activities in the Early Modern Globalization: Guam, 1668-98”, *International Journal of Historical Archaeology*, 23 (9), 2019, p. 404-429.

79 Sobre la historia de los motines de los soldados (forzados, ex convictos) estacionados en Guam en 1680-90, véase Stephanie MAWSON, “Rebellion and Mutiny in the Mariana Islands, 1680-1690”, *The Journal of Pacific History*, 50 (2), 2015, p. 128-148.

80 Publicado por primera vez en 1984 por la MARC/Universidad de Guam, este texto fue reeditado en 2004 por M. G. DRIVER, F. X. HEZEL, SJ, *El palacio: the spanish palace in Agaña, 1669-1898*, Mangilao: Richard F. Taitano/MARC, 2004.

81 M. G. DRIVER, *Cross, sword, and silver: the nascent spanish colony in the Mariana Islands*, Mangilao: Micronesian Area Research Center and University of Guam, 1987.

82 Sobre la participación mexicana en la explotación de las islas Marianas, véase C. YUSTE LÓPEZ, *op. cit.*; *id.*, *Emporios transpacíficos: comerciantes mexicanos en Manila (1710-1815)*, México: UNAM, 2007.

83 Otros historiadores han realizado estudios sobre los diferentes navíos, españoles o de otras naciones, que periódicamente llegaban a las Marianas, proporcionando interesantes descripciones sobre la vida y costumbres de los chamorros. Véase especialmente Glynn BARRATT, *Los chamorros de las Islas Marianas: early european records, 1521-1721*, Saipan: Division of Historic Preservation/MARC, 2003.

84 Laura THOMPSON, *The native culture of the Marianas Islands*, Honolulu: Bernice P. Bishop Museum, 1945. Un importante y difundido texto que adoptó acriticamente la interpretación de Laura Thompson sobre el genocidio hispano fue Paul CARANO; Pedro SÁNCHEZ, *A Complete History of Guam*, Vermont: Charles E. Tuttle Company, 1964, p. 86.

85 F. X. HEZEL, SJ, *When Cultures Clash...*, p. 10.

86 Augusto V. DE VIANA, “Filipino Natives in Seventeenth-Century Marianas: Their Role in the Establishment of the Spanish Mission in the Islands”, *Micronesian: Journal of the Humanities and Social Sciences*, 3 (1-2), 2004, p. 19-26; *id.*, *In the far islands: the role of natives from the Philippines in the conquest, colonization, and repopulation of the Mariana Islands, 1668-1903*, Manila: University of Santo Tomas Press, 2004; *id.*, “The Pampangos in the Mariana Mission, 1668-1684”, *Micronesian: Journal of the Humanities and Social Sciences*, 4 (1), 2005, p. 16. Véase también A. COELLO DE LA ROSA, *Gathering souls: jesuit missions and missionaries in Oceania (1668-1945)*, Leiden: Brill, 2019.

87 S. MAWSON, art. cit., p. 128-148; *id.*, “Convicts or Conquistadores?: Spanish Soldiers in the Seventeenth Century Pacific”, *Past and Present*, 232 (1), 2016, p. 87-125. Véase también Véase también María Fernanda GARCÍA DE LOS ARCOS, *Forzados y reclutas: los criollos novohispanos en Asia, 1756-1808*, México: Potrerillos Editores, 1996; Eva María MEHL, *Forced migration in the spanish pacific world: from Mexico to the Philippines, 1765-1811*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

88 Rodrigue LÉVESQUE, *History of Micronesia: a collection of source documents*, Quebec: Lévesque Publications, 1992, 1.

89 Michael BEVACQUA, “Transmission of Christianity into Chamorro Culture”, artículo en línea, consultado el 23/09/2019. URL: <http://guampedia.com/transmission-of-christianity-into-chamorro-culture/>.

90 F. X. HEZEL, SJ, *When Cultures Clash...*, p. 10.

91 *Ibid.*, p. 9.

92 D. ATIENZA DE FRUTOS, “The Mariana Islands Militia and the Establishment of the ‘Pueblos de Indios’”, in: *Second Marianas history conference. One archipelago, many stories: integrating our narratives*, Mangilao: Guampedia, 2013, p. 137-157, consultado el 23/09/2019. URL:

[https://issuu.com/guampedia/docs/mhc\\_history\\_bookpft/146](https://issuu.com/guampedia/docs/mhc_history_bookpft/146). Véase también F. X. HEZEL, SJ, *When Cultures Clash...*, p. 9-10.

93 Véase la reseña de Anne P. HATTORI del libro de R. F. ROGERS, *op. cit.*, in: *Contemporary Pacific*, 9 (1), 1997, p. 275-77, así como la de V. M. DÍAZ, in: *ISLA: A Journal of Micronesian Studies*, 4 (1), 1996, p. 179-199.

94 V. M. DÍAZ, *Repositioning the missionary: rewriting the histories of colonialism, native catholicism, and Indigeneity in Guam*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2010, p. 8, 116.

95 U. STRASSER, "Copies With Souls", p. 570.

96 V. M. DÍAZ, *op. cit.*

97 *Id.*, "Pious Sites: Chamorro Culture Between Spanish Catholicism and American Liberal Individualism", in: Amy KAPLAN, Donald E. PEASE (eds.), *Cultures of United States Imperialism*, Durham: Duke University Press, 1993; *id.*, "Grounding Flux in Guam's Cultural History", in: Emma GREENWOOD, Klaus NEUMANN, Andrew SARTORI (eds.), *Work in Flux*, Parkville: University of Melbourne History Department, 1995, p. 159-171; *id.*, *op. cit.*. Véase también D. ATIENZA, A. COELLO, "Death Rituals and Identity...", p. 459-473.

98 María Fernanda GARCÍA DE LOS ARCOS, "¿Avanzada o periferia? Una visión diacrónica de la situación fronteriza de Filipinas", in: M. M. MANCHADO LÓPEZ, M. LUQUE TALAVÁN (coords.), *Fronteras del mundo hispánico: Filipinas en el contexto de las regiones liminares novohispanas*, Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2011, p. 47-69.

99 M. CATTO, G. MONGINI, S. MOSTACCIO, art. cit., p. 1-16; Charlotte de CASTELNAU-L'ESTOILE, Marie-Lucie COPETE, Aliocha MALDAVSKY, Ines G. ŽUPANOV (eds.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs, XVIIe-XVIIIe siècle*, Madrid: Casa de Velázquez, 2011, p. 1-22; Guillermo WILDE, *Saberes de la conversión: prácticas jesuíticas y escrituras de la alteridad en los confines coloniales*, Buenos Aires: Editorial SB, 2012, p. 15-27.

100 Pavel ZAVADIL, "Bohemia Jesuitica in Indiis Occidentalibus": *Latinská korespondence českých jezuitů z Ameriky, Filipín a Marián v českých a moravských archivech* ["Bohemia Jesuitica in Indiis Occidentalibus": *Latin correspondence of Bohemian Jesuits from America, Philippines and Mariana Islands in Bohemian and Moravian archives*], Tesis Doctoral, Praga: Univerzita Karlova, 2012; Simona BINKOVÁ, Markéta KŘÍŽOVÁ et al., *Ir más allá...: fuentes bohemicas para el estudio comparativo de la expansión colonial española en la temprana Edad Moderna*, Praga: Karolinum, 2016; Pavel FOCHLER, "Las islas Marianas y el padre Agustín Strobach, SJ", in: *ibid.*, p. 195-213.

101 P.-A. FABRE, B. VINCENT, *op. cit.*, p. 1-2. Sobre esta cuestión particular de forjarse un yo en la expansión misionera católica moderna, véase también el libro de J. Michelle MOLINA, *To overcome oneself: the jesuit ethic and spirit of global expansion, 1520-1767*, Berkeley: California University Press, 2013.

102 Alexander SPOEHR, "Conquest Culture and Colonial Culture in the Marianas during the Spanish Period", in: Niel GUNSON (ed.), *The changing Pacific: essays in honour of H. E. Maude*, Melbourne: Oxford University Press, 1978, p. 259.

103 Joan-Pau RUBIÉS, "The Concept of Cultural Dialogue and the Jesuit Method of Accommodation: Between Idolatry and Civilization", *Archivum historicum Societatis Iesu*, 147, 2005, p. 242.

104 A. COELLO, *Jesuits at the margins: missions and missionaries in the Marianas (1668-1769)*, New York/London: Routledge, 2016.

105 Ch. de CASTELNAU-L'ESTOILE, M.-L. COPETE, A. MALDAVSKY, I. G. ŽUPANOV (eds.), *op. cit.*; L. CLOSSEY, *op. cit.*; J. Gabriel MARTÍNEZ-SERNA, "Procurators and the Making of the Jesuits' Atlantic Network", in: B. BAILYN, P. L. DENAULT (eds.), *op. cit.*, p. 189.

106 C. ROSS WIECKO, art. cit.

107 Para una aproximación colonial al tema, véase J. PEREZ VIERNES, art. cit.

108 Rebecca EARLE, *The body of the conquistador: food, race and the colonial experience in spanish America, 1492-1700*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

109 Trudy EDEN, *The early American table: food and society in the New World*, DeKalb: Northern Illinois Press, 2008.

110 Heather MARTEL, "Dirty Things: Bread, Maize, Women, and Christian Identity in Sixteenth-Century America", in: Ken ALBALA, Trudy EDEN (eds.), *Food and faith in christian culture*, New York: Columbia University Press, 2011; *id.*, "Ferocious Appetites: Hunger, Nakedness, and Identity in the Sixteenth-Century American Encounters", in: Cynthia KOSSO, Anne SCOTT (eds.), *Poverty and prosperity in the Middle Ages and Renaissance*, Turnhout: Brepols, 2012.


111 V. PEÑA FILIU, *op. cit.*

112 David R. M. IRVING, "Jesuit and Music in Guam and the Marianas, 1668-1769", in: Yasmin HASKELL, Raphaële GARROD (eds.), *Changing hearts: performing jesuit emotions between Europe, Asia, and the Americas*, Leiden/Boston: Brill, 2019, p. 229.

113 *Ibid.*, p. 232.

114 Charles LLOYD, "Friday memorial service for MARC founding member Marjorie G. Driver", *Pacific Daily News*, 30/09/2019, consultado el 12/11/2019. URL: <https://eu.guampdn.com/story/news/local/2019/09/30/marc-founding-member-marjorie-driver-university-guam/3816725002/>.

## Table des illustrations

	<b>Titre</b>	Figura 1: Mapa de las Islas Marianas por Heinrich Scherer, 1702 (Micronesian Area Research Center, Guam)
	<b>URL</b>	<a href="http://journals.openedition.org/e-spania/docannexe/image/34035/img-1.jpg">http://journals.openedition.org/e-spania/docannexe/image/34035/img-1.jpg</a>
	<b>Fichier</b>	image/jpeg, 672k

## Pour citer cet article

### Référence électronique

Alexandre Coello de la Rosa, « La presencia de los jesuitas en las islas Marianas: un balance historiográfico (1668-1769) », *e-Spania* [En ligne], 35 | février 2020, mis en ligne le 11 février 2020, consulté le 13 mars 2024. URL : <http://journals.openedition.org/e-spania/34035> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/e-spania.34035>

## Cet article est cité par

- Gallego, David García-Ramos. de Frutos, David Atienza. (2021) "Pacific" Ethno-National Identities: Victims, Persecutors, and the Quest for Identity. *Contagion: Journal of Violence Mimesis and Culture*, 28. DOI: 10.14321/contagion.28.2021.0171

## Auteur

### Alexandre Coello de la Rosa

Universitat Pompeu Fabra, ICREA Academia

### Articles du même auteur

#### ¿Por qué no hubo campañas de extirpación de idolatrías en las Filipinas (siglo XVII)?

[Texte intégral]

Paru dans *e-Spania*, 33 | juin 2019

## Droits d'auteur



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC-ND 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.