

# rrc

## A la luz de Roma

Santos y santidad  
en el barroco iberoamericano

Fernando Quiles García  
José Jaime García Bernal  
Paolo Broggio  
Marcello Fagiolo Dell'Arco  
eds.



Universo Barroco Iberoamericano



UNIBrrc

Dipartimento di Studi  
UMANISTICI



# A la luz de Roma

Santos y santidad  
en el barroco iberoamericano  
Volumen III. Tierra de santidad



© 2020

## Universo Barroco Iberoamericano

16º volumen

### Editores

Fernando Quiles García  
José Jaime García Bernal  
Paolo Broggio  
Marcello Fagiolo Dell'Arco

### Revisión de textos

Miguel Molina Oliver

### Revisión de textos en inglés

Cristina Padilla

### Director de la colección

Fernando Quiles García

### Coordinador editorial

Juan Ramón Rodríguez-Mateo

### Imagen de portada

Viviano Codazzi. *Exterior de san Pedro. Roma. h.*  
1636. Museo Nacional del Prado. Madrid

### Fotografías y dibujos

De los autores, excepto que se especifique el autor de la imagen

### Edición

E.R.A. Arte, Creación y Patrimonio Iberoamericanos  
en Redes / Universidad Pablo de Olavide

Roma Tre-Press

ISBN obra completa: 978-84-09-23448-6

ISBN: 978-84-09-23677-0

ISBN cartaceo: 979-12-80060-54-9

ISBN digital: 979-12-80060-55-6

2020, Sevilla, España

### Comité Asesor

Dora Arizaga Guzmán, *arquitecta. Quito, Ecuador*  
Alicia Cámara. *Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED). Madrid, España*  
Elena Díez Jorge. *Universidad de Granada, España*  
Marcello Fagiolo. *Centro Studi Cultura e Immagine di Roma, Italia*  
Martha Fernández. *Universidad Nacional Autónoma de México. México DF, México*  
Jaime García Bernal. *Universidad de Sevilla, España*  
María Pilar García Cuetos. *Universidad de Oviedo, España*  
Lena Saladina Iglesias Rouco. *Universidad de Burgos, España*  
Ilona Katzew. *Curator and Department Head of Latin American Art. Los Angeles County Museum of Art (LACMA). Los Ángeles, Estados Unidos*  
Mercedes Elizabeth Kuon Arce. *Antropóloga. Cusco, Perú*  
Luciano Migliaccio. *Universidade de São Paulo, Brasil*  
Victor Mínguez Cornelles. *Universitat Jaume I. Castellón, España*  
Macarena Moralejo. *Universidad de Granada, España*  
Ramón Mújica Pinilla. *Lima, Perú*  
Francisco Javier Pizarro. *Universidad de Extremadura. Cáceres, España*  
Ana Cielo Quiñones Aguilar. *Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. Colombia*  
Delfín Rodríguez. *Universidad Complutense de Madrid, España*  
Janeth Rodríguez Nóbrega. *Universidad Central de Venezuela. Caracas, Venezuela*  
Olaya Sanfuentes. *Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile*  
Pedro Flor. *Univ. Aberta / Instituto de História da Arte - NOVA/FCSH, Portugal*

Los textos de este libro han sido dictaminados por pares.

Con el apoyo económico de Grupo de Investigación "Quadratura" HUM. 647 (PAIDI)



Atribución – No Comercial – Sin Obra Derivada 4.0  
Internacional (CC BY-NC-ND 4.0)

  
EnredARS

  
Roma Tre-Press  
2020



# A la luz de Roma

**Santos y santidad  
en el barroco iberoamericano**  
Volumen III. Tierra de santidad

**Fernando Quiles García**  
**José Jaime García Bernal**  
**Paolo Broggio**  
**Marcello Fagiolo Dell'Arco**  
eds.



## Comité Evaluador

- Alexandrine Marie de la Taille Urrutia. *Universidad de Los Andes, Chile. Instituto de Historia.*
- Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva. *Universidade Federal de Rio de Janeiro*
- Arnold A. Witte. *Royal Netherlands Institute in Rome. Art History*
- Clara Bargellini Cioni. *UNAM. Instituto de Investigaciones Estéticas*
- David Atienza de Frutos. *Univerity of Guam. Anthropology Dptm.*
- David García Cueto. *Universidad de Granada. Dpto. de Historia del Arte*
- Domingo L. González Lopo. *Universidad de Santiago de Compostela. Dpto. de Historia Moderna*
- Eduardo Báez Macías. *UNAM. Instituto de Investigaciones Estéticas*
- Emilio Callado Estela. *Universidad CEU Cardenal Herrera. Escuela Internacional de Doctorado*
- Giovanna Saporì. *Università Roma Tre*
- Henar Pizarro Llorente. *Universidad Pontificia de Comillas. Facultad de Ciencias Humanas y Sociales*
- Jonatan Moncayo Ramírez. *Secretaría de Cultura de del Estado de Puebla*
- José A. Ortiz García. *Historiador del Arte*
- José Antonio Benito. *Universidad Católica Sedes Sapientiae. Academia Peruana de Historia Eclesiástica*
- José Leonardo Ruiz Sánchez. *Universidad de Sevilla. Dpto de Historia Contemporánea.*
- José Manuel Almansa. *Universidad de Jaén*
- José Ramón Barros Caneda. *Universidad de Cádiz. Dpto. de Historia Moderna, Contemporánea, Arte y América*
- Juan Antonio Sánchez López. *Universidad de Málaga. Dpto. de Historia del Arte*
- Juan Ruiz Jiménez. *Musicólogo*
- M<sup>a</sup>. Victoria Soto Caba. *Universidad Nacional de Educación a Distancia.*
- M<sup>a</sup> Dolores Teijeira Pablos. *Universidad de León.*
- Ernesto Rojas Ingunza. *Pontificia Universidad Católica del Perú. Dpto. de Teología.*
- Macarena Moralejo Ortega. *Universidad de Granada. Dpto. de Historia del Arte*
- María Guevara Sanginés. *Universidad de Guanajuato*
- Miguel Taín Guzmán. *Universidade de Santiago de Compostela. Dpto. de Historia del Arte.*
- Miguel Zugasti Zugasti. *Universidad de Navarra*
- Nelly Sigaut. *El Colegio de Michoacán*
- Rafael Jiménez Cataño. *Università della Santa Croce, Roma.*
- Reyes Escalera Pérez. *Universidad de Málaga. Dpto. de Historia del Arte*
- Roberto Javier López López. *Universidade de Santiago de Compostela. Dpto. de Historia*
- Santiago Casas Rabasa. *Universidad de Navarra. Instituto de Historia de la Iglesia.*
- Sergio Ramírez González. *Universidad de Málaga. Dpto. de Historia del Arte*
- Sílvia Canalda i Llobet. *Universitat de Barcelona*
- Verónica Zaragoza Gómez. *UNED. Dpto. Literatura Española*
- Mons. Vittorio Gepponi. *Tribunale Ecclesiastico d'appello di Roma. Vicario Giudiziale*
- Xavier Baró i Queralt. *Universitat Internacional de Catalunya. Facultat d'Humanitats*
- José Luis Beltrán. *Universitat Autònoma de Barcelona*
- Andrés Eichman. *Universidad Mayor de San Andrés. La Paz. Bolivia*
- Manfredi Merluzzi. *Università Roma Tre*
- Jessica Ramírez Méndez. *Instituto Nacional de Antropología e Historia. Coordinación Nacional de Monumentos Históricos.*
- Carolina Coelho Fortes. *Unviersidade Federal Fluminense.*
- Magno Mello. *Universidade Federal de Minas Gerais*
- Vicent Zuriaga Senet. *Universidad Católica de Valencia*
- Francisco Juan Martínez Rojas. *Deán-Presidente del Cabildo Catedral y Vicario General de la Diócesis de Jaén*
- Silvia Canalda Llobet. *Universitat de Barcelona. Dpt. d'Història de l'Art.*
- Sergi Doménech. *Universitat de Valencia*
- Sara Caredda. *Universitat de Barcelona. Dpt. d'Història de l'Art.*

# Índice

Presentación <b>Fernando Quiles</b>	10
Da Roma all'Ibero-America: il secolo della Santità nel panorama dei nuovi studi sul Barocco <b>Marcello Fagiolo</b>	12
La santidad politizada. La utilización de un santoral insólito en la construcción de las identidades del clero regular novohispano en el siglo XVIII <b>Antonio Rubial García</b>	17
Políticas y modelos de santidad en la Época Moderna. El caso de Toribio de Mogrovejo <b>René Millar Carvacho</b>	43
Forjar santos en el Perú del siglo XVII. Representación política, agencia criolla y cultura letrada virreinal <b>Carlos M. Gálvez Peña</b>	67
Fray Agustín de la Madre de Dios y su imagen de santidad del carmelita descalzo en el siglo XVII. Una aproximación histórica <b>Gonzalo Tlaxcaxani Segura</b>	87
La fama de santidad del médico novohispano Pedro López (1527-1597) <b>Luis Martínez Ferrer</b>	101
Mosaico iconográfico de San Benito de Palermo en la Nueva España <b>Marlene M. Chaput Manni</b>	109

Death on the Cross; the Beatification of the Twenty-Six Martyrs of Nagasaki (1627) and the Iconography of the Crucifixion <b>Hitomi Omata Rappo</b>	129
De mártires jesuitas y héroes chamorros en los márgenes del imperio hispánico: las islas Marianas (1668-1700) <b>Alexandre Coello de la Rosa</b>	151
La ardua canonización de los mártires de Nagasaki <b>Alejandro Cañeque</b>	171
La codificación de la imagen de Junípero Serra. Herramientas visuales para una campaña de santidad <b>Juan Chiva Beltrán</b>	199
Rasgos de perfección oratoriana. Los santos de la Congregación de San Felipe Neri <b>Erika González León</b>	217
“Un mártir de nuestra tierra mexicana:” la vida y beatificación del primer beato americano, San Felipe de Jesús <b>Cornelius Conover</b>	237
Las estampas de santos franciscanos en el Virreinato de Nueva España, durante el siglo XVIII <b>Juan Isaac Calvo Portela</b>	249
Imágenes del beato Toribio de Mogrovejo. Otra perspectiva <b>M<sup>a</sup> Nieves Rupérez Almajano</b>	269
Los santos coronados y la “Cofradía de Nuestra Señora de los Gozos y Santos Arquitectos” de la ciudad de México en el siglo XVIII <b>Martha Fernández</b>	291



<p>“Carne jugosa y olores ricos del cielo”. Las inspecciones al cuerpo incorrupto de fray Sebastián de Aparicio en el inicio y desarrollo de su causa de beatificación (1600-1770) <b>Montserrat A. Báez Hernández</b></p>	309
<p>Florido jardín emblemático para una beata Rosa, en el 350 aniversario de su beatificación <b>Silvia Cazalla Canto / José Javier Azanza López</b></p>	325
<p>¿La santidad de Rosa de Santa María como modelo del vasallo hispano? Lima y México, 1668-1737 <b>Ybeth Arias Cuba</b></p>	341
<p>Il Culto di Santa Rosa da Lima nei dipinti tra Sei e Settecento nell'Italia meridionale <b>Isabella di Liddo</b></p>	367
<p>Celebraciones y devociones por las canonizaciones de los santos mercedarios en el obispado de Michoacán, 1624-1637 <b>Yolanda Guzmán Guzmán</b></p>	383
<p>La promoción del culto a san José en Nueva España (siglos XVII y XVIII) <b>Pierre Ragon</b></p>	399
<p>De Ávila a Roma, de Roma a Cuzco: la santidad concentrada en una pintura cuzqueña de Santa Teresa <b>Marta Penhos</b></p>	415
<p>Un proceso de santidad inconcluso en Chile. El corpus hagiográfico en torno al jesuita Ignacio García (siglo XVIII) <b>Alexandrine de La Taille-Trétinville</b></p>	431

# Sobre santos y santas en los virreinos hay mucho que contar

**Fernando Quiles**

**Universidad Pablo de Olavide, Sevilla**

Queda tanto por decir sobre la santidad en los virreinos que se me antoja este capítulo que se abre ahora apenas una gota de agua en un mar. Para otro momento quedará abordarlo en profundidad, con revisión de todo lo escrito hasta ahora y los vacíos que aún existen. Al fin y al cabo América fue el mejor crisol para la creación de nuevos modelos de santidad, nacidos en contextos tan diversos como complejos. La convivencia, a veces muy complicada, de las poblaciones originarias, con su propia cosmovisión, con los llegados del otro lado del mar, quienes impusieron sus sistemas de pensamiento y sobre todo su culto y su nuevo imaginario, se produjo y en cierto modo se debió a una serie de catalizadores, entre las que se encuentran nuevas figuras de santidad, nacidas y celebradas, en un proceso de acercamiento entre ambos mundos.

Ahora que pensamos en el siguiente Simposio, esta vez centrado en la santidad americana, tenemos claro que esta pródiga tierra de historias maravillosas, hemos considerado oportuno hablar de crisol. Porque es el lugar que le cupo en suerte a estas tierras: poner las condiciones para que en ellas surgieran nuevas figuras santas y de un magma rico brotado del costado de una sociedad tan compleja como viva.

Rosa de Santa María se ha presentado como el primer fruto de este crisol. De origen hispano, murió en olor de multitudes. Al convento limeño donde se produjo el fallecimiento y tránsito a los altares, acudieron multitudes a rendirle culto incluso antes de ser oficialmente santa. Un proceso que tardó apenas medio siglo, al concaernarse poderes públicos, sociedad e intereses de todo tipo. Los dominicos vieron claro el beneficio que para sus menesteres en América les brin-

daba esta nueva santa. La Corona española, igualmente consideró los beneficios que le reportaría para el éxito de su empresa de dominio. Y ello sin contar con que la propia sociedad virreinal vio en ello una oportunidad para fortalecer sus lazos con la iglesia católica. Y en otro confín virreinal otro santo nació: Felipe de Jesús. Él de la mano de la Compañía y como testimonio de una nueva casta martirial que tuvo en los Mártires del Japón la muestra más clara y en la que tomaron parte varias órdenes religiosas.

Toribio de Mogrovejo, arzobispo de Lima e impulsor de las visitas pastorales, que había ejercido su tarea con el beneficio de la causa, fue también elevado a los altares. Y con él quedó santificada la iglesia secular, que no merecía menos que la regular, que iba a llenar sus conventos de nuevas imágenes santas, muchas de ellas creadas en tierras americanas.

En las páginas que siguen volveremos sobre algunos santos y santas muy conocidos, poniendo la atención en cuestiones procesuales o en la codificación de sus formas. Las escuelas artísticas que dieron forma a las nuevas figuras a través de sus obras, con sus gubias o pinceles, se desarrollaron tanto en la metrópoli como en los centros artísticos virreinales. Así se verá en los capítulos que siguen. Con los que no esperamos sorprender, pero sí constatar una vez más que el mundo americano fungió como auténtico laboratorio de experiencias también en este ámbito de la santidad.



# De mártires jesuitas y héroes chamorros en los márgenes del imperio hispánico: las islas Marianas (1668-1700)

Of Jesuit martyrs and Chamorro heroes at the margins of the Hispanic empire: the Mariana Islands (1668-1700)

Alexandre Coello de la Rosa

Universitat Pompeu Fabra (UPF, Barcelona) - ICREA Academia  
<https://orcid.org/0000-0001-5079-6180> / alex.coello@upf.edu

## Resumen

Este artículo analiza una interesante paradoja. A pesar de los numerosos mártires jesuitas que murieron en las islas Marianas, su culto no se ha popularizado entre los chamorros de *Guåhån* (o Guam) porque no existe demanda de lo santo. Sus héroes son otros: en particular, la figura del *maga'låhi* Hurao, líder de la resistencia chamorra en 1672, convertido en un icono del nacionalismo chamorro del siglo XXI.

**Palabras clave:** Jesuitas, santos, héroes, islas Marianas, nacionalismo chamorro.

## Abstract

*This article tackles an interesting paradox. Despite the many Jesuit martyrs who died in the Marianas, their cult is not popular among the chamorros in Guåhån (or Guam) because currently there is no demand for the holy. Their heroes are other ones: in particular, the maga'låhi Hurao, leader of the Chamorro resistance in 1672, who has become an icon of 21<sup>st</sup> century Chamorro nationalism.*

**Keywords:** Jesuits, saints, heroes, Mariana Islands, Chamorro nationalism

## Introducción

Este artículo analiza una interesante paradoja. Tras la llegada de la Compañía de Jesús a las islas Marianas (1668) se elaboraron hagiografías sobre los padres jesuitas (principalmente Diego Luis de San Vitores, Luis de Medina y Sebastián de Monroy) y sus auxiliares que murieron heroicamente en olor de santidad. Asimismo se recuperaron las reliquias de otros padres, como Manuel de Solórzano y Augustin Strobach, que murieron en martirio durante las guerras chamorras de 1684. Dichas reliquias fueron enviadas a Europa por medio de los procuradores jesuitas, encargados de promover su beatificación. De todos ellos, tan solo el padre fundador, Diego Luis de San Vitores y su asistente filipino, Pedro de Calungsod, fueron elevados a los altares. En la década de 1980, el arzobispo de Agaña, Felixberto Camacho Flores (1971-85), junto con algunos jesuitas de la isla de *Guåhån* (o Guam), como Franz Hezel, trataron de fomentar su culto.<sup>1</sup> Posteriormente, otras secciones del catolicismo más conservador, como los neocatecumenales, han reivindicado su memoria. Con todo, los actuales chamorros no creen en la santidad de los mártires jesuitas y por este motivo la mayoría de ellos no han sido canonizados. En Guam no existe una demanda de lo santo y los chamorros no reclaman la santidad de los jesuitas porque sus héroes son otros: en particular, la figura del *maga'låhi* Hurao, líder de la resistencia chamorra en 1672, convertido en un icono del nacionalismo chamorro del siglo XXI.

## De la isla de Guam y de las islas Marianas

La isla de 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 (Figura 1). Mientras que la mayor parte de estas islas son pequeñas e históricamente 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>

---

1. HEZEL, F. X., SJ, *Hinanao I Hinengge: Beatu Diego di Marianas/Journey of Faith. Education Committee for the Beatification of Blessed Diego of the Marianas*, Agaña: Guam Atlas Publication, 1985, pág. 5; DÍAZ, V. M., *Repositioning the Missionary: Rewriting the Histories of Colonialism, Native Catholicism, and Indigeneity in Guam*, Honolulu: University of Hawai'i Press, 2010, págs. 30-55.

2. MORALES, L. de y GOBIEN, Ch. L., SJ, *Historia de las islas Marianas*, Introducción y

A mediados del segundo milenio a.C.,<sup>3</sup> algunas de estas islas de la Micronesia fueron pobladas por grupos procedentes de las islas del sudeste asiático, probablemente de las Filipinas.<sup>4</sup> A partir de los siglos IX y X d.C., aproximadamente, se desarrolló el punto álgido de la cultura pre-contacto durante el llamado período Latte,<sup>5</sup> con la llegada de nuevos habitantes desde el oeste: los *chamorros*,<sup>6</sup> conocidos como *marianos* en

edición de Alexandre COELLO DE LA ROSA, Madrid, Polifemo, 2013.

3. CARSON, M. T., "Palaeohabitat of first settlement sites 1500–1000 B.C. in Guam, Mariana islands, western Pacific", *Journal of Archaeological Science*, 38:9, 2011, págs. 2207–2221;
- CARSON, "An overview of latte period archaeology", *Micronesica*, 42:1/2, 2012, págs. 1–79;
- CARSON, *First settlement of Remote Oceania: earliest sites in the Mariana Islands*. New York, Springer Briefs in Archaeology, 2014;
- CARSON, M. T., y KURASHINA, H., "Re-envisioning long-distance remote oceanic migration: early dates in the Mariana Islands", *World Archaeology*, 44:3, 2012, págs. 409–435.
4. HUNG, H.-C., CARSON, M. T., BELLWOOD, P., CAMPOS, F. Z., PIPER, P. J., DIZON, E., BOLUNIA, M. J. L. A., OXENHAM, M., y ZHANG, C., "The first settlement of Remote Oceania: the Philippines to the Marianas", *Antiquity*, 85:329, 2011, págs. 909–926;
- VILAR, M. G., CHAN, Ch. W., SANTOS, D. R., LYNCH, D., SPATHIS, R., GARRUTO, R. M., y KOJI LUM, J., "The origins and genetic distinctiveness of the Chamorros of the Mariana Islands: An mtDNA perspective", *American Journal of Human Biology*, 25:1, 2012, págs. 116–122.
5. DIXON, B., MANGIERI, T., MCDOWELL, E., PARASO, K., y RIETH, T., "Prehistoric Chamorro household activities and refuse disposal patterns on the Micronesian Island of Tinian, Commonwealth of the Northern Mariana Islands", *Micronesica*, 39:1, 2006, págs. 55–71;
- HUNTER-ANDERSON, R., "The Latte Period in Marianas prehistory: who is interpreting it, why and how?", en LISTON, J., CLARK, G. y ALEXANDER, D. (eds.), *Archaeology, Identity, and Community*, Canberra, Australian National University, 2011, págs. 17–29.
6. De acuerdo con la *Historia de las islas Marianas* (ca. 1700) de Luis de Morales y Charles Le Gobien, la sociedad chamorra se dividía en nobles (*matua*), semi-nobles o clase media (*atchaot*) y clase baja (*mangatchang* o *manachang*). Eran profundamente endogámicos y restringían severamente el contacto entre castas (MORALES, L. de y

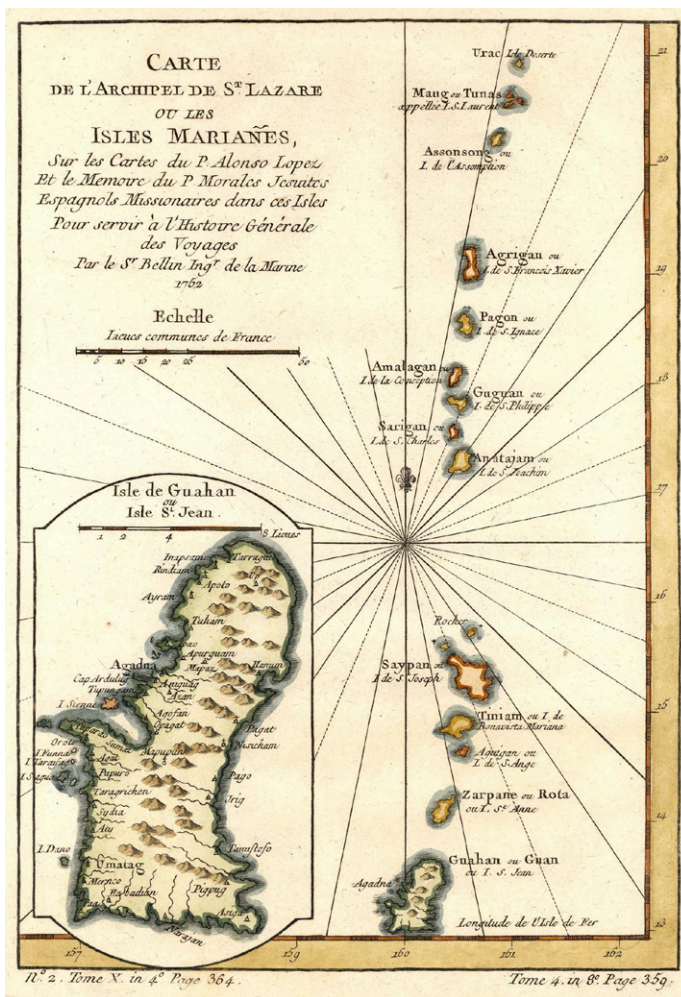


Figura 1. Archipiélago de las islas Marianas (Alonso López, SJ, 1672). Cortesía del Micronesian Area Research Center, MARC.



Figura 2. Restos arqueológicos *Latte* en la isla de Guam. Cortesía de Alexandre Coello de la Rosa

las crónicas y hagiografías jesuitas. La cultura chamorra se caracteriza por la presencia de construcciones megalíticas con pilares de gran tamaño sobre los que se levantaban edificios realizados con materiales perecederos (Figura 2).

Los asentamientos *latte* continuaron ocupados durante el periodo de contacto y los inicios de la colonización española, hasta que tras la llegada de los misioneros jesuitas en 1668, liderados por el padre Diego Luis de San Vitores (1627-1672), la población chamorra del archipiélago fue finalmente *reducida* en nuevos asentamientos en la isla de Guam bajo el control de las autoridades civiles y el cuidado espiritual de los religiosos de la Compañía de Jesús.<sup>7</sup> El primer contacto conocido de los chamorros con los europeos se produjo con la llegada de la expedición de Fernão de Magalhães (o Magallanes) en 1521, probablemente en la bahía de Umatac.<sup>8</sup> El marino portugués, que inicialmente había bautizado el archipiélago con el nombre de *Islas de las Velas Latinas*, más tarde las denominó *Islas de los Ladrones* debido a un incidente que solo puede catalogarse como de malentendido cultural. El cronista de la expedición, el italiano Antonio

---

LE GOBIEN, Ch., Op. Cit.).

7. HEZEL, F. X., SJ, y DRIVER, M. C., "From Conquest to Colonization: Spain in the Mariana Islands 1690-1740", *The Journal of Pacific History*, 23:2, 1988, págs. 137-155; COELLO DE LA ROSA, A., *Jesuits at the Margins. Missions and Missionaries in the Marianas*, London & New York: Routledge, 2016.

8. ROGERS, R. F., y BALLENDORF, D. A., "Magellan's Landfall in the Mariana Islands", *The Journal of Pacific History*, 24:2, 1989, págs. 193-208; ZAMORA, M. D., *Los indígenas de las islas Filipinas*, Madrid, Mapfre, 1992, págs. 283-284.



de Pigafetta (ca. 1491-1531), menciona en su famosa *Relazione del Primo Viaggio attorno al Mondo* (1524) 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».<sup>9</sup> 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<sup>10</sup> entre dos partes que acaban de conocerse. El resultado, no obstante, fue un total desastre, pues provocó una respuesta violenta por parte de los españoles, dado que «el capitán, irritado, saltó a tierra con cuarenta hombres armados, quemó cuarenta o cincuenta casas, así como muchas de sus canoas, y les mató siete hombres».<sup>11</sup>

Este inicial desencuentro marcaría desde entonces un lógico recelo en los nativos hacia los europeos. Cuando apenas un año más tarde la nao Trinidad volvió a recalar en las islas Marianas,<sup>12</sup> el violento episodio no se había olvidado, por lo que no resulta extraño que los nativos capturaran y mataran a dos de los tres marineros que habían desertado,<sup>13</sup> sobreviviendo solamente uno, Gonzalo de Vigo, quien fue

9. PIGAFETTA, A. de, *Primer viaje en torno al globo*, Madrid, Espasa Calpe, 1922, pág. 74.

10. El *inafa maolek* (mejorar las cosas) es un valor central en la cultura chamorra que se basa en la interdependencia y la cooperación entre dos o más personas. Formando parte se encuentra el *chenchule'*, o la donación de presentes, comida y posesiones para cubrir las necesidades del *otro*, como una forma de ayuda mutua que implica obligaciones sociales. Eso debieron de pensar los chamorros al ver a aquellos necesitados visitantes. Sin embargo, en el *chenchule'* se espera una actitud semejante, recíproca y proporcionada a lo dado. No fue el caso (LEDESMA, A. de, SJ, *Noticia de los Progresos de Nuestra Santa Fe, en las Islas Marianas, Llamadas Antes de los Ladrones, y del Fruto que Han Hecho en Ellas el Padre Diego Luis de Sanvitores, y sus Compañeros, de la Compañía de Jesús, desde 15. de Mayo de 1669 hasta 28. de Abril de 1670. Sacada de las Cartas, que Ha Escrito el Padre Diego Luis de Sanvitores, y Sus Compañeros*, Biblioteca del Hospital Real, Caja IMP-2-070 (31) Col. Montenegro 1670, ff. 4r-4v). Véase también THOMPSON, L., *The Native Culture of the Marianas Islands*, Honolulu, Bernice P. Bishop Museum Bulletin 185, 1945, págs. 16-18; THOMPSON, *Guam and its People*. Westport, CT., Greenwood Press Publishers, [1947] 1969, págs. 262-265.

11. PIGAFETTA, A. de, Op. Cit., pág. 75.

12. La nao Trinidad no pudo acompañar a la nao Victoria en el viaje de regreso a España debido al mal estado en el que se encontraba, e intentó volver a América atravesando nuevamente el Pacífico, pero el mal tiempo la obligó a tocar tierra de nuevo en las islas de los Ladrones (14/9/1526).

13. Probablemente a causa de las grandes penalidades que habían sufrido durante tan larga travesía (PIGAFETTA, Op. Cit., pág. 69).

recogido en 1526 en la isla de Rota por la flota de García Jofre de Loaysa, sirviendo como intérprete en esta expedición.<sup>14</sup>

Durante las siguientes décadas, el archipiélago vivió en un relativo aislamiento, solo alterado por la arribada —voluntaria o a causa de las tempestades— de embarcaciones procedentes, como en época prehispanica, de otras islas de la Micronesia, Japón, China o Filipinas,<sup>15</sup> así como de otras expediciones españolas que seguían buscando una ruta permanente a las Molucas, como la ya citada de García Jofre de Loaysa y Juan Sebastián Elcano (14/9/1526); la de Álvaro de Saavedra (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.

Desde ese momento y hasta el último tercio del siglo XVII, la llegada de barcos europeos a las Marianas fue continua aunque esporádica y de estancias cortas. La mayoría de estas llegadas se debían al establecimiento de la ruta del galeón de Manila —también conocida como la Nao de la China— a partir del descubrimiento del *tornaviaje* de las Filipinas a la Nueva España realizada por Andrés de Urdaneta (1498-1568) en 1565. Asegurar el viaje de vuelta permitió cerrar un circuito comercial que unió la vertiente americana y asiática del Pacífico durante 250 años, hasta que fue finalmente suprimido en 1815 tras la independencia de México. Una paradoja, como bien ha señalado Sánchez Pons, puesto que el recorrido transpacífico del galeón llegó a ser una ruta de la seda y no de las especias, o lo que es lo mismo, su actividad comercial se reorientó hacia la China en lugar del interés inicial de los primeros exploradores por el control de la canela y el clavo de las Molucas.<sup>16</sup>

En los dos siglos y medio que oficialmente estuvo abierto este circuito comercial, las islas Marianas —y más concretamente, la isla de

---

14. FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, M., *Colección de los viajes y descubrimientos, que hicieron por mar los españoles...* Tomo V. Expediciones al Maluco: Viajes de Loaysa y de Saavedra, Madrid, Imp. Nacional, 1837, pág. 49; RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, A. R., *Españoles en la mar y en ultramar*, Madrid, Sekotia, 2016, pág. 113.

15. FARRELL, D., *History of the Mariana Islands to Partition*, Saipan, CNMI Public School System, 2011.

16. SÁNCHEZ PONS, J.-N., “Clavados con el clavo”. Debates españoles sobre el comercio de las especias asiáticas en los siglos XVI y XVII”, en BERNABÉU y ALBERT, S. y MARTÍNEZ SHAW, C., eds., *Un océano de seda y plata: el universo económico del Galeón de Manila*, Sevilla, CSIC, 2013, págs. 107-132.

Guam— sirvieron de escala obligada para el abastecimiento de agua y víveres y realizar las reparaciones del galeón durante su viaje desde la Nueva España a las Filipinas, convirtiéndose en un lugar de contacto en los márgenes del imperio español. Igualmente, la conexión entre esta ruta del Pacífico occidental con la Carrera de Indias en el Atlántico enlazó el comercio a nivel global, favoreciendo el intercambio de productos, personas e ideas como nunca antes se había visto, consolidando así el primer orden verdaderamente globalizado de la historia europea que la circunnavegación de Magallanes y Elcano había iniciado apenas unas décadas antes.<sup>17</sup>

Asimismo, además de las ocasiones en las que el galeón de Manila recalaba en Guam, también las islas fueron visitadas por algunas expediciones extranjeras —piratas para los españoles— que pretendían disputar el monopolio comercial en lo que el historiador O. H. K. Spate (2006) definió como «el lago español»,<sup>18</sup> y hacerse con las fabulosas riquezas que transportaba el galeón, destacando las de Thomas Cavendish (1588), Olivier van Noort (1600), Joris van Spilbergen (1616) y Jacques L'Hermite (1625).

Por su parte, otros visitantes llegaron a las islas de forma accidental, a consecuencia de los desafortunados naufragios que se produjeron en sus aguas, como el del galeón *Santa Margarita*, perdido en Rota en 1601, o el del patache *Nuestra Señora de la Concepción*, que naufragó en 1638 en la costa occidental de Saipán, y cuyos naufragos ayudarían en el establecimiento de los jesuitas a su llegada a Guam treinta años más tarde.<sup>19</sup>

En 1596, Felipe II dio permiso al gobernador y capitán general de las Filipinas, don Francisco Tello de Guzmán (ca. 1555-1603), para enviar soldados y misioneros a las islas. Sin embargo, a pesar de la presencia esporádica de los franciscanos fray Antonio de los Ángeles

---

17. ABEJEZ, L. J. y TRESSERRAS, J., “El patrimonio cultural de origen español en las rutas e itinerarios culturales de la región circum-pacífica. Una apuesta de futuro”, en SORROCHE, M. Á. y ÁGUILA, G. (eds.), *Las riberas del Pacífico: Lengua e Identidad Cultural Hispanas*. Vol. 8, Bern, Peter Lang AG, 2017, págs. 171-197.

18. SPATE, O. H. K., *El lago español. El Pacífico desde Magallanes*, Vol. 1. Mallorca, Casa Asia, 2006.

19. Algunos de los supervivientes regresaron a Manila en un pequeño bote, y uno de ellos sirvió como intérprete al padre San Vitores. Otros no fueron rescatados, y también le sirvieron a su llegada a las islas (GARCÍA, F., SJ, *Vida y martirio de el venerable padre Diego Luis de Sanvitores de la Compañía de Jesús, primer apóstol de las islas Marianas [...]*, Madrid, Imprenta de Juan García Infanzón, 1683, págs. 192, 251, 291 y 455).

(1596) y fray Juan Pobre de Zamora (1602), la conquista y colonización efectiva de las Marianas no comenzaría hasta 1668, cuando el período de conquista hispánica había ya concluido.<sup>20</sup> Tras la llegada de un reducido grupo de operarios (luego soldados) y jesuitas dirigido por el padre Diego Luis de San Vitores, el 2 de febrero de 1669 se fundó la primera misión jesuita en la isla de Guam, la de *Hagåtña* (o San Ignacio de Agaña), la actual capital, iniciándose así el período colonial español. La presencia de los jesuitas justificó, asimismo, el cambio definitivo de las islas, que pasaron a denominarse *Marianas* en honor de la reina regente doña Mariana de Austria (1634-96), viuda de Felipe IV (1621-65) y madre del futuro rey Carlos II (1661-1700), que autorizó y financió con 21.000 pesos el establecimiento de la misión de San Vitores en Guam.<sup>21</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 de ultramar del Reino de España durante más de dos siglos, hasta 1898.

La soberanía de España sobre las islas Marianas finalizó cuando el capitán Henry Glass, al frente de la Armada de los Estados Unidos, se apoderó de la isla durante la denominada *Guerra Hispano-Estadounidense* o *Guerra de Cuba*. Tras la derrota, por el Tratado de París (10/6/1898) de ese mismo año España cedió la isla de Guam a los Estados Unidos, y un año más tarde vendió el resto del archipiélago, las islas Carolinas y Palaos, a Alemania.<sup>22</sup>

## La sociedad chamorra y su relación con los españoles

Desde la llegada de Magallanes hasta el comienzo de la colonización de las islas en 1668 se produjeron una miríada de breves encuentros entre los chamorros y los europeos, caracterizados por situarse a medio camino entre la curiosidad, la confusión y la violencia, y en donde los intercambios dependían de los intereses de unos u otros en momentos puntuales. En la práctica, esta situación significó el establecimiento de un espacio de contacto periférico situado en las fronteras del imperio español, en donde las relaciones entre unos y otros se fundamentaban

---

20. STRASSER, Ulrike, "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, pág. 212.

21. COELLO DE LA ROSA, A., Op. Cit.

22. ZAMORA, Op. Cit., pág. 290.

en un comercio de trueque en el que los nativos intercambiaban agua y alimentos por utensilios y otros elementos de hierro —sobre todo clavos— que traían los europeos y que eran particularmente apreciados y solicitados por los isleños.<sup>23</sup> Son muchos los relatos que narran el carácter de esos encuentros y la forma en que se produjeron, siendo especialmente sorprendente para los europeos la forma en que los nativos se acercaban a toda velocidad en pequeñas embarcaciones «que parece que tienen hecho pacto con las aguas y vientos»,<sup>24</sup> y que llegaban incluso a salir hasta alta mar para interceptar el paso de las naves y llevar a cabo aquellas transacciones. Así lo describía el padre agustino Juan de Medina en 1630:

“Pasan las naos que, van á Filipinas por entre estas islas, unas veces por más ó menos altura; y es tanto el número que salen de embarcaciones, que cercan las naos procurando rescatar hierro (que es lo que ellos más estiman) por agua y fruta que de sus islas traen [...]”<sup>25</sup>

Esta «cultura del contacto cultural», en palabras de Frank Quimby,<sup>26</sup> supuso en la práctica el establecimiento de unas relaciones que, aunque esporádicas, permitieron crear el sustrato sobre el que se construiría la dominación española de las islas a finales del siglo XVII, y explica en gran medida por qué esta se dio de la manera en que lo hizo.

Durante todo el periodo colonial, los chamorros y los españoles, mayoritariamente filipinos y novohispanos, mantuvieron una relación compleja, con momentos de conflicto, como las llamadas *guerras hispano-chamorro* (1671-1695),<sup>27</sup> y otros de colaboración. En todo este tiempo, el papel de los misioneros fue indispensable para imponer y

23. QUIMBY, F., “The Hierro Commerce: Culture Contact, Appropriation and Colonial Entanglement in the Marianas, 1521-1668”, *The Journal of Pacific History*, 46:1, 2011, págs. 1-26.

24. MEDINA, Fr. J. de, *Historia de los sucesos de la orden de N. Gran P. S. Agustin de estas islas Filipinas [...]*. Biblioteca Histórica Filipina Vol. IV. Manila, Tip.- Litogr. de Chofré y Comp., 1893 [1630], pág. 22.

25. MEDINA, Op. Cit., pág. 22.

26. QUIMBY, Op. Cit., pág. 1.

27. HEZEL y DRIVER, Op. Cit.; HEZEL, F. X., “The Early Spanish Period in the Marianas, 1668- 1669”, *History of the Marianas Islands. 2nd Marianas History Conference, One Archipelago, Many Stories: Integrating Our Narratives. Vol. 3, Guam, Guam-pedia Foundation, 2013*, págs. 127-136; HEZEL, F. X., *When Cultures Clash. Revisiting the ‘Spanish-Chamorro Wars’*, Saipan, Commonwealth of the Northern Mariana Islands (CNMI), 2015; ATIENZA DE FRUTOS, D., “Priests, Mayors and Indigenous Offices: Indigenous Agency and Adaptive Resistance In the Mariana Islands (1681-1758)”, *Pacific Asia Inquiry*, 5:1, 2014, págs. 31-48.

mantener el orden colonial,<sup>28</sup> primero los jesuitas, hasta su expulsión en 1767, y más tarde los agustinos recoletos, quienes les sustituyeron en 1769.<sup>29</sup> Posteriormente, en 1899, los recoletos serían a su vez reemplazados por los franciscanos capuchinos catalanes.<sup>30</sup>

Es indudable que la continua llegada de barcos europeos, en un primer momento, y de los religiosos, en 1668, que iniciaron la colonización de las islas, provocó profundos cambios, algunos irreversibles, en la sociedad chamorra,<sup>31</sup> y que las tensiones entre unos y otros se mantuvieron, con mayor o menor intensidad, a lo largo del tiempo. Su presencia llegó incluso a provocar conflictos entre los propios nativos, ya fuera por tener un diferente acceso a los intercambios y una relación desigual con los foráneos, que se manifestaba a nivel material, de poder y de estatus entre los diferentes clanes,<sup>32</sup> o por dirimir sus propias disputas internas, algunas de las cuales se debían, precisamente, a discrepancias sobre la actitud a adoptar ante aquellos desconocidos.

Los jesuitas, además, introdujeron un factor nuevo que cambió drásticamente la relación entre todos los actores: la evangelización de los chamorros. Esta nueva realidad provocó una polarización en la sociedad chamorra<sup>33</sup> que se materializó en diferentes actitudes con respecto a aceptar o rechazar la doctrina cristiana, dando lugar a conflictos entre los nativos y los religiosos, y entre clanes y comunidades, que cristalizaron en las *guerras Hispano-Chamorras*. Es por ello que en este periodo de mayor conflicto no solamente se enfrentaron los guerreros chamorros con los españoles, sino que también se produjeron actos de violencia en y entre las comunidades nativas, dentro de las cuales habían existido rivalidades latentes entre individuos y entre clanes, por lo que algunos investigadores han llegado a calificar

---

28. LÉVESQUE, R., *History of Micronesia: Religious conquest, 1638-1670*, Quebec, Éditions Lévesque 1995; COELLO DE LA ROSA, Op. Cit.; ATIENZA, Op. Cit.

29. A principios del siglo XIX los recoletos vieron menguar notablemente sus operarios, llegando a tener serias dificultades para mantener la misión en las Marianas. En 1820 habían abandonado o cedido el 40% de todos los ministerios que administraban en 1776. Véase AGUILERA FERNÁNDEZ, M<sup>a</sup>, *La reimplantación de la Compañía de Jesús en Filipinas: de la restauración a la Revolución filipina (1815-1898)*, Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 2018, págs. 175-176.

30. SERRA DE MANRESA, V., “Joaquim M. de Llaveneres i les missions caputxines a les illes Filipines, Carolines i Guam (anys 1886-1915)”, *ASTar*, 80, 2007, págs. 157-204.

31. OWEN, A., “Culture Change Dynamics in the Mariana Islands”, *Pacific Asia Inquiry*, 2:1, 2011, págs. 161-194.

32. DIXON et al, Op. Cit., pág. 293; QUIMBY, Op. Cit., 2 y ss.

33. HEZEL, 2015, Op. Cit.

los enfrentamientos armados en estos años de verdadera guerra civil.<sup>34</sup> Otros investigadores las han relativizado al entender que más que guerras fueron un conjunto de «brotes intermitentes de violencia» debido a las escasas bajas que en ellas se produjeron.<sup>35</sup>

No obstante, el conocimiento de estos hechos perduró en el tiempo, así como del trágico desenlace que tuvieron algunos de sus protagonistas, como el martirio del propio padre San Vitores, impulsor de la evangelización de las Marianas (Figura 3). El marino francés Jules Sébastien César Dumont d'Urville (1790-1842), quien visitó la isla de Guam en dos ocasiones, en 1828 y 1839, menciona que

“Malgré la résistance des chefs qui repoussaient une religion basée sur l'égalité des classes, Sanvitores accomplit des conversions nombreuses, et, avant toutes les autres, celle du chef Kipoha [...]. Un séminaire fut fondé à Agagna: 20,000 insulaires furent baptisés la première année. Quand les prédications eurent fructifié à Gouaham, on songea aux autres îles. [...] La guerre étant survenue, on lutta tout en colonisant et en convertissant. [...] La victoire des Espagnols amena une trêve, tantôt gardée, tantôt rompue jusqu'au moment d'une triste catastrophe. Sanvitores périt assassiné sous les coups d'un indigène nommé Matapang, dont il venait de baptiser la fille, et comme si la mort ne suffisait pas à sa haine, le meurtrier chargea son corps dans une pirogue et alla le submerger en pleine mer”<sup>36</sup>

Debido a estos enfrentamientos, y sobre todo por las enfermedades introducidas por los españoles, una parte importante de la población chamorra fue diezmada,<sup>37</sup> especialmente en las islas del nor-



Figura 3. «V. P. Diego Luigi de Sanvitores ucciso da Barbari per Christo a 2 d'Aprile 1672» (Francisco García, SJ, *Istoria della conversione alla nostra santa fede dell'isole Mariane dette prima de'Ladroni...* traducción de Ambrosio Ortiz SJ (Nápoles, 1686)

34. DIXON, B., JALANDONI, A., y CRAFT, C., “The Archaeological Remains of Early Modern Spanish Colonialism on Guam and their Implications”, en BERROCAL, M. C. y TSANG, C. (eds.), *Historical Archaeology of Early Modern Colonialism in Asia-Pacific: Volume I, The Southwest Pacific and Oceanian Regions*, Gainesville, University Press of Florida, 2017, pág. 197.

35. HEZEL, 2015, Op. Cit., 2

36. DUMONT D'URVILLE, Jules-Sébastien-César, *Voyage pittoresque autour du monde* [...]. T. II, Paris, Tenré et Dupuy, 1835, págs. 488-489.

37. HEZEL, F. X., “From Conversion to Conquest: The Early Spanish Mission in the Marianas”, *Journal of Pacific History*, 17:3, 1982, págs. 115-137; HEZEL, F. X., 2015,



Figura 4. «Île Guam. Travaux d'agriculture». Arago, Freycinet y Pellion (1825)

te, en donde se dieron un buen número de las revueltas, por lo que sus habitantes fueron trasladados a la isla de Guam. A principios del siglo XVIII, los chamorros habían sido totalmente reducidos y confinados en Guam, Rota y Saipán,<sup>38</sup> quedando despobladas la mayoría de las islas del norte, que serían repobladas por nativos procedentes de las islas Carolinas a principios del siglo XIX.<sup>39</sup>

El periodo comprendido entre 1690 y mediados del siglo XVIII es crucial para entender el proceso colonizador español,<sup>40</sup> pues fue cuando realmente se estableció el orden colonial que perduró hasta el final de la presencia hispana en el Pacífico (1898). Durante este tiempo, se produjo el mayor impacto de la influencia europea en la vida cotidiana de los chamorros y en el conjunto de su sociedad. Ello se observa en la progresiva introducción de alimentos, técnicas, costumbres, etc. que llevaron a las islas los españoles, sobre todo desde Filipinas y la Nueva España.

La influencia hispana en la economía y el sistema productivo de las islas se aprecia, por ejemplo, en la introducción de nuevos cultivos como el maíz y el tabaco;<sup>41</sup> en el uso del metate y del comal para moler

Op. Cit.; HEZEL y DRIVER, Op. Cit.

38. HEZEL y DRIVER, Op. Cit.

39. DRIVER, M. G., y BRUNAL-PERRY, O., *Carolínians in the Marianas in the 1800s*, Saipan, Historic Preservation, CNMI and MARC, University of Guam Press, 1996.

40. HEZEL y DRIVER, Op. Cit., pág. 138.

41. El hábito de fumar se extendió profusamente en la sociedad colonial, incluidas las mujeres, hasta el punto de ser tan abusivo que llamó la atención de muchos de los viajeros extranjeros (FREYCINET, Louis de, *Voyage autour du monde: [...] pendant les années 1817, 1818, 1819 et 1820 [...] T. 2, Pt. 1*, Paris, Chez Pillet Ainé, 1829, pág. 321;



el maíz y asar las tortillas (titiyas siha), elementos procedentes de la herencia prehispánica novohispana; en el incremento de la demanda de productos, que cambió las técnicas agrícolas tradicionales al incorporar el arado y los animales de tiro;<sup>42</sup> en la introducción de animales domésticos y ganado (cerdos, vacas, mulas o caballos); en las nuevas industrias, como las destilerías; etc. Estos cambios pueden observarse en muchos de los grabados presentes en las obras de los viajeros y expedicionarios de los siglos XVII y XVIII (Figura 4).

### Los mártires jesuitas y sus reliquias

El catolicismo ha sido una de las mayores influencias que ha perdurado entre los chamorros. En 1668 una avanzadilla jesuita, liderada por el padre San Vitores, llegó a la isla de Guåhan, estableciendo su centro de operaciones en el pueblo de Hagåtña (o Agaña). Su objetivo inicial fue siempre evangelizar a los chamorros del archipiélago. El 29 de enero de 1670, el misionero jesuita Luis de Medina (1637-70) fue también martirizado en la isla de Saipán (islas Marianas) a los 33 años de edad, junto con Hipólito de la Cruz, natural de las islas Visayas, por un tal Poyo, a quien llamaban “el matador” (luego bautizado como Luis), y su cómplice, llamado Daon (luego bautizado como Vidal). El 24 de abril de 1670, a los tres meses de la muerte del padre Medina, el sargento mayor Juan de Santa Cruz Panday (1670-72), acompañado de nueve soldados, regresó a Saipan con el fin de rescatar “sus benditos huesos” y los del hermano Hipólito de la Cruz. No sólo los restos de los jesuitas martirizados, sino incluso las armas con las que fueron sacrificados pasaron a formar parte de lo sagrado. La producción y distribución de aquellas reliquias presuponía la incorporación de aquellas tierras al espacio y tiempo cristianos.<sup>43</sup>

Tras el asesinato del padre Medina, muchos de sus cofrades trataron de imitar (*emulatio*) su muerte. Según el evangelio de San Mateo (10, 32, 39), el martirio confería automáticamente la salvación a la víc-

---

DUMONT D'URVILLE, Op. Cit., pág. 483) que visitaron la isla de Guam a inicios del siglo XIX.

42. DIXON, B., SCHAEFER, R., y MCCURDY, T., “Traditional Chamorro Farming Innovations during the Spanish and Philippine Contact Period on Northern Guam”, *Philippine Quarterly of Culture & Society*, 38:4, 2010, págs. 291-321.

43. COELLO DE LA ROSA, A. y BARÓ I QUERALT, X. (eds.), *Luis de Medina, SJ, Protomártir de las islas Marianas (1637-1670)*, Madrid, Silex, 2014; COELLO DE LA ROSA, A., “Reliquias globales en el mundo jesuítico (siglos XVI-XVIII)”, *Hispania Sacra*, LXX, 2018, págs. 543-555.

tima.<sup>44</sup> Consecuentemente, los restos del mártir y sus pertenencias personales se convirtieron en objetos de gran valor simbólico para los fieles. Al recuperarlas, se esperaba que el “santo patrón” continuara intercediendo por los vivos desde la otra vida. Por este mismo motivo, el padre Manuel de Solórzano (1649-84), SJ, escribía una carta el 18 de octubre de 1675, desde México, informando del envío de unas reliquias de “tres invictos marianos” (los padres Diego Luis de San Vitores, Luis de Medina, Francisco Esquerra), “pidiendo a Dios la conversión de los marianos, japoneses y chinos”.<sup>45</sup>

El padre Solórzano llegó a Guam en junio de 1676 y en 1680 fue nombrado superior y vice-provincial de la misión. Durante su mandato se concentraron definitivamente los indios chamorros a pueblos, o reducciones, edificándose iglesias y casas parroquiales en cada pueblo. El 23 de julio de 1684 fue martirizado en la isla de Guam, según sus deseos, durante el levantamiento iniciado por el maga'låhi Yura. Según relata su cofrade, el padre Luis de Morales (1641-1716), “los conjurados de Apurguan, decididos a exterminar la religión (cristiana) y expulsar a los españoles, entraron furibundos en la casa de los misioneros de Agaña (...) se lanzaron sobre el padre Solórzano, le golpearon con los cuchillos, le cortaron un dedo y después la mano, y le hicieron (f. 320) cuatro o cinco heridas profundas en la cabeza (...) Le golpearon con tanta crueldad que le rompieron el cráneo”.<sup>46</sup> Fue enterrado en Hagaña y al igual que ocurrió con los padres Luis de Medina (1636-70) o Sebastián de Monroy (1649-76), el vice-provincial Gerardo Bouwens (1633-85), herido durante el levantamiento de Yura, decidió exhumar el cuerpo del nuevo San Sebastián. No se trataba simplemente de un cuerpo muerto, sino de una obra viva penetrada por la razón a través de la luz celestial. Huesos, uñas, carnes despegadas de sus almas pasaban a ser posesión de los fieles, quienes invocaban sus poderes taumatúrgicos para exorcizar demonios o protegerse de todos sus males.<sup>47</sup>

Las Cartas Anuas confirman que el padre Bowens tuvo la calavera del padre Solórzano en el escritorio de su cuarto, justo antes de

---

44. CYMBALISTA, R., “Relíquias sagradas e a construção do território cristão na idade moderna”, *Anais do Museu Paulista*, Vol. 14, 2006, pág. 32

45. Colección Privada, “Cartas de Solórzano”, f. 113v, en COELLO DE LA ROSA, A. y ATIENZA DE FRUTOS, D. (eds.), *Scars of Faith: Letters and Documents of the Mariana Islands' Jesuit Missionaries and Martyrs*, Chesnut Hill, MA, Institute of Jesuit Sources, en prensa, 2019.

46. MORALES, L. DE y LE GOBIEN, Ch., Op. Cit.

47. COELLO DE LA ROSA, A., 2016, Op. Cit., págs. 51-52.

enviarla en una urna o arqueta a modo de relicario de madera tachonada en bronce a sus familiares en España (Figura 5). La piedad jesuítica recomendaba su contemplación para excitar la imaginación de los fieles. Como el atributo que más directamente recordaba la muerte, la calavera se consideraba como un símbolo de piedad barroca, la imagen alusiva de la muerte.

Así, tras certificar su autenticidad, el provincial de la Compañía envió la reliquia a España a través de los procuradores que regularmente se trasladaban a las cortes de Madrid y Roma. Don Manuel López Casquete de Prado Solórzano, familiar directo de este mártir jesuita, conserva en la actualidad dicha reliquia, enviada tras su muerte a España y entregada directamente a su familia, junto con una serie de cartas ológrafas, las cuales se hallan en una urna de madera tachonada en bronce, que fue la misma que se utilizó para su envío. Según parece, dicha reliquia fue entregada a un tío del difunto, y de éste pasaron a su sobrino don Juan Casquete de Prado. Desde entonces, dichas reliquias han permanecido en poder de la familia, hasta que, de forma casual, llegaron a manos de don Manuel López Casquete de Prado (Figura 5).

En 1684, tras la muerte del padre Agustín (o Augustinus) Strobach en la isla de Tinián (1646-84), sus reliquias (parte del cráneo y algunas costillas) se enviaron a su ciudad natal, Jihlava (o Iglau, en alemán), en la región de Moravia (Bohemia, actual república checa), y más concretamente a la iglesia de San Ignacio, donde se conservan en la actualidad en un relicario de madera cerrado y sellado a principios del siglo XX (Figura 6).<sup>48</sup> En 1691, su cofrade, el padre Emmanuel de Boye



Figura 5. “Relicario –y reliquias– del padre Manuel de Solórzano, SJ. Cortesía de Don Manuel López Casquete de Prado”

48. FOCHLER, P., “Las islas Marianas y el padre Agustín Strobach, SJ”, en BINKOVÁ, S.,



Figura 6. «Relicario del padre A. Strobach (Iglesia de St. Ignacio en Jihlava, República Checoslovaca). Cortesía de Pavel Zavadil»

(1639-1700), publicó una *Vita* del padre Agustín Strobach para promover su beatificación, que como todas las demás, no tuvo éxito.<sup>49</sup>

### El maga'láhi Hurao y la reivindicación del héroe chamorro

La fama de Hurao se remonta a 1670, cuando este líder o maga'láhi de Hagãtña pronunció un elocuente discurso frente a dos mil guerreros en el que evidenció sus recelos ante la superioridad de la cultura europea, al tiempo que defendía las maneras y costumbres ancestrales de su pueblo. Así, exclamó que:

“Mejor hubiera sido”, les decía [Hurao], “que estos europeos se hubiesen quedado en su tierra. Ninguna necesidad teníamos de ellos para ser felices. Contentos con lo que el país nos proporcionaba vivíamos sin desear otra cosa mejor. Todo lo que nos han enseñado sólo ha servido para aumentar nuestras necesidades y excitar nuestra ambición. A ellos les parece mal

KŘÍŽOVÁ, M. et al. (eds.), *Ir más allá... Fuentes bohemicas para el estudio comparativo de la expansión colonial española en la temprana Edad Moderna*, Praha, Universidad Carolina de Praga & Editorial Karolinum, 2016, págs. 195-213.

49. BOYE, E. de, SJ, *Vita et obitus Venerabilis Patris Augustini Strobach è Societati Iesu ex Provincia Bohemiae pro Insulis Marianis electi Missionarii, et à Rebellibus Sanctae Fidei in iisdem insulis barbarè trucidati Anno 1684. Mense Augusto*, Olomucii, Kylian, 1691.

que vayamos desnudos, y si el vestido fuera necesario ya la misma naturaleza nos lo hubiera dado. Para qué cargarnos de ropa, que es una cosa superflua y nos impide el libre uso de brazos y piernas, so pretexto de qué nos habemos de cubrir de con ella? Nos tienen como gente grosera y nos miran como salvajes. ¿Hemos de creerles? ¿No vemos (folio 80) que con el pretexto de instruirnos y civilizarnos lo que hacen es corrompernos? ¿[que] nos han hecho perder nuestra primera sencillez en que vivíamos quitándonos en fin, nuestra libertad que nos es más cara que la misma vida? Quieren persuadirnos que nos harán dichosos, y muchos de entre nosotros son bastante ciegos para creerles; pero eso no sucedería si considerásemos que todas nuestras miserias y enfermedades han aparecido con la llegada de esos extranjeros que han venido para desgracia nuestra a turbar nuestro reposo. ¿Antes de su llegada a estas islas conocíamos por ventura todos esos insectos que tan cruelmente nos persiguen? ¿Conocíamos los ratones, las moscas, mosquitos y todos esos otros animalitos que sólo sirven para atormentarnos? He ahí los regalos que nos han traído con esas casas flotantes en que navegan. ¿Sabíamos antes de conocerlos lo que eran reumas o resfriados? Si teníamos alguna enfermedad, teníamos igualmente medios con que curarlas, pero ellos nos han pegado sus males sin enseñarles los remedios. Para obtener el hierro y algunas otras bagatelas que nos han traído, las cuales sólo tienen precio por la estima que hacemos de ellas, ¿para esto era necesario que nos viéramos rodeados de tantas calamidades?”

En el discurso anterior, Morales/Le Gobien presentaban a Hurao como el líder de una cultura desheredada, exclamando sin ambages que

“Nos echan en cara nuestra pobreza, nuestra ignorancia, y nuestra falta de habilidad, pero si somos tan pobres como ellos dicen, ¿qué vienen a buscar entre nosotros? Creedme, si no nos necesitasen no se expondrían como hacen a tantos peligros ni procurarían tanto establecerse entre nosotros. A que viene su pretensión de que nos sujetásemos a sus leyes y costumbres, dejándonos perder nuestra libertad, don precioso que nuestros padres nos legaron? En una palabra, ¿por qué hacernos desgraciados por la esperanza quimérica de un bien de que no podremos gozar sino después de muertos?

(folio 81) Ellos tienen nuestras historias por fábulas y ficciones. ¿No tenemos nosotros el mismo derecho de decir otro tanto de lo que ellos nos enseñan y nos proponen como verdades incontrastables? Abusan de nuestra sencillez y buena fe. Todas sus artes se dirigen a engañarnos y toda su ciencia tiende a hacernos desgraciados. Si en algo somos ignorantes y ciegos como quisieran hacernos creer, lo somos en tal caso de haber

conocido demasiado tarde sus perniciosos deseos y de haber permitido que se establecieran entre nosotros. No nos desanimemos a la vista de nuestras desgracias; sólo son un puñado de hombres y podemos fácilmente deshacernos de ellos. Si no tenemos estas armas mortíferas que llevan el terror y la muerte por todas partes, en cambio podemos acabar con ellos porque les aventajamos inmensamente en el número. *Somos más fuertes de lo que nos figuramos* y podemos en poco tiempo librarnos de estos extranjeros y volver a nuestra primera libertad<sup>50</sup>

A pesar de que no se trataba de un alegato contra la colonización, Hurao y su discurso ocupan hoy día un papel destacado en la historia contemporánea de las islas Marianas. A diferencia de Kepuha, el primer *maga'láhi* a quien el padre San Vitores bautizó —y sometió— en la isla de Guåhan, Hurao lideró el levantamiento conocido como la “Primera Gran Guerra” (1671). Durante ocho días, dos mil chamorros, liderados por el líder *chamorri*, cercaron la empalizada que los españoles habían improvisado alrededor de la iglesia y casa de los jesuitas. Si bien se mostraron incapaces de contrarrestar el fuego enemigo, Hurao pasó a ocupar un espacio referencial como icono de la resistencia chamorra, siendo elevado a la categoría de “mártir local” —en contraposición a los “mártires jesuitas extranjeros” que murieron a lo largo del siglo XVII— de las islas Marianas.

En la actualidad los libros de texto de enseñanza secundaria han contribuido a elaborar una visión positiva y romántica del pasado pre-hispano. En su libro de 2001 Lawrence J. Cunningham y Janice J. Beaty aludían a la pervivencia de lo “chamorro” como una categoría privilegiada que se ha mantenido a lo largo de los años, concluyendo que “seguramente no puede tardar mucho hasta que la puerta del auto-gobierno se abra completamente”.<sup>51</sup> Esa continuidad cultural era percibida en términos de orgullo comunitario. En palabras de Elizabeth Díaz Rechebei, Comisionada de Educación de la Comunidad de las islas Marianas del Norte, “las personas necesitan saber acerca del progreso que el pueblo ha hecho a lo largo de los siglos, de modo que se sientan orgullosos de sí mismos, de su comunidad, y de su gente. Necesitan entender claramente su pasado, de modo que puedan participar plenamente del camino hacia un futuro próspero y duradero”.<sup>52</sup>

50. MORALES, L. de y LE GOBIEN, Ch., Op. Cit., págs. 79-82. El subrayado es mío.

51. CUNNINGHAM, Lawrence J. y BEATY, Janice J., *A History of Guam*, Bess Press, Honolulu, 2001, p. 324. La traducción es mía.

52. RECHEBEI, p. vii, en FARRELL, Don A., *History of the Northern Mariana Islands*, Public School System, Commonwealth of the Northern Mariana Islands, Saipan, 1991. La traducción es mía.

En 1985, David Löwenthal escribía que el pasado no sólo está en el tiempo sino también en el espacio, puesto que el pasado se ha construido no sólo como tiempo distante sino como lugar lejano.<sup>53</sup> Sin embargo, para algunos historiadores que viajan en el tiempo pasado, ciertos símbolos culturales, como Hurao, son parte de una “tradición” que se piensa recuperable. Para muchos fue un guerrero de cuerpo atlético, musculado que encarna el orgullo de la identidad y la resistencia chamorra de una cultura que ha sobrevivido a los embates del colonialismo.<sup>54</sup> Su revuelta tampoco fue un caso aislado, sino una de las muchas que otros *chamorri*, como Antonio Yula (o Yura), Choco y Aguarín, lideraron contra los invasores españoles. Los jesuitas, paradójicamente, han quedado relegados a un segundo –o tercer– plano a pesar de los intentos más recientes de los católicos neocatecumenales por reactivar su recuerdo. Para conseguir la canonización de un presunto mártir se necesita una devoción suficiente, espontánea y popular motivada por una “fama de santidad o de martirio y fama de gracias y favores” (*Sanctorum Mater*, Título II, Benedicto XVI, 22 de febrero de 2007). Y este no es el caso en la isla de Guam, donde los antiguos guerreros y sus construcciones *latte* han colonizado el imaginario chamorro.<sup>55</sup>

¿Pero realmente estos heroicos guerreros representan un sentimiento compartido de auto-determinación del pueblo chamorro? En 1995, el Dr. Robert Rogers escribía, no sin cierta dosis de ironía, que los chamorros no habían perdido ninguna identidad nacional –en el sentido político de lo que se entiende por nacionalidad– porque sencillamente no tuvieron ninguna.<sup>56</sup> Sea como fuere, lo cierto es que la imagen del guerrero chamorro se ha diseminado por toda la isla de Guåhan como un icono del nacionalismo neo-chamorro (Figura 7). Frente a la posición de los Estados Unidos, contraria a reconocer el derecho de auto-determinación de la población chamorra, en los últimos años políticos e intelectuales nativos (*I Nasion Chamoru* o *Chamorro Nation*, *Guahan*

53. LÖWENTHAL, David, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

54. ATIENZA DE FRUTOS, D. y COELLO DE LA ROSA, A., “Embodied silent narratives of masculinities. Some perspectives from Guam Chamorros”, en GAUNDER, F., *Narrative and Identity Construction in the Pacific Islands*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 2015, págs. 245-47.

55. COELLO DE LA ROSA, A. y ATIENZA DE FRUTOS, D. “Sobre amnesias y olvidos. Continuidades y discontinuidades en la “(re)construcción de la memoria colectiva en Guam (islas Marianas)”, *Historia Social*, 86, 2016, págs. 25-46.

56. Citado en TROUTMAN, Ch. H., “Does Guam have a political identity”, en CARTER, L. D., WUERCH, W. L. & CARTER, R. R. (eds.), *Guam history: Perspectives*. Vol. 1, Richard F. Taitano Micronesia Area Research Center & University of Guam, Mangilao, Guam, 1998, pág. 331.



Figura 7. «Imagen del guerrero chamorro. Inarajan Middle School»

*Indigenous Collective, Famoksaian, Organization of People of Indigenous Rights, OPI-R*), han reivindicado el derecho de los “pueblos originales” a la auto-determinación. Aunque este sentimiento no es mayoritario en la isla, Huraó y su discurso se han convertido en los legítimos representantes de la identidad chamorra y de su papel como agentes históricos de su propia historia.<sup>57</sup>

57. Desde la década de los años setenta, las islas Marianas del Norte (Saipan, Rota y Tinian) gozan del derecho de auto-determinación (DÍAZ, J. B., *Towards a Theology of the Chamorro*, Claretian Publications, Quezon City, 2010, pág. 161). Por el contrario, los habitantes de Guåhan, aun ostentando la nacionalidad norteamericana, ven recortados sus derechos políticos y sociales. No sólo no pueden votar al presidente de los Estados Unidos, sino que tampoco pueden decidir sobre la explotación de sus propios recursos naturales (DÍAZ, J. B., Op. Cit., págs. 171-73; 234). Por este motivo, el 10 de octubre de 1997, los representantes electos de Guåhan y las Organizaciones no Gubernamentales presentaron un informe ante la Asamblea General del Comité Especial sobre descolonización de la ONU, argumentando que el estatus de “Estado Libre Asociado” de la isla era sólo “una medida provisional para una transición gubernamental para facilitar una eventual descolonización” (HERNÁNDEZ-LEGORRETA, Curberto, “En búsqueda de un nacionalismo en Guam”, en ELIZALDE, M<sup>a</sup> D., FRADERA, J. M<sup>a</sup> & ALONSO, L. (eds.), *Imperios y Naciones en el Pacífico. Vol. II. Colonialismo e Identidad Nacional en Filipinas y Micronesia*, CSIC & Asociación Española de Estudios del Pacífico, Madrid, 2001, pág. 410).