



Universitat Autònoma de Barcelona

**ADVERTIMENT.** L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  [http://cat.creativecommons.org/?page\\_id=184](http://cat.creativecommons.org/?page_id=184)

**ADVERTENCIA.** El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

**WARNING.** The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

**TESIS DOCTORAL**

**LA REIMPLANTACIÓN DE LA COMPAÑÍA DE  
JESÚS EN FILIPINAS: DE LA RESTAURACIÓN A  
LA REVOLUCIÓN FILIPINA (1815-1898)**

**MARÍA AGUILERA FERNÁNDEZ**

**DIRIGIDA POR EL DR. JOSÉ LUIS BETRÁN MOYA**

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

**Departamento de Historia Moderna y Contemporánea**

**Universidad Autónoma de Barcelona**

**2018**







**TESIS DOCTORAL**

**LA REIMPLANTACIÓN DE LA COMPAÑÍA DE  
JESÚS EN FILIPINAS: DE LA RESTAURACIÓN A  
LA REVOLUCIÓN FILIPINA (1815-1898)**

**MARÍA AGUILERA FERNÁNDEZ**

**DIRIGIDA POR EL DR. JOSÉ LUIS BETRÁN MOYA**

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

**Departamento de Historia Moderna y Contemporánea**

**Universidad Autónoma de Barcelona**

**2018**



## SUMARIO

<b>Introducción .....</b>	<b>1</b>
1. Las investigaciones sobre la Compañía de Jesús en el siglo XIX.....	2
1.1. La restauración de la Compañía de Jesús y su evolución decimonónica .....	2
1.2. La Compañía en las Filipinas decimonónicas.....	8
1.2.1. Los jesuitas filipinistas .....	8
1.2.2. La historiografía española sobre el Archipiélago Filipino.....	16
2. La historiografía de las emociones, una corriente en auge.....	26
3. Fuentes y metodología.....	32
3.1. Las cartas de la Compañía de Jesús como fuente .....	32
3.2. El fondo epistolar del Archivo Histórico de la Compañía de Jesús de Cataluña.....	37
3.3. Otras fuentes .....	41
4. Estructura .....	44
5. Agradecimientos .....	47

## **PRIMERA PARTE: DE LA EXPULSIÓN (1768) AL RETORNO (1859): LA RESTAURACIÓN DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN FILIPINAS .....51**

Capítulo I. El fin de la primera Misión Jesuítica Filipina (1581-1768): expulsión y supresión de la Compañía de Jesús.....	53
1. Auge, caída y exilio de los jesuitas de la Corona hispánica.....	53
2. Las singularidades del extrañamiento en Filipinas (1768) .....	58
3. Época de apremios, disputas, represalias y transformaciones en el archipiélago: las repercusiones de la ausencia jesuita.....	61
3.1. El proyecto frustrado de secularización de las parroquias y la reordenación del mapa espiritual filipino.....	62



3.2. La tentativa de extinción de la escuela y la influencia jesuíticas en Filipinas .....	69
3.3. La disputa entre facciones políticas en el contexto antijesuita y sus consecuencias: el tardío y caótico proceso de ocupación de las temporalidades .....	72
3.4. Las transformaciones a nivel educativo.....	74
 Capítulo II. El largo y tortuoso camino hacia la restauración en Filipinas (1815-1852).....	81
1. El siglo de las misiones.....	81
2. Jesuitas y ex jesuitas: el refugio de la Rusia Blanca, las restituciones parciales y el restablecimiento universal .....	91
3. Fernando VII y la primera restitución fallida de la Compañía de Jesús en España (1815) .....	94
4. El Trienio Liberal (1820-1823) y la Década Ominosa (1823-1833): nueva supresión y restauración efímeras de la Compañía de Jesús.....	99
5. La supresión de 1835: el último obstáculo para las misiones de Ultramar .....	105
6. Isabel II y la restauración definitiva en Filipinas (1852) .....	107
6.1. Los preparativos del retorno a las islas .....	109
6.2. Rumbo a Manila: la misión flotante .....	113

**SEGUNDA PARTE: LA NUEVA MISIÓN FILIPINA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS..... 119**

Capítulo III. Primeros años en Manila: la actividad educativa y el postergado proyecto de Mindanao .....	121
1. Las nuevas Filipinas .....	121
2. El desembarco .....	126
3. Un cambio de rumbo.....	130
3.1. El Ateneo Municipal .....	133
3.2. La Escuela Normal de Maestros de Instrucción Primaria .....	140

3.3. El Observatorio .....	148
4. El postergado proyecto de Mindanao .....	162
Capítulo IV. La Misión en Mindanao.....	175
1. La “cuestión de Mindanao”: el litigio entre jesuitas y agustinos descalzos por la administración de la isla .....	175
2. El despliegue en la isla .....	198
3. Estructura y gobierno de la Misión de Mindanao .....	207
4. La Misión en riesgo .....	212
4.1. El lento avance.....	212
4.2. Los vaivenes económicos .....	219
Capítulo V. La Segunda Misión Jesuítica Filipina.....	229
1. Las misiones jesuitas enviadas desde España a Filipinas durante el siglo XIX.....	229
2. Naturaleza de los jesuitas filipinos .....	241
 <b>TERCERA PARTE: ACTIVIDAD MISIONAL, RELIGIOSIDAD Y EXPERIENCIA VITAL DE LOS MISIONEROS JESUITAS EN MINDANAO</b> .....	<b>249</b>
Capítulo VI. Vivir en la frontera: Mindanao como límite geográfico y cultural .....	251
1. El clima y la geografía como primer obstáculo.....	257
1.1. Un escenario dantesco: terremotos, tormentas, huracanes, inundaciones y epidemias.....	257
1.2. Mindanao, tierra de confinamiento .....	267
2. La formación de poblaciones .....	273
2.1. La dispersión poblacional y la problemática de consolidación de las misiones.....	273

2.2. La construcción de los pueblos .....	279
2.3. La configuración de las escuelas elementales.....	286
3. La vida doméstica de los misioneros .....	290
4. Pocos e imperfectos: la realidad sobre el personal de la Misión .....	295
5. Filipinas, la “confusa Babel” .....	300
 Capítulo VII. La actividad misional jesuita en el ocaso de las Filipinas hispánicas .....	315
1. ¿Conversiones verdaderas o inciertas? La controversia alrededor del sacramento del bautismo .....	315
1.1. La profunda pero parcial evangelización del archipiélago filipino .....	315
1.2. Percepciones contradictorias de una misma realidad: flexibilidad <i>versus</i> exigencia.....	318
1.3. Hermanos enfrentados.....	323
2. Las estrategias de persuasión .....	330
2.1. Las formas de comunicación del misionero: una combinación de elementos.....	330
2.2. Los presentes como eje de atracción de <i>infieles</i> .....	339
2.3. La religiosidad popular.....	343
3. Viejos conocidos: la figura del demonio en el imaginario colonial del misionero decimonónico .....	348
3.1. El proceso de demonización de las Indias .....	348
3.2. La caída de Satanás .....	353
4. El misionero y el indígena .....	362
4.1. “El indio es un niño distraído”: la visión paternalista del jesuita.....	362
4.2. Medidas desesperadas: la coacción y la violencia <i>evangelizadoras</i> .....	371
4.3. La <i>influencia moral</i> en el ejercicio del gobierno local.....	379

Capítulo VIII. Las tribulaciones internas del misionero.....	395
1. Padre e hijos: ¿un estrecho vínculo emocional?.....	399
1.1. Los delirios del padre Saturnino Urios.....	402
1.2. Los malos ministros de Dios.....	408
2. El sentimiento vocacional.....	411
2.1. El “deseo de Indias”.....	411
2.2. Excesos vocacionales.....	419
3. Los peligros inherentes a la condición de misionero en Filipinas.....	422
3.1. Soledades y desencantos.....	422
3.2. Vida comunitaria y espiritual de los misioneros.....	431
3.3. Desobediencias acalladas.....	438
3.4. Las fluctuaciones de la vocación.....	447
3.5. El miedo en las misiones.....	454
Capítulo IX. La Revolución Filipina (1896-1898) y el fin de la Segunda Misión Jesuítica.....	467
1. La Iglesia y la revolución.....	468
1.1. La posición de la Iglesia ante la insurrección.....	468
1.2. La “españolidad” de la Compañía en entredicho.....	471
2. La tardía irrupción de la revolución en Mindanao.....	476
2.1. Los ecos de la revolución (1896-1898).....	476
2.2. Mindanao sublevada (1898-1900).....	483
2.2.1. La guerra en el noreste de la isla y la prisión de los jesuitas.....	486
2.2.2. La huida del sur de la isla.....	494
3. La restauración de la Misión Jesuítica Filipina.....	499

Conclusiones .....	511
Fuentes.....	527
Fuentes primarias.....	527
Fuentes secundarias.....	530
Bibliografía .....	535
<b>ANEXO .....</b>	<b>579</b>
A. Superiores de la Provincia Jesuítica de España durante el siglo XIX.....	581
B. Superiores de la Segunda Misión Jesuítica Filipina (1859-1924).....	582
C. Relación detallada de las Misiones Jesuitas enviadas a Filipinas desde España durante el siglo XIX .....	583
D. Estado de la Misión de Mindanao en 1899.....	597
Tabla 1. Misiones jesuitas enviadas a Filipinas en el siglo XIX.....	599
Tabla 2. Número y distribución de jesuitas en Filipinas en el siglo XIX.....	601
Tabla 3. Número y porcentaje de jesuitas enviados a Filipinas durante el siglo XIX según su origen .....	603
Tabla 4: Padres de la Misión Filipina.....	605
Tabla 5: Hermanos coadjutores de la Misión Filipina .....	623
Tabla 6: Escolares de la Misión Filipina.....	633
Tabla 7. Padres: cálculo de edades (en años).....	635
Tabla 8. Hermanos: cálculo de edades (en años).....	639
Tabla 9. Escolares: cálculo de edades (en años).....	642
Mapa 1. Mindanao a finales del siglo XIX.....	643





# Índice de imágenes, mapas, tablas y gráficos

Figura 1. El padre Pablo Pastells (sin fecha).....	10
Figura 2. La reasignación de los ministerios jesuitas tras su expulsión.....	66
Figura 3. Colegios jesuitas en Filipinas previos a su expulsión.....	75
Figura 4. Integrantes de la primera expedición a Manila .....	111
Figura 5. Profesores jesuitas del Ateneo de Manila (1866).....	136
Figura 6. Interior de la Iglesia de San Ignacio, en el Ateneo de Manila (principios del siglo XX) .....	138
Figura 7. Entrada de la Escuela Normal de Maestros (principios del siglo XX).....	145
Figura 8. El padre Federico Faura.....	151
Figura 9. Parque meteorológico del Observatorio, con el Colegio de San José al fondo (principios del siglo XX) .....	153
Figura 10. Vista general del Observatorio en la colina de Mirador en Baguio y vista de su escalinata (1922).....	154
Figura 11. Los padres José Algué y Ricardo Cirera en el Observatorio (sin fecha) .....	156
Figura 12. La Escuela Normal de Maestros (luego Colegio de San José) y las distintas secciones del Observatorio, cal. 1898-1910 .....	157
Figura 13. El Observatorio óptimo de los jesuitas españoles, Manila (cal. 1898) .....	159
Figura 14. Grupo de jesuitas del Observatorio en la etapa estadounidense (cal. 1908-1911) .....	162
Figura 15. El padre José Fernández Cuevas (sin fecha).....	167
Figura 16. Mapa de Mindanao según la división administrativa de 1860 .....	172
Figura 17. La cesión de los curatos recoletos a los jesuitas por años.....	184
Figura 18. El padre José Ignacio Guerrico (sin fecha) .....	203
Figura 19. El padre Jacinto Juanmartí (sin fecha) .....	206
Figura 20. Número de misiones jesuitas enviadas a Filipinas en el siglo XIX.....	231
Figura 21. Número de jesuitas enviados a Filipinas en el siglo XIX.....	231



Figura 22. Número de jesuitas en Filipinas en el siglo XIX .....	235
Figura 23. Número de jesuitas enviados a Filipinas en el siglo XIX según su grado.....	236
Figura 24. Número de jesuitas en Filipinas en el siglo XIX según su grado.....	237
Figura 25. Número de jesuitas en Filipinas en el siglo XIX según su destino .....	238
Figura 26. Número de padres jesuitas en Filipinas en el siglo XIX según su destino .....	238
Figura 27. Número de hermanos jesuitas en Filipinas en el siglo XIX según su destino .....	239
Figura 28. Número de escolares jesuitas en Filipinas en el siglo XIX según su destino .....	239
Figura 29. Porcentaje de jesuitas en Filipinas a lo largo del siglo XIX según su destino .....	240
Figura 30. Origen de los jesuitas enviados a Filipinas en el siglo XIX .....	241
Figura 31. Número de jesuitas enviados a Filipinas en el siglo XIX según su origen .....	242
Figura 32. Origen de los jesuitas aragoneses enviados a Filipinas .....	243
Figura 33. Origen de los jesuitas catalanes enviados a Filipinas .....	243
Figura 34. Edad media de los jesuitas filipinos a su llegada a Manila por expediciones .....	244
Figura 35. Promedio comparativo de edades en función del grado (en años).....	244
Figura 36. Estado de formación de los jesuitas filipinos a su llegada al archipiélago .....	245
Figura 37. Gradación de los padres de Filipinas .....	245
Figura 38. Gradación de los hermanos de Filipinas .....	246
Figura 39. Mapa sobre el grado de conquista de Filipinas en el siglo XIX, con la distribución de las distintas etnias nativas. ....	256
Figura 40. Iglesia de Santa María, provincia de Zamboanga (segunda mitad del siglo XIX) .....	260
Figura 41. Casa de caña y nipa en Mindanao.....	280
Figura 42. Iglesia de Santa María en construcción (1888).....	281
Figura 43. Convento e iglesia de Caraga (sin fecha) .....	284
Figura 44. Iglesia de Mati en construcción (1895) .....	285

Figura 45. Escuela en construcción en Las Mercedes, provincia de Zamboanga (1895).....	288
Figura 46. Mapa con las principales lenguas habladas en Mindanao en 1900 .....	301
Figura 47. Bautismo de cuarenta y dos moros en Davao (segunda mitad del siglo XIX) .....	322
Figura 48. Interior de la iglesia de Tetuán, provincia de Zamboanga (finales del siglo XIX) .....	333
Figura 49. Procesoión en Bolong, provincia de Zamboanga (finales del siglo XIX).....	335
Figura 50. El padre Mateo Gisbert mostrando un crucifijo a un grupo de bagobos (sin fecha) .....	339
Figura 51. Iglesia de Zamboanga, la población más importante de Mindanao, en la provincia homónima (finales del siglo XIX) .....	344
Figura 52. Iglesia de Las Mercedes, provincia de Zamboanga (1896) .....	346
Figura 53. Un misionero jesuita catequizando a un grupo de subanos en Zamboanga (segunda mitad del S. XIX) .....	365
Figura 54. El padre Estanislao March (centro) con un grupo de oficiales de Joló (finales del siglo XIX) .....	381
Figura 55. <i>Principalía</i> mandaya de Manay, provincia de Surigao (1887) .....	382
Figura 56. El padre Saturnino Urios (sin fecha).....	403
Figura 57. Los padres jesuitas Saturnino Urios y Federico Faura en los sellos de conmemoración de los 400 años de la llegada de la Compañía de Jesús a Filipinas (1981).....	407
Figura 58. Padres y hermanos del Ateneo de Manila y de las misiones de Mindanao durante el período de concentración en Manila (1900) .....	501
Figura 59. Padres misioneros de Mindanao concentrados en el Ateneo de Manila, estudiando inglés (1900).....	502



# Introducción

---

“Mucho padecieron los primeros misioneros que bautizaron a los manobos, y todos tendrán su recompensa. Pero los que hemos venido después padecemos mucho más. Porque mucho más fácil es bautizar que no plantar la fe entera en los corazones de los bautizados, que pide abnegación completa de todos los sentidos y afectos malos del corazón. (...) Esto de dar sin cesar contra la roca dura de costumbres paganas convertidas en naturaleza, al parecer; esto de dar golpes contra la corteza de vicios seculares que se resisten; esto de arar tierras secas y de brozas que rechazan todo arado; esto de sembrar semillas delicadas en corazones llenos de todas las concupiscencias que no se compadecen con aquellas y las otorgan apenas recibidas; el hacer todo esto y sin cesar y con poco resultado y en medio las mil dificultades de toda clase e insuperables; es cosa para pudrir la cangro de todos los misioneros; es cosa que ha causado a muchos la muerte antes de tiempo; es cosa que ha hecho volver atrás a muchos soldados valientes; es cosa que hace tal vez temblar a quien puede ser enviado a este combate. Después de un trabajo duro, casi insoportable y continuo, (...) ¿cuál es el fruto? Microscópico al parecer”.<sup>1</sup>

El padre jesuita Miguel Alaix resumía así su mortificante experiencia en las misiones de las islas Filipinas del siglo XIX. Los jesuitas decimonónicos solían remitirse constantemente a la Compañía antigua y a la obra de sus antecesores. Sentían vivo el recuerdo de los antiguos ignacianos y sufrían personalmente por no lograr igualar los éxitos evangélicos que describían las clásicas crónicas de la orden. Además de esa frustración derivada de su oficio, durante su estancia en las misiones los jesuitas padecían múltiples agitaciones internas y exteriorizaban innumerables flaquezas impropias de su instituto. ¿Qué conocemos en realidad acerca de los componentes de la Compañía de Jesús? ¿Qué sabemos del hombre, de sus vivencias particulares, de su sensibilidad personal, de sus creencias privadas?

Esta investigación tiene como principales protagonistas a los miembros de la Compañía de Jesús, algunos de los cuales cuentan con una profusa bibliografía, pero abordados aquí desde una perspectiva inusual y dentro de un marco geo-cronológico escasamente explorado. Nuestro objetivo es trazar la trayectoria del instituto ignaciano en las islas Filipinas desde su retorno en 1859 hasta el fin de la soberanía española en el archipiélago en 1898, pero desde el punto de vista en que la vivieron sus propios operarios, no de la Compañía. No nos interesa tanto captar el discurso institucional como la percepción particular de los obreros de la orden durante la reimplantación de la Compañía en Filipinas y su posterior evolución. En otras palabras, nos proponemos abordar la experiencia vital de los ignacianos en las reencontradas misiones del archipiélago. Por lo tanto, nuestro enfoque no será primordialmente social, económico, cultural, religioso ni político. Estas vertientes se presentarán mayoritariamente de forma menos profunda, como contextualización, aunque indudablemente supondrán la primera compilación general sobre la reimplantación de la Compañía en Filipinas. Pero la

---

<sup>1</sup> AHSIC, CF 5/1/26, padre Miguel Alaix a padre superior Juan Ricart, Talacogon (Filipinas) 31 de mayo de 1895.

dimensión que nos interesa es la individual, es decir, la personal y emocional, tan denostada tanto por la férrea mano de la orden ignaciana como por la historiografía en general en todos los ámbitos.

Esta tesis se inserta en la confluencia de varias corrientes de renovado interés historiográfico en las últimas décadas en España. Por un lado, por el interés que ha despertado el estudio histórico de las relaciones económicas, sociales, políticas y culturales del espacio colonial hispánico del Pacífico, tradicionalmente observado como la última frontera del imperio americano hispánico y que, cada vez más, ha ido constituyéndose en un terreno autónomo de investigación. Por otro lado, por el crecimiento que ha experimentado la historia religiosa desde una perspectiva cultural centrada en el papel jugado por las órdenes religiosas en la historia del mundo hispánico. Por su carácter de vanguardia misional, como en otros escenarios del orbe, la Compañía de Jesús ha tenido un papel fundamental no sólo en la extensión del catolicismo en aquellos escenarios orientales sino también en la modelación de la propia idiosincrasia de la sociedad colonial hasta el final del dominio español, a pesar del periodo de ausencia que supuso su extrañamiento entre 1768 y 1859. Ciertamente, hasta la fecha, tanto en el estudio del instituto ignaciano como en lo que significó el mundo colonial filipino ha pesado más el análisis de los siglos XVI al XVIII, habiendo quedado relegado a un segundo plano historiográfico ese espacio cronológico entre la modernidad y la contemporaneidad que supuso el siglo XIX. Esta circunstancia nos ha llevado a interesarnos por conocer que significó realmente el restablecimiento de las misiones jesuitas en aquel espacio. Y lo hemos tratado de hacer a través de una aproximación teórica y metodológica novedosa como es la llamada “historia de las emociones”, una corriente historiográfica todavía en desarrollo, pero sin duda en auge, especialmente desde el cambio de siglo hasta ahora. Unir la tradición historiográfica de las emociones a los nuevos estudios que se han hecho sobre la Compañía de Jesús nos parece cuanto menos interesante dado el vacío casi absoluto de estudios en este terreno existente hasta la fecha. ¿Cómo vivieron los jesuitas el retorno a las misiones tras casi un siglo de ausencia? ¿Cómo les recibieron? ¿Cómo se adaptaron? En definitiva, ¿cómo vivieron aquellos religiosos ese tránsito al mundo contemporáneo? Estas son algunas de las preguntas a las que pretende dar respuesta esta tesis desde la singularidad de los testimonios que nos dejaron sus protagonistas.

## **1. Las investigaciones sobre la Compañía de Jesús en el siglo XIX**

### **1.1. La restauración de la Compañía de Jesús y su evolución decimonónica**

La historiografía de la Compañía de Jesús ha logrado convertirse, de algún modo, en un campo autónomo de investigación con varias ramificaciones, que ha experimentado grandes avances en las

últimas décadas.<sup>2</sup> Hay que distinguir, sin embargo, entre la historiografía jesuita, que total o parcialmente ha continuado dentro de una tendencia apologética de la orden, de aquella otra conformada por miembros de la propia orden o de carácter laico que ha tratado de realizar análisis más ajustados al rigor interpretativo sobre las causas y las consecuencias de los procesos históricos en los que intervinieron los ignacianos. Tradicionalmente, el estudio de la Compañía se limitaba prácticamente solo a los historiadores de la propia orden, pero desde el último cuarto del siglo XX investigadores laicos de múltiples especialidades sociales han profundizado tanto en su historia y su trayectoria como en su influencia en la época moderna, sin tintes apologéticos y sin las limitaciones institucionales que sufrían los miembros de la propia Compañía. De este modo, los estudios se han ampliado y diversificado, teniendo cabida dentro de numerosos temas. Esta historiografía “laica” tiene como objetivo analizar las características histórico-institucionales de la orden tanto para conocerla a ella misma como para visualizar mejor su influencia en los procesos históricos.<sup>3</sup>

Dentro de este terreno, la historiografía sobre la restauración de la Compañía de Jesús y sobre su devenir en el siglo XIX no ha sido muy prolífica, especialmente si la ponemos en comparación con los abundantes estudios realizados sobre el instituto en la época moderna y en concreto con los existentes sobre las expulsiones, la supresión y el exilio de la orden en el siglo XVIII. De entrada, como sucedió con las expulsiones y la supresión, la historiografía sobre la restauración estuvo monopolizada por los autores de la misma Compañía. Tras la restauración, y con las diversas nuevas supresiones y dificultades, la Compañía tardó en recomponerse como orden religiosa buena parte del siglo XIX y del mismo modo también le costó estar en condiciones de retomar su antigua tradición historiográfica.<sup>4</sup> De ahí que haya un “silencio jesuítico” durante la primera parte del siglo, seguramente promovido por la jerarquía jesuita, que habría preferido actuar con prudencia ante un contexto tan cambiante e incierto y evitar publicaciones apologéticas. Sí se escribieron durante todo el siglo, sin embargo, libros, artículos y panfletos contra la orden, tanto desde Europa como desde América. Estos escritos nacían del contexto anticlerical e incluían críticas típicas del antijesuitismo clásico de los siglos XVII y XVIII y del reciente liberalismo. Aunque la Compañía permaneció silenciosa, otros contrataron para defenderla, también desde América, desde donde algunos sectores de las élites dirigentes locales solicitaron su retorno, evidenciando el éxito con el que la historiografía jesuita había propagado anteriormente su excepcionalidad y eficacia más allá de los límites de la propia orden. El “silencio” jesuita terminó hacia finales de siglo, cuando el preposito general Luis Martín proyectó la reiniciación de la labor

---

<sup>2</sup> FABRE, Pierre-Antoine, “Où es sommes-nous de l’histoire des jésuites? Resultats de travaux”, en RENOUX-CARON, Pauline; VINCENT CASSY, Cécile; BÉNAT-TACHOT, Louise y FABRE, Pierre-Antoine (coord.), *Les jésuites et la Monarchie Catholique (1565-1615)*, Le Manuscrit, París, 2012, pp. 427-437.

<sup>3</sup> HERNÁN PERRONE, Nicolás, “Un recorrido historiográfico sobre la Compañía de Jesús. La bibliografía jesuita y laica sobre las expulsiones, la supresión y la restauración de los jesuitas”, *Anuario IEHS*, vol. 31, 1 (2016), p. 159.

<sup>4</sup> FABRE, Pierre-Antoine, “L’Histoire de l’Ancienne Compagnie à l’Epoque de la “Nouvelle Compagnie”: Perspectives de Recherche”, en MARTÍNEZ MILLÁN, José; PIZARRO LLORENTE, Henar; JIMÉNEZ PABLO, Esther (coords.), *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, vol. 3, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2012, pp. 1795-1810.

historiográfica de la orden. Empezó a publicarse la colección de fuentes jesuitas *Monumenta Historica Societatis Iesu*<sup>5</sup> y se reactivó en cada provincia la elaboración de historias locales. Aunque todos ellos intentaron trabajar bajo la tendencia historiográfica rigurosa, científica y positivista de finales del siglo XIX y evitar el discurso apologético-laudatorio, lo cierto es que no lo lograron pese a que alcanzaron un notable grado de profesionalización y utilizaron riquísima documentación. Se continuó ensalzando la Compañía y no se erradicaron las explicaciones conspirativas y providencialistas.<sup>6</sup>

Respecto a la América hispana, los primeros jesuitas en escribir sobre el proceso de restauración fueron el guatemalteco Rafael Pérez (1842-1901),<sup>7</sup> el turolense Pablo Hernández (1852-1921),<sup>8</sup> y el catalán Pablo Pastells (1846-1932),<sup>9</sup> todos ellos centrándose en las provincias de la orden en Sudamérica. A mitad del siglo XX hicieron sus aportaciones sobre Colombia y Centroamérica el arzobispo de Guatemala, nacido allí, Luis Javier Muñoz (1858-1927),<sup>10</sup> y Daniel Restrepo (1871-1962).<sup>11</sup> Este último utilizó en gran medida la obra de un laico, el intelectual conservador colombiano José Joaquín Borda (1835-1878), que mucha bibliografía cita erróneamente como jesuita.<sup>12</sup> Por otra parte, en esa época el sacerdote de origen francés Gerard Decorme (1874-1965) escribió una obra sobre el instituto ignaciano en México durante el siglo XIX.<sup>13</sup>

El primer jesuita que escribió una historia de la restauración de la Compañía en España fue Lesmes Frías. Este escritor e historiador nació en Villadelmiro, un pueblo de Burgos, el 29 de enero de 1870. Entró en la orden jesuita justo antes de cumplir los quince años, en Loyola. Hizo allí el noviciado y el juniorado, y después cursó la filosofía (1889-1892) y la teología (1897-1901) en Oña (Burgos), con un paréntesis de dos años de docencia de derecho romano en Deusto (Bilbao) y tres de retórica en Burgos. En Carrión de los Condes (Palencia), durante su tercera probación, fue ayudante del maestro de novicios. Después viajó a Roma, donde estudió historia y arqueología en la Universidad Gregoriana bajo la supervisión del padre Franz Ehrle, futuro bibliotecario vaticano y cardenal. En 1905 regresó a

---

<sup>5</sup> La *Monumenta Historia Societatis Iesu* (MHSI) es una colección de volúmenes con documentos históricos sobre los primeros tiempos de la Compañía de Jesús. Generalmente esas fuentes primarias se conservan en el *Archivum Romanum Societatis Iesu* (ARSI). El primer volumen se publicó en Madrid en 1894. En 1934 se trasladó la responsabilidad de la publicación de Madrid a Roma, dado el establecimiento allí del *Institutum Historicum Societatis Iesu* (IHSI). Desde 2005 la serie MHSI fue substituida por la *MHSI Serie Nova*, que incluye ediciones críticas, reimpresiones y traducciones y que, en vez de seguir un orden cronológico como MHSI, sigue un orden temático.

<sup>6</sup> HERNÁNDEZ, Pablo, "Un recorrido historiográfico sobre la Compañía de Jesús...", pp. 156-159.

<sup>7</sup> PÉREZ, Rafael, SI, *La Compañía de Jesús restaurada en la República Argentina y Chile, el Uruguay y el Brasil*, Impr. de Henrich y Comp., Barcelona, 1901; Ídem, *La Compañía de Jesús en Colombia y Centroamérica. Después de su restauración*, 3 vols., Valladolid, 1896-1898.

<sup>8</sup> HERNÁNDEZ, Pablo, SI, *La Compañía de Jesús en las Repúblicas del Sur de América 1836-1914*, Editorial Ibérica, Barcelona, 1914.

<sup>9</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias*, Madrid, 1912.

<sup>10</sup> MUÑOZ, Luis Javier, SI, *Notas históricas sobre la Compañía de Jesús restablecida en Colombia y Centroamérica, 1842-1914*, Oña, 1920.

<sup>11</sup> RESTREPO, Daniel, SI, *La Compañía de Jesús en Colombia. Compendio historial y galería de ilustres varones*, Bogotá, 1940.

<sup>12</sup> BORDA, José Joaquín, *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva Granada*, Imprenta de S. Lejía et Cía, Poissy, 1872.

<sup>13</sup> DECORME, Gerard, *Historia de la Compañía de Jesús en la República de México durante el siglo XIX*, vol. I-II, Guadalajara, 1914-1921, vol. III, Chihuahua, 1959.

España y se volcó en el estudio de los archivos de Loyola, Simancas y Sevilla. Desde 1918 fue miembro académico de la Real Academia de la Historia. Le afectaron tan profundamente los acontecimientos de la Segunda República que en 1931 fue enviado a Chile y Argentina para continuar con sus investigaciones sobre la Asistencia de España. Volvió a Roma un año después. En 1934 tomó la dirección de la revista *Archivum Historicum Societatis Iesu*, nacida dos años antes, lo que hizo hasta su muerte, acaecida el 4 de febrero de 1939 en Roma.<sup>14</sup>

La primera aportación de Lesmes Frías a la restauración fue en 1925, con motivo del centenario de dicho acontecimiento en España, en la revista *Razón y Fe*, fundada en 1901 por sugerencia del preposito general Luis Martín. Escribiría mucho más.<sup>15</sup> Previamente a su gran obra escribió dos trabajos menores, *La Provincia de España de la Compañía de Jesús (1815-1863)* y *La Provincia de Castilla de la Compañía de Jesús desde 1863 a 1914*,<sup>16</sup> que le allanaron el camino para poder elaborarla. Finalmente, entre 1923 y 1944 publicó la *Historia de la Compañía de Jesús en su Asistencia Moderna de España (1815-1868)*, que focalizaba su atención en la restauración española pero también incluía datos de las provincias y, por ende, de Filipinas. Aunque consta de dos volúmenes publicados, existe un tercer tomo que quedó sin terminar por la muerte de Frías y que se conserva en el Archivo de Loyola. Éste es el que versa sobre América, Filipinas y Fernando Poo.<sup>17</sup> Esta obra pretendía completar la afamada *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*,<sup>18</sup> obra de su compañero, el navarro Antonio Astrain, que abarcaba desde San Ignacio hasta mediados del siglo XVIII. El trabajo de Frías es, sin embargo, mucho menos colosal y sin duda también mucho menos conocido, pese a fundarse en material de archivo y ser una de las pocas fuentes de compilación sobre el proceso de restauración jesuita en España.

El jesuita Manuel Revuelta González es el continuador de las obras de Antonio Astrain y de Lesmes Frías en la actualidad. Su obra más extensa, *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea*, con tres monumentales volúmenes, toma como punto de partida el año 1868 donde terminó Frías y cierra su trabajo en 1912. Por su envergadura, se publicó entre 1984 y 2008.<sup>19</sup> Recientemente, con motivo del

---

<sup>14</sup> SANZ DE SAN DIEGO, Rafael M<sup>a</sup>, voz “FRÍAS, Lesmes”, en O’NEILL, Charles E., SI y DOMÍNGUEZ, Joaquín M<sup>a</sup>, SI (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático*, vol. II, Institutum Historicum SI-Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid, 2001, pp. 1528-1523.

<sup>15</sup> Entre sus artículos relativos al proceso de restauración, ver: FRÍAS, Lesmes, SI, “La Compañía de Jesús restablecida en la Iglesia y particularmente en España”, *Razón y Fe*, 39 (1914), pp. 312-321; Ídem, “Centenario del restablecimiento de la Compañía de Jesús en España”, *Razón y Fe*, 42 (1915), pp. 188-199 y 478-489; 43 (1915), pp. 45-62; Ídem, “El almacén de las regalías de Campomanes”, *Razón y Fe*, 64 (1922), pp. 323-343 y 447-463; Ídem, “La Compañía de Jesús suprimida en España hace un siglo”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 5 (1936), pp. 203-230; Ídem, “Memoriales a Fernando VI pidiendo jesuitas para el Ecuador, 1815-1816”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 6 (1937), pp. 83-96.

<sup>16</sup> FRÍAS, Lesmes, SI, *La Provincia de España de la Compañía de Jesús (1815-1863): reseña histórica ilustrada*, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1914; Ídem, *La Provincia de Castilla de la Compañía de Jesús desde 1863 hasta 1914: reseña histórica ilustrada*, El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao, 1915.

<sup>17</sup> FRÍAS, Lesmes, SI, *Historia de la Compañía de Jesús en su Asistencia Moderna de España*, vol. I (1815-1835) y vol. II (1835-1868), *Razón y Fe*, Madrid, 1923 y 1944.

<sup>18</sup> ASTRAIN, Antonio, SI, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 vols., *Razón y Fe*, Madrid, 1905-1925.

<sup>19</sup> REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea, vol. I: Supresión y reinstalación (1868-1883)*, 1984; *vol. II: Expansión en tiempos recios (1884-1906)*, 1991; *vol. III: Palabras y Fermentos (1868-1912)*, Sal Terrae-Mensajero-Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2008.



bicentenario de la restitución de la orden en España, Revuelta publicó *El restablecimiento de la Compañía de Jesús. Celebración del bicentenario*, obra que se centra en el significado de la restitución del instituto para el papa, el análisis del contexto de restauración política en Europa que la permitió y las múltiples dificultades con que lucharon los jesuitas.<sup>20</sup>

Múltiples estudios afloraron también con motivo del bicentenario. En 2014 apareció un número monográfico en la *Revista Manresa de espiritualidad ignaciana* (2014), que incluía artículos de Juan María Laboa, Alfredo Verdoy, Manuel Ruiz Jurado, Manuel Revuelta González, Urbano Valero e Inmaculada Fernández Arrillaga.<sup>21</sup> Urbano Valero también editó multitud de documentos sobre la supresión y restauración.<sup>22</sup> En esas fechas aparecieron varios trabajos del jesuita Jorge Enrique Salcedo, tanto sobre la restauración en general<sup>23</sup> como sobre la labor pastoral y educativa de la Compañía decimonónica en Colombia.<sup>24</sup> Salcedo también colaboró en una obra colectiva sobre la historia global de la Compañía en el citado país.<sup>25</sup> Por su parte, el jesuita José del Rey Fajardo publicó dos trabajos sobre la Compañía en Venezuela.<sup>26</sup> En 2003, poco antes de esta explosión editorial, el carmelita descalzo Teófanos Egido coordinó *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, un libro que proporciona una visión global de la trayectoria histórica de la Compañía en el mundo hispánico tanto en el periodo moderno (desarrollada por el profesor Javier Burrieza) como de su expulsión y posterior restauración (a cargo del profesor Manuel Revuelta).<sup>27</sup> En esta misma fecha, también el jesuita Jorge Villalba completó y editó una obra de su compañero José Jouanen sobre la Compañía en Ecuador entre 1850 y 1950.<sup>28</sup>

En cuanto a los investigadores “laicos”, sólo recientemente han trabajado sobre la restauración y sobre la Compañía en el siglo XIX. A principios del siglo XXI, desde la Universidad Francisco de Vitoria de Madrid, Francisco Javier Gómez Díez estudió la experiencia jesuita en la Hispanoamérica decimonónica en varios trabajos.<sup>29</sup> Es el único autor que en sus obras ha utilizado las cartas originales

---

<sup>20</sup> REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, *El restablecimiento de la Compañía de Jesús. Celebración del bicentenario*, Mensajero, Bilbao, 2013.

<sup>21</sup> *Revista Manresa de espiritualidad ignaciana*, vol. 86, 338 (2014): bicentenario de la restauración.

<sup>22</sup> VALERO AGÜNDEZ, Urbano, SI, *Supresión y restauración de la Compañía de Jesús. Documentos*, Mensajero-Sal Terrae-Universidad Pontificia Comillas, Bilbao, 2014.

<sup>23</sup> SALCEDO MARTÍNEZ, Jorge Enrique, SI (ed.), *Los jesuitas expulsados, extinguidos y restaurados. Memorias del Primer Encuentro Internacional sobre la historia de la Compañía de Jesús*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2014.

<sup>24</sup> SALCEDO MARTÍNEZ, Jorge Enrique, SI, “Las vicisitudes de los jesuitas en Colombia durante el siglo XIX”, *Theologica Xaveriana*, 152 (2004), pp. 679-692; Ídem, *Las vicisitudes de los jesuitas en Colombia. Hacia una historia de la Compañía de Jesús, 1844-1861*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2014.

<sup>25</sup> GUTIÉRREZ, Alberto, SI; SALCEDO, Jorge Enrique, SI; GONZÁLEZ, Fernán E., SI, *Destierros, Incertidumbres y Establecimientos. Trayectorias y recorrido de la Compañía de Jesús, 1604-2000*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2012.

<sup>26</sup> DEL REY FAJARDO, José, SI, *La biografía de un exilio, 1767-1916. Los jesuitas en Venezuela: Siglo y medio de ausencia*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2014; Ídem, *Expulsión, Extinción y Restauración de los Jesuitas en Venezuela, 1767-1815*, Fundación Editorial Jurídica Venezolana, Caracas, 2015.

<sup>27</sup> EGIDO, Teófanos (coord.); BURRIEZA, Javier; REVUELTA, Manuel, *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Marcial Pons, Madrid, 2004, Col. Ambos Mundos.

<sup>28</sup> JOUANEN, José, SI, *Historia de la Compañía de Jesús en la República del Ecuador, 1850-1950*, ed. y completada por Jorge Villalba F., SI, 2003.

<sup>29</sup> GÓMEZ DÍEZ, Francisco Javier, “Las misiones del P. José Segundo Laynez, S.J., en el putumayo (1846-1848)”, *Mar Oceana*, 3 (1999), pp. 47-64; Ídem, “El modelo misionero americano: costumbres, virtudes y problemas de la comunidad

de los misioneros jesuitas para sacar a relucir sus debilidades, falta de virtudes y diferencias con sus compañeros, dando otra visión de la vida cotidiana misional. Según concluye en su libro, los misioneros jesuitas de la América hispana intentaron restablecer su presencia en las fronteras donde laboraron sus antiguos compañeros, pero se encontraron con una realidad hostil y así lo plasmaron en su correspondencia.

Con el bicentenario vieron la luz un buen número de estudios. En 2014 la Universidad Iberoamericana San Ignacio de Loyola de México publicó una colección sobre la restauración de los jesuitas en Hispanoamérica de la mano de numerosos especialistas en el estudio del instituto ignaciano. Estos volúmenes están dedicados a diversos ámbitos: las relaciones de la Compañía restaurada con la educación,<sup>30</sup> el antijesuitismo del siglo XIX,<sup>31</sup> los cambios en la escritura de la propia historia por parte de la orden,<sup>32</sup> los estilos de autopresentación de la Compañía,<sup>33</sup> y la selección de fuentes sobre la restitución de la orden en diferentes países de América.<sup>34</sup> Uno de los volúmenes está dedicado al ámbito misional, *Las misiones antes y después de la Restauración de la Compañía de Jesús. Continuidades y cambios*, resumiendo en cada capítulo el nuevo despliegue misionero jesuita post restauración en un país concreto, abarcando América y Asia continental e insular.<sup>35</sup> Pese a la calidad de esta colección y a la importancia del vacío historiográfico que vino a llenar, hay que aclarar que subsisten en ella algunos aspectos de la tradición historiográfica jesuita. No por casualidad la editó una universidad como la Iberoamericana, perteneciente a la Compañía de Jesús. Al inicio de cada volumen hay dos presentaciones: una del rector (un sacerdote jesuita) y otra del coordinador del trabajo. Ambas evidencian que no sólo se pretende hacer progresar el conocimiento del proceso histórico de la restauración, sino también reflexionar sobre la propia orden.<sup>36</sup>

También en 2014 varios autores publicaron en línea un volumen de reflexión sobre la restauración y sus nuevas líneas de investigación.<sup>37</sup> Entre ellos, el historiador francés Pierre-Antoine Fabre publicó aquel

---

jesuita en la segunda mitad del siglo XIX”, *Mar Oceana*, 10 (2002), pp. 17-46; Ídem, *Resistencia y misión: la Compañía de Jesús en la América del siglo XIX*, Forum Hispanoamericano Francisco de Vitoria, Madrid, 2008.

<sup>30</sup> ROMANO, Antonella; BIANCHINI, Paolo; CHINCHILLA, Perla (coords.), *De los Colegios a las universidades. Los jesuitas en el ámbito de la educación superior*, Universidad Iberoamericana-Universidad del Pacífico-Pontificia Universidad Javeriana, México, 2014.

<sup>31</sup> MONREAL, Susana; PANOVE, Sabina; ZERMEÑO, Guillermo (eds.), *Antijesuitismo y filojesuitismo. Dos identidades ante la Restauración*, Pontificia Universidad Javeriana-Universidad Iberoamericana, México, 2014.

<sup>32</sup> CHINCHILLA, Perla; MENDIOLA, Alfonso; MORALES, Martín M. (eds.), *Del Ars Historica a la Monumenta Historica: la historia restaurada*, Universidad Iberoamericana-Pontificia Universidad Javeriana, México, 2014.

<sup>33</sup> FABRE, Pierre-Antoine; CÁRDENAS, Elisa; BORJA, Jaime-Humberto (coords.), *La Compañía de Jesús en América Latina después de la restauración: los símbolos restaurados*, Universidad Iberoamericana-Pontificia Universidad Javeriana, México, 2014.

<sup>34</sup> MATABUENA, M<sup>a</sup> Teresa; PONCE ALCOCER, M<sup>a</sup> Eugenia; SALCEDO MARTÍNEZ, Jorge Enrique, SI, (coords.), *La restauración de la Compañía de Jesús en la América hispanolusitana. Una antología de las fuentes documentales*, Universidad Iberoamericana, México, 2014.

<sup>35</sup> CORREA ETCHEGARAY, Leonor; COLOMBO, Emmanuele; WILDE, Guillermo (coords.), *Las misiones antes y después de la Restauración de la Compañía de Jesús. Continuidades y cambios*, Pontificia Universidad Javeriana-Universidad Iberoamericana, México, 2014.

<sup>36</sup> HERNÁN PERRONE, Nicolás, “Un recorrido historiográfico sobre la Compañía de Jesús...”, p. 167.

<sup>37</sup> VV.AA., *De la suppression à la restauration de la Compagnie de Jésus: nouvelles recherches*, 126-1 2014 (en línea: <https://mefrim.revues.org/1635>).

año una obra junto a Patrick Goujon sobre el intervalo 1773-1814.<sup>38</sup> En 2017 Enrique Giménez López, autor de una prolífica bibliografía sobre la expulsión y el exilio de los jesuitas, publicó un libro sobre el tránsito hacia la restauración.<sup>39</sup> Asimismo, desde el bicentenario se han celebrado multitud de congresos y jornadas al respecto, entre los que se puede destacar el “Primer Encuentro Internacional sobre la expulsión, la extinción y la restauración de la Compañía de Jesús” celebrado en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá en 2013, o el “Jesuit Survival and Restoration: 200th Anniversary Perspectives from Boston and Macau” realizado en el Boston College en 2014. Cabe señalar que muchos de ellos han sido promovidos por la misma Compañía de Jesús.<sup>40</sup>

A pesar de todo ello, el campo de estudios sobre la Compañía de Jesús restaurada permanece todavía muy inexplorado. Conocemos poco la transición de la orden antigua a la restablecida, así como las transformaciones que sufrió, tanto en el contexto de la Restauración política y religiosa en Europa como en el del proceso hacia la independencia de Hispanoamérica y la formación de sus nuevos Estados. Del mismo modo, debe volverse a estudiar el entramado de relaciones de la orden con el poder político y viceversa en el nuevo contexto y su nuevo grado de influencia a todos los niveles.

## **1.2. La Compañía en las Filipinas decimonónicas**

### ***1.2.1. Los jesuitas filipinistas***

Como ocurrió en el resto de provincias jesuíticas a raíz de la reanudación, a mediados del siglo XIX, de la tradición historiográfica de la Compañía de Jesús, alrededor del cambio de siglo empezaron a proliferar los estudios de la presencia de la orden en el archipiélago filipino de la mano de autores jesuitas. Sin duda alguna, el gran cronista de la Misión Jesuítica Filipina decimonónica fue el padre Pablo Pastells Vila. Es un autor fundamental con respecto a la Compañía de Jesús en las islas, pero también en relación a la historiografía filipina en general. Este catalán nació en Figueres (Girona) el 3 de junio de 1846, hijo de Pau y Elena. Entró en la Compañía en 1866, cuando contaba veinte años y prácticamente había terminado sus estudios en el seminario diocesano. Con la Revolución de 1868 tuvo que mudarse como tantos otros jesuitas a Aix-en-Provence (Francia). Allí estudió filosofía durante un año. Muy pronto, en 1870, la Guerra Franco-Prusiana le obligó a regresar a España. En Banyoles (Girona) terminó la teología y fue ordenado sacerdote. Con la Tercera Guerra Carlista (1872-1876) y la nueva dispersión de los jesuitas se refugió en Alcoy (Alicante). En 1872 fundó el Círculo Católico Obrero de Alcoy, una congregación de obreros católicos única en España en ese momento y que

---

<sup>38</sup> FABRE, Pierre-Antoine; GOUJON, Patrick, *Suppression et restauration de la Compagnie de Jésus: 1773-1814*, Lessius Eds, Col. Petite Bibliothèque Jesuite, 2014.

<sup>39</sup> GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique, *La Compañía de Jesús, del exilio a la restauración: diez estudios*, Publicaciones Universidad de Alicante, 2017.

<sup>40</sup> HERNÁN PERRONE, Nicolás, “Un recorrido historiográfico sobre la Compañía de Jesús...”, p. 166.

rápidamente se difundió por el país. En esa época también misionó en Alicante y Murcia. Finalmente fue enviado a Filipinas en 1875, contando veintinueve años. Tras ejercer brevemente de secretario del superior de la misión y de director de la congregación mariana de estudiantes en el Ateneo de Manila, en 1876 fue enviado a las misiones de la isla de Mindanao. Allí misionó en la misión de Surigao (1876), en la Residencia de Bislig (1877-1883), en la misión de Caraga (1883-1886) y en la misión de Tagoloan (1887). Destacó por ser especialmente hábil y rápido en la reducción de nativos. Fundó cuarenta y dos núcleos poblacionales. Después regresó a Manila para ser superior de la Misión Filipina de 1888 a 1893.<sup>41</sup>

En octubre de este último año regresó a España, con la salud maltrecha. Tras descansar, ejerció de socio del provincial de Aragón durante tres años. Finalmente, en 1897, ya libre de compromisos, comenzó a recopilar material para redactar una Historia de Filipinas. Mientras tanto, colaboró con el afamado bibliógrafo filipino Wenceslao E. Retana en la reedición de la antigua obra del jesuita Francisco Combés *Historia de Mindanao y Joló*. Por su cuenta también reeditó la obra de otro cronista jesuita de la antigua Misión Filipina, la *Labor Evangélica* de Francisco Colín.<sup>42</sup> Asimismo, colaboró con el jesuita Antonio Astrain en la elaboración de su *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, proporcionándole parte de su material recopilado. Desde 1905 Pastells se volcó en la recopilación de documentación del Archivo General de Indias de Sevilla, y esa sería su ocupación hasta poco antes de su muerte. Hizo copiar los documentos más importantes; del resto sólo copiaba extractos. A parte, elaboró un índice y un catálogo de todo lo que había cotejado, copiado o resumido. Así elaboró la monumental *Colección Pastells*, que consta de 116 volúmenes infolio con copias de documentación referente a Filipinas, 57 a Perú, 69 a Nueva España y 36 con índices de varias ediciones y suplementos. Hay una segunda serie de 135 volúmenes, aparte de otros cinco denominados A, B, C, D y E, cinco más con notas variadas. Parte de este trabajo de archivo se publicó en el *Catálogo de los documentos relativos a las Islas Filipinas existentes en el Archivo de Indias de Sevilla*, donde también se incluye una *Historia General de Filipinas*.<sup>43</sup> También escribió obras propias, muy especialmente la *Misión de la Compañía de Jesús de Filipinas en el siglo XIX*,<sup>44</sup> que consta de tres volúmenes y que es la que interesa en nuestra investigación.

---

<sup>41</sup> ARCILLA, José S., voz "PASTELLS, Pablo", en O'NEILL, Charles E., SI y DOMÍNGUEZ, Joaquín M<sup>a</sup>, SI (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 3053-3055.

<sup>42</sup> COMBÉS, Francisco, SI, *Historia de Mindanao y Joló*, (Madrid, 1667) 2ª ed. de Wenceslao E. Retana y Pablo Pastells, SI, Minuesa de los Ríos, Madrid, 1897; COLÍN, Francisco, SI, *Labor evangélica de los obreros de la Compañía de Jesús en las islas Filipinas*, (José Fernández de Buendía, Madrid, 1663), 3 vols., Ed. de Pablo Pastells SI, Henrich y Compañía, Madrid, 1900-1902.

<sup>43</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Catálogo de los documentos relativos a las Islas Filipinas existentes en el Archivo de Indias de Sevilla* (incluye "Erudita Historia General de Filipinas desde los primeros descubrimientos de portugueses y castellanos en Oriente Occidental y Mediodía hasta la muerte de Legazpi"), 9 vols., Compañía General de Tabacos de Filipinas, Barcelona, 1925-1934.

<sup>44</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús de Filipinas en el siglo XIX*, 3 vols., Ed. Barcelonesa, Barcelona, 1916-1917.

En 1931 Pablo Pastells fue trasladado a un asilo para ancianos en Tortosa, ya prácticamente ciego. Murió allí el 16 de agosto de 1932 a los 86 años, tras 66 de servicio en la Compañía de Jesús.<sup>45</sup>



**Figura 1. El padre Pablo Pastells (sin fecha)**

Fuente: SEIDÓ, S., *Rvo. Padre Pastells SI...*

La citada *Misión de la Compañía de Jesús de Filipinas en el siglo XIX* de Pastells es la mayor fuente sobre el instituto ignaciano restablecido en las islas. Abarca desde el regreso de los jesuitas en 1859 a su abandono forzoso en 1899 tras la pérdida de la colonia por parte de España frente a Estados Unidos, así como su pronto regreso en 1900, ya bajo dominio norteamericano. Se trata de una narración exhaustiva de la trayectoria jesuita en su Segunda Misión Filipina. Incluye por un lado los avatares de los ignacianos en Manila, donde regentaron dos escuelas, el Ateneo y la Escuela Normal de Maestros, además del Observatorio, y por otro las misiones desplegadas en la gran isla sur del archipiélago, Mindanao, que constituían su objetivo primordial. Existe una versión en inglés de esta obra, *Mission to*

---

<sup>45</sup> Una biografía del padre Pablo Pastells es: SEIDÓ, S., *Rvo. Padre Pastells SI*, Librería religiosa, Barcelona, 1933.

*Mindanao (1859-1900): from the Spanish of Pablo Pastells*, que tradujo y editó el sacerdote e historiador belga Peter Schreurs a finales del siglo XX, añadiéndole una introducción, anotaciones, ilustraciones y bibliografía relacionada.<sup>46</sup> Más adelante analizaremos con más profundidad este trabajo de Pastells y visualizaremos sus limitaciones, que nos proponemos corregir en la presente investigación.

Otra fuente fundamental sobre la Misión Jesuítica Filipina decimonónica son los once volúmenes de cartas de los misioneros de ese período que la misma Compañía publicó. Diez de ellos constituyen las *Cartas de los PP. de la Compañía de Jesús de la Misión de Filipinas* (1876-1894),<sup>47</sup> y en ellos se narra la vida misional. El último tomo se titula *Cartas edificantes de los misioneros de la Compañía de Jesús en Filipinas (1898-1902)* y contiene unas pocas epístolas de la época de la Revolución Filipina que obligó a evacuar las misiones.<sup>48</sup> Como en el caso de Pastells, hablaremos de esta compilación de cartas más adelante.

Un jesuita filipinista contemporáneo a Pablo Pastells fue Miguel Saderra Masó, quien además de misionero fue científico. Este catalán nació en Sant Cristòfol les Fonts (Girona) el 13 de diciembre de 1865 y con sólo dieciséis años ya entró en la Compañía de Jesús. En 1890, siendo aún escolar, fue enviado a Filipinas. Allí trabajó en el Observatorio de Manila, junto a dos celebridades científicas del archipiélago, los padres jesuitas Federico Faura y José Algué. En 1896 regresó a España para estudiar teología en Tortosa hasta 1900. Tras una visita a París con fines científicos, realizó su tercera probación en Ranchi (India) y de allí siguió hacia Manila, donde desembarcó en 1901. Desde entonces estuvo en el Observatorio, donde trabajó treinta años y contribuyó a su fama. En 1931 quedó prácticamente paralizado y permaneció inactivo hasta su muerte, acaecida el 21 de marzo de 1939 en San Pedro Macati, cerca de Manila. Tenía 73 años y llevaba 56 en la orden.<sup>49</sup>

Miguel Saderra Masó escribió una obra sobre el Observatorio al que dedicó su vida, que constituye la mejor fuente sobre el primer período de la institución.<sup>50</sup> También escribió múltiples pequeños trabajos científicos, que al parecer se perdieron a raíz de la destrucción que sufrió el Observatorio durante la Segunda Guerra Mundial.<sup>51</sup> Pero su obra más relevante es *Misiones Jesuíticas de Filipinas, 1581-1768 y 1859-1924*.<sup>52</sup> Este trabajo se publicó en 1924, el mismo año en que la Misión Jesuítica Filipina fue traspasada de la Provincia española de Aragón a la americana de Maryland y en que se celebró la Exposición Universal de Misiones impulsada por Pío XI. Constituye la primera aportación

---

<sup>46</sup> SCHREURS, Peter, MSC, *Mission to Mindanao (1859-1900): from the Spanish of Pablo Pastells*, 3 vols, Univ. of San Carlos-Claretian Publications, Cebú City-Quezon City, 1994-1998.

<sup>47</sup> *Cartas de los PP. de la Compañía de Jesús de la Misión de Filipinas*, 10 vols., Manila, 1877-1895.

<sup>48</sup> *Cartas edificantes de los Misioneros de la Compañía de Jesús de Filipinas, 1898-1902*, Imp. Henrich y Comp., Barcelona, 1903.

<sup>49</sup> ARCILLA, José S., SI, voz "SADERRA MASÓ, Miguel", en O'NEILL, Charles E., SI y DOMÍNGUEZ, Joaquín M<sup>a</sup>, SI (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús...*, vol. IV, p. 3460.

<sup>50</sup> SADERRA MASÓ, Miguel, SI, *Historia del Observatorio de Manila, fundado y dirigido por los padres de la Misión de la Compañía de Jesús de Filipinas (1865-1915)*, E. C. McCullough & Comp., INC, Manila, 1915.

<sup>51</sup> Por ejemplo: SADERRA MASÓ, Miguel, SI, *Report of the Seismic and Volcanic centers of the Philippine Archipelago*, Manila, 1902.

<sup>52</sup> SADERRA MASÓ, Miguel, SI, *Misiones Jesuíticas de Filipinas, 1581-1768 y 1859-1924*, Tip. Pontificia Universidad de Santo Tomás, Manila, 1924.

historiográfica que abarca las dos etapas jesuitas en Filipinas, la de la antigua Compañía y la de la Compañía restaurada, por lo que permite tener una visión global del recorrido jesuita en las islas. Es una obra muy útil para obtener datos y fechas de la obra misional, pero poco más puesto que constituye una simple compilación de información narrada cronológicamente y basada en las crónicas jesuitas, con su característico tono triunfalista. El autor tenía como única pretensión elaborar un manual, por lo que omitió casi completamente los acontecimientos políticos y religiosos.

Otro jesuita del Observatorio que nos legó algunas obras fue el americano William Charles Repetti (1884-1966). Este sismólogo fue también, en los años '50, archivero de la Universidad de Georgetown. Escribió la mejor obra en inglés sobre el Observatorio<sup>53</sup> y varios trabajos sobre la Compañía antigua en Filipinas.<sup>54</sup> Además, por requerimiento superior y en vistas de la llegada del cuarto centenario de la fundación de la Compañía de Jesús, preparó una historia de la orden en las islas que, por las prisas y su estilo seco, propio de un científico, constituyó más una compilación de documentos transcritos de varios archivos europeos, en particular del ARSI, que una narración de la trayectoria de la Compañía.<sup>55</sup> La obra no agradó a los censores jesuitas, que rechazaron su publicación. Pero, dado que la recopilación documental era excelente, se le proporcionó el trabajo inédito a Horacio de la Costa (1916-1977), el jesuita filipinista más importante del siglo XX. No podemos dejar de mencionarlo aunque sus trabajos mayoritariamente no versen sobre el siglo XIX. Era de origen filipino. Estuvo muy afincado al Ateneo de Manila, la antigua escuela de instrucción primaria y secundaria que los jesuitas dirigieron con gran éxito tras su regreso al archipiélago, donde impartió clases de historia y filosofía entre 1939 y 1945. Durante la Segunda Guerra Mundial participó activamente en la resistencia clandestina contra Japón. Tras la guerra viajó a Estados Unidos, donde estudió teología en Woodstock (Maryland) entre 1945 y 1947. En 1951 obtuvo el doctorado en Historia por la Universidad de Harvard (Boston). Tras ser socio del maestro de novicios de Novaliches, donde había cursado su noviciado, volvió al Ateneo para ejercer de profesor y decano. Tuvo una intensa actividad académica durante muchos años, impartiendo numerosas conferencias y escribiendo. En 1964 fue escogido provincial de Filipinas, convirtiéndose de este modo en el primer filipino en ocupar el cargo. Más tarde, en 1970, fue elegido asistente general y consejero del general Pedro Arrupe en Roma, cargo que ocupó hasta 1975. De nuevo en Manila retomó su actividad como profesor de Historia del Ateneo, pero pronto murió, en 1977.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> REPETTI, William C., SI, *The Manila Observatory*, Washington, 1948.

<sup>54</sup> REPETTI, William C., SI, "Sant Francis Xavier in Maluco", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 5 (1936), pp. 35-56; Ídem, "The Beginnings of Jesuit Education in the Philippines", *Woodstock Letters*, 65 (1936), pp. 242-253; Ídem, *Pictorial records and traces of the Society of Jesus in the Philippine Islands and Guam prior to 1768*, Manila, 1938; Ídem, *Jesuit education in the Philippines: the University of San Ignacio, Manila, 1623-1768*, Manila Observatory, Manila, 1940; Ídem, "The First Jesuit Residence in the Philippines. Laguio, 1582-1590", *Woodstock Letters*, 70 (1941), pp. 301-306; Ídem, "St. Francis Xavier and the Philippines", *Woodstock Letters*, 70 (1941), pp. 304-306; Ídem, "Jesuit enter the Philippine Islands", *Woodstock Letters*, 92 (1963), pp. 211-222.

<sup>55</sup> REPETTI, William C., SI, *History of the Society of Jesus in the Philippines (1581-1605)*, 2 vols., Unpublished, Manila, 1938.

<sup>56</sup> ARCILLA, José S., voz "COSTA, Horacio de la", en O'NEILL, Charles E., SI y DOMÍNGUEZ, Joaquín M<sup>a</sup>, SI (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús...*, vol. I, p. 977.

Horacio de la Costa escribió numerosos trabajos sobre la Compañía de Jesús en Filipinas, especialmente acerca del clero secular nativo y de la educación,<sup>57</sup> pero sin duda su obra más emblemática es *The Jesuits in the Philippines 1581-1768*, la única obra monográfica de la primera etapa jesuita en las islas y una obra de referencia.<sup>58</sup> Para este trabajo De la Costa utilizó el material de William C. Repetti que la Compañía había desechado para su publicación, enriqueciéndolo con una investigación propia en los archivos de Roma y España. Sin embargo, pese a sus admirables virtudes y al hecho de que su autor era un historiador profesional, la obra adolece de los clásicos defectos de los trabajos jesuitas: poco análisis y profundización en las fuentes primarias, omisión de todo aquello que no era favorable a su orden y suavización de todo conflicto con los poderes políticos y eclesiásticos y con el resto de corporaciones religiosas. Por el prefacio de la obra, sabemos que De la Costa preparaba un segundo volumen sobre el segundo período jesuita en Filipinas, pero desafortunadamente nunca vio la luz.

En los años centrales del siglo XX otros jesuitas no españoles hicieron pequeñas aportaciones sobre la Compañía de Jesús restaurada en Filipinas y, especialmente, sobre la historia de las islas, con gran énfasis en el movimiento nacionalista y la revolución de fin de siglo XIX, que es sin duda la etapa que más interés ha suscitado. Las más importantes son obra de jesuitas de origen filipino o bien asentados en las islas y que escribieron desde el ámbito académico movidos por una pasión personal, y no por requerimiento de la propia Compañía. Entre ellos destaca el jesuita filipino José S. Arcilla (1925-), miembro de la Academia Filipina de la Lengua Española y profesor de la Ateneo de Manila University.<sup>59</sup> Otra figura prominente es el jesuita americano, afincado en las islas, John N. Schumacher (1927-2014), que fue profesor de historia de la Iglesia durante cuarenta años en la Loyola School of Theology, una facultad de la Ateneo de Manila University desde 1965. El padre Schumacher es autor de

---

<sup>57</sup> DE LA COSTA, Horacio, SI, "The development of the Native clergy in the Philippines", en ANDERSON, Gerald H. (ed.), *Studies in Philippine Church History*, Cornell University Press, Ithaca NY, 1969, pp. 65-104; Ídem y SCHUMACHER, John N., SI, *The Filipino Clergy: Historical Studies and Future Perspectives*, Loyola Papers Ed., Manila, 1979; DE LA COSTA, Horacio, SI, "Jesuit Education in the Philippines to 1768", *Philippine Studies*, vol. 4, 2 (1956), pp. 127-155; Ídem, "The Jesuits in the Philippines: 1581-1959", *Philippine Studies*, vol. 7, 1 (1959), pp. 68-97.

<sup>58</sup> DE LA COSTA, Horacio, SI, *The Jesuits in the Philippines 1581-1768*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1967.

<sup>59</sup> Algunas obras en general son: ARCILLA, José S., SI, *An introduction to Philippine history*, Ateneo de Manila University Press, Quezon City, 1971; Ídem, *Understanding the Noli: its historical context and literary influences*, Phoenix Publishing House, Quezon City, 1988; Ídem, *Rizal and the emergence of the Philippine nation*, Office of Research and Publications, Ateneo de Manila University, Quezon City, 1991; Ídem, "Jesuits Historians of the Philippines", *Philippine Studies*, vol. 44, 3 (1996), pp. 374-391; Ídem, "La cultura indígena filipina en la segunda mitad del siglo XIX según los jesuitas", *Revista española del Pacífico*, 8 (1998), pp. 255-270; Ídem, "El sentido de ser Filipino", *Illes i imperis*, 2 (1999), pp. 13-22; Ídem, "Los cronistas jesuitas de Filipinas", en CABRERO FERNÁNDEZ, Leoncio (coord.), *España y el Pacífico: Legazpi*, vol. II, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2004, pp. 377-398; Ídem, "Un debate epistolar a la expulsión de los jesuitas de Filipinas", en KOPRIVITZA ACUÑA, Milena (coord.), *Ilustración en el mundo hispánico: preámbulo de las independencias*, Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, Tlaxcala, 2009, pp. 167-182.



varias obras clásicas sobre la historia de la Iglesia en Filipinas y sobre la relación del clero filipino con la emergencia de la conciencia nacionalista, abarcando también el siglo XIX.<sup>60</sup>

Gran parte de la bibliografía sobre los jesuitas en las Filipinas decimonónica pertenece a la revista *Philippine Studies*. Esta publicación de investigación histórica y etnográfica existe desde 1953 y tiene su sede, de nuevo, en la Ateneo de Manila University. Durante unos años la dirigió el padre Horacio de la Costa. En esta revista también escriben autores laicos. Las publicaciones más numerosas sobre los jesuitas en las islas durante el siglo XIX son las que se refieren a los centros de educación y ciencia que la orden tuvo en Manila: el citado Ateneo, la Escuela Normal de Maestros<sup>61</sup> y el Observatorio.<sup>62</sup> También existen artículos sobre el regreso de la Compañía a las islas,<sup>63</sup> sobre su obra evangélica<sup>64</sup> y acerca de su testimonio y vivencias durante la Revolución Filipina de 1896-1898.<sup>65</sup> No podemos dejar de mencionar aquí al estadounidense Nicholas P. Cushner (1932-2013). Pese a haber nacido en Nueva York, estudió en Filipinas y se graduó en la Ateneo de Manila University. Cushner fue jesuita durante su juventud, pero terminó saliendo de la orden. Sus numerosos trabajos abordan tanto la Compañía como América, Filipinas o una combinación de éstas, y cronológicamente abarca tanto el período moderno como el contemporáneo. Sobre la Compañía restaurada en el archipiélago escribió varios trabajos, solo o en colaboración, sobre la que fue la primera misión jesuita filipina del siglo XIX, Tamontaca, que tuvo múltiples particularidades.<sup>66</sup> Otro jesuita, en este caso filipino, Miguel A. Bernad (1917-2009),

---

<sup>60</sup> SCHUMACHER, John N., SI, *Father Jose Burgos: Priest and Nationalist*, Ateneo de Manila University Press, Quezon City, 1972; Ídem, *The Propaganda Movement: 1880-1895. The creators of a Filipino consciousness, the makers of revolution*, Solidaridad Publishing House, Manila, 1973; Ídem, "The Eighteenth Century Filipino Clergy. A footnote to De la Costa", *Philippine Studies*, vol. 26, 1-2 (1978), pp. 157-173; Ídem, *Readings in Philippine church history*, Loyola School of Theology, Ateneo de Manila University, Quezon City, 1979; Ídem, *Revolutionary clergy. The Filipino clergy and the nationalist movement, 1850-1903*, Ateneo de Manila University Press, Quezon City, 1981; Ídem, "The Early Filipino Clergy: 1698-1762", *Philippine Studies*, vol. 51, 1 (2003), pp. 7-62.

<sup>61</sup> ARCILLA, José S., SI, "The Escuela Pía, Forerunner of Ateneo de Manila", *Philippine Studies*, vol. 31, 1 (1983), pp. 58-74; Ídem, "From Escuela Pía to Ateneo Municipal, 1859-1900", en DALUPAN, Josefina (ed.), *The Ateneo de Manila University. 150 Years of Engaging the Nation*, Ateneo de Manila University, Manila, 2010, pp. 2-31 (8-14); Ídem, "Ateneo de Manila: Problems and Policies, 1859-1939", *Philippine Studies*, vol. 32, 4 (1984), pp. 377-398; MEANY, James J., "Ateneo", *Philippine Studies*, vol. 4, 2 (1956), pp. 157-193; Ídem., "Escuela Normal de Maestros", *Philippine Studies*, vol. 30, 4 (1984), pp. 493-511; ARCILLA, José S., SI, "La Escuela Normal de Maestros de Instrucción Primaria", *Philippine Studies*, vol. 36, 1 (1988), pp. 16-35.

<sup>62</sup> HENNESSEY, James J., "The Manila Observatory", *Philippine Studies*, vol. 8, 1 (1960), pp. 99-120; SCHUMACHER, John N., SI, "One Hundred Years of Jesuit Scientists: The Manila Observatory 1865-1965", *Philippine Studies*, vol. 13, 2 (1965), pp. 258-286.

<sup>63</sup> ARCILLA, José S., SI, "The Return of the Jesuits to Mindanao", *Philippine Studies*, vol. 26, 1-2 (1978), pp. 16-34.

<sup>64</sup> ARCILLA, José S., SI, "The Christianization of Davao Oriental: excerpts from Jesuits missionary letters", *Philippine Studies*, vol. 19, 4 (1971), pp. 639-724; Ídem, "Jesuit Mission Policies in the Philippines: 1859-1899", *Philippine Studies*, vol. 27, 2 (1979), pp. 176-97; Ídem, "Two Jesuit Letters from Mindanao", *Philippine Studies*, vol. 40, 2 (1992), pp. 219-225.

<sup>65</sup> ARCILLA, José S., SI, "The Jesuits during the Philippine Revolution", *Philippine Studies*, vol. 35, 3 (1987), pp. 296-315; Ídem, "The Philippine Revolution and the Jesuit Missions in Mindanao, 1896-1901", *The Journal of History*, vol. 35, 1-2 (1990), pp. 46-56; BONOAN, Raúl J., SI, "The Jesuits, José Rizal, and the Philippine Revolution", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 68 (1999), pp. 269-297; CULLUM, Leo A., "Francisco de Paula Sánchez, 1849-1928", *Philippine Studies*, vol. 8, 2 (1960), pp. 334-361.

<sup>66</sup> MADIGAN, Francis C. and CUSHNER, Nicholas P., "Tamontaka: A Sociological experiment", *The American Catholic Sociological Review*, vol. XIX, 4 (1958), pp. 322-336; Ídem, "Tamontaka Reduction: A Community Approach to Mission Work", *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, vol. XVII, 2 (1961), pp. 81-94; CUSHNER, Nicholas P., "The Abandonment of Tamontaka Reduction (1898-1899)", *Philippine Studies*, vol. 12, 2 (1964), pp. 288-295.

quien fue director de *Philippine Studies*, escribió también sobre la especificidad de Tamontaca.<sup>67</sup> En otro artículo narraba la exploración del Río Grande de Mindanao por parte de los jesuitas en época tan tardía como el último tercio del siglo XIX.<sup>68</sup>

En España el único jesuita que en las últimas décadas ha seguido la estela de los jesuitas filipinistas del siglo XX es el prolífico Manuel Revuelta González, que en 1988 escribió un artículo muy útil que resumía la trayectoria de los misioneros jesuitas en América y Filipinas durante el siglo XIX.<sup>69</sup>

A parte de todos estos jesuitas filipinistas, algunos miembros de otras órdenes religiosas han hecho en las últimas décadas sus estudios sobre el archipiélago, de los que nos interesan los que versan sobre historia de la Iglesia en Filipinas. Dos historiadores dominicos españoles elaboraron relevantes trabajos a finales del siglo XX. Lucio Gutiérrez (1938-2013), asentado en Filipinas y profesor de Historia de la Iglesia en la ancestral Universidad de Santo Tomás de Manila de su orden, publicó en 1992 una *Historia de la Iglesia en Filipinas. 1565-1900*. Pese a su visión sesgada típica de su condición religiosa, es un libro muy completo.<sup>70</sup> Por otra parte, son clásicos sus trabajos sobre el dominico Domingo de Salazar, el primer obispo de Filipinas.<sup>71</sup> Su compañero dominico en Manila, Pablo Fernández, escribió unos años antes *History of the Church in the Philippines: 1521-1898*.<sup>72</sup> Por otra parte, Pedro Borges Morán (1929-2008), investigador volcado en los estudios iberoamericanos,<sup>73</sup> editó en 1992 una *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, una obra colectiva en dos volúmenes. Sus colaboradores fueron mayoritariamente miembros de las órdenes religiosas. Se trata de un trabajo esencialmente sintético, con selecciones bibliográficas muy útiles al término de cada capítulo. Filipinas está en el segundo volumen, donde hay aportaciones del agustino Isacio Rodríguez para la organización de la Iglesia en las islas, del franciscano Antolín Abad para las actividades pastorales y misionales, de Cayetano Sánchez Fuentes para la Iglesia social y el trabajo cultural y por último del dominico Jesús González Vallés para el análisis de la proyección exterior de la Iglesia filipina.<sup>74</sup> Ninguno de estos trabajos sobre historia de la Iglesia en Filipinas alcanza el nivel de análisis y profundización del ya citado

---

<sup>67</sup> BERNAD, Miguel A., SI, “The Tamontaca experiment in southern Mindanao: 1861-1899”, *Budhi*, vol. 5, 3 6.1 (2002), pp. 215-239.

<sup>68</sup> BERNAD, Miguel A., SI, “The Jesuit Exploration of the Pulangi or Río Grande de Mindanao, 1888-1890”, *Budhi*, vol. 5, 3 6.1 (2002), pp. 168-184.

<sup>69</sup> REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, “Las misiones de los jesuitas españoles en América y Filipinas durante el siglo XIX”, *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 46, 88-89 (1988), pp. 339-390.

<sup>70</sup> GUTIÉRREZ, Lucio, OP, *Historia de la Iglesia en Filipinas. 1565-1900*, MAPFRE, Madrid, 1992, Col. Iglesia Católica en el Nuevo Mundo.

<sup>71</sup> GUTIÉRREZ, Lucio, OP, “Domingo de Salazar, O.P., primer obispo de Filipinas, 1512-1594. Estudio crítico-histórico sobre su vida y su obra”, *Philippiniana Sacra*, vol. 11, 33 (1976), pp. 459-496; Ídem, “Domingo de Salazar's struggle for justice and humanization in the conquest of the Philippines (1579-1594)”, *Philippiniana Sacra*, vol. 14, 41 (1979), pp. 219-282; Ídem, *Domingo de Salazar, O.P.: First bishop of the Philippines, 1512-1594: a study of his life and work*, University of Santo Tomás, Manila, 2001.

<sup>72</sup> FERNÁNDEZ, Pablo, OP, *History of the Church in the Philippines: 1521-1898*, National Book Store, Manila, 1979.

<sup>73</sup> BORGES MORÁN, Pedro, *Misión y civilización en América*, Ed. Alhambra, Madrid, 1987; Ídem, *Religiosos en Hispanoamérica*, MAPFRE, Madrid, 1992.

<sup>74</sup> BORGES MORÁN, Pedro (ed.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, 2 vols., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1992.

jesuita americano-filipino John N. Schumacher, aunque están bien documentados y son muy útiles. Todas estas obras tratan a los jesuitas en su Misión Filipina decimonónica. Por último, el citado agustino Isacio Rodríguez, a parte de una amplia bibliografía sobre su orden en el archipiélago que no tiene cabida aquí, se ha interesado, como tantos otros, por la historia de la Revolución Filipina.<sup>75</sup>

### ***1.2.2. La historiografía española sobre el Archipiélago Filipino***

En España son escasos los estudios académicos sobre la Compañía restaurada, y lo mismo ocurre con la rama historiográfica de los jesuitas en las islas Filipinas. De hecho, las investigaciones sobre Filipinas en general no se revitalizaron en España hasta finales del siglo XX. Anteriormente existía un vacío historiográfico respecto a estas islas, muy especialmente en comparación con otras colonias del Imperio Hispánico.

Antes del siglo XIX, la lejanía del archipiélago, las dificultades de comunicación y la escasa cantidad de pobladores españoles de Filipinas desalentaron todo interés historiográfico por las islas, que quedó relegado prácticamente a los relatos cronísticos del sector eclesiástico y, sobre todo, misional.<sup>76</sup> Hubo, sin embargo, algunas publicaciones de gran valor sobre la realidad histórica de la colonia y sus relaciones con las islas adyacentes durante sus primeros tiempos, como la escrita por un funcionario real, el doctor Antonio de Morga, *Sucesos de las Islas Filipinas*.<sup>77</sup> Durante el siglo XIX y tras la pérdida de la mayor parte de colonias americanas, aumentó el interés del gobierno español por el archipiélago y desde el Ministerio de Ultramar se motivó a los funcionarios residentes en las islas, mediante premios, para que redactasen trabajos sobre la historia de las islas, pero éstos resultaron subjetivos y centrados en la Administración, pues obedecían al deseo de ser premiados y regresar rápidamente a España. Hay sin embargo algunas excepciones, como José Montero y Vidal, que publicó antes del fin de siglo dos obras algo tediosas en su lectura, pero muy rigurosas y esenciales para todo filipinista: *Historia general de*

---

<sup>75</sup> RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, Isacio, OSA, “La revolución filipina del 98 y sus causas”, en GARCÍA-ABÁSULO GONZÁLEZ, Antonio (coord.), *España y el Pacífico*, Ministerio de Asuntos Exteriores, Dirección General de Relaciones Culturales-Asociación Española de Estudios del Pacífico, Madrid, 1997, pp. 263-272; Ídem y ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, Jesús, “Papeles filipinos”, *Archivo Agustino*, vol. 80, 198 (1996), pp. 77-122; Ídem, “Papeles filipinos II: la revolución filipina y los prisioneros españoles”, *Archivo Agustino*, vol. 81, 199 (1997), pp. 167-201; Ídem, “Inquietud en la iglesia de Filipinas: amovilidad e inamovilidad del clero regular”, *Archivo Agustino*, vol. 82, 200 (1998), pp. 229-298.

<sup>76</sup> Entre esas crónicas estaban las jesuitas, que se dividen entre las llamadas “mayores” y las “menores”. Las mayores son: CHIRINO, Pedro, SI, *Relación de las islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los PP. de la Compañía de Jesús*, (Roma, 1604), 2ª ed. D. Esteban Balbás, Manila, 1890; COLÍN, Francisco, SI, *Labor evangélica de los obreros de la Compañía de Jesús en las islas Filipinas...*; MURILLO VELARDE, Pedro, SI, *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús, Segunda Parte, 1616-1716*, Manila, 1749. Las obras menores son: COMBÉS, Francisco, SI, *Historia de Mindanao y Joló...*; ALCINA, Francisco Ignacio, SI, *Historia de las islas e indios Visayas*, 1668, Ed. facsímil de Mª Luisa Martín Merás y Mª Dolores Higuera, Museo Naval, Madrid, 1974; Ídem, *Historia natural de las Islas Bisayas del Padre Alzina*, Ed. de Victoria Yepes, CSIC, Madrid, 1996; Ídem, *Historia sobrenatural de las Islas Bisayas: segunda parte de la Historia de las islas e indios bisayas, del padre Alzina, Manila: 1668-1670*, Ed. de Victoria Yepes, CSIC, Madrid, 1998; DELGADO, Juan José, SI, *Historia general sacro-profana, política y natural de las Islas del Poniente llamadas Filipinas*, Impr. ‘Eco de Filipinas’ de D. Juan Atayde, Manila, 1892. Para un estudio general y actual de la primera Misión Jesuítica Filipina, ver: DESCALZO YUSTE, Eduardo, *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768): realidad y representación*, Tesis doctoral inédita, Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 2015.

<sup>77</sup> MORGA, Antonio de, *Sucesos de las Islas Filipinas*, 2 vols., México, 1609.

*Filipinas desde el descubrimiento de dichas islas hasta nuestros días e Historia de la piratería malayo-mabometana en Mindanao, Joló y Borneo.*<sup>78</sup>

Sin duda, el funcionario más emblemático fue Wenceslao E. Retana (1862-1924), el gran filipinista español del cambio de siglo.<sup>79</sup> Fue a Filipinas como funcionario de Hacienda en 1884, pero regresó en 1890 alegando motivos de salud. Durante su estancia desarrolló una gran labor como periodista, siendo redactor de *La Oceanía Española* y subdirector del semanario *La Opinión*. Una vez en España, logró un cargo en el Ministerio de Ultramar y en 1896 llegó a ser diputado en Cortes e incluso, poco después, gobernador de Huesca y Teruel. Sin embargo, no abandonó su actividad periodística, a la que sumó la elaboración de numerosas obras históricas y bibliográficas. Retana no se atrevió a escribir una historia general de Filipinas, por lo que preparó el terreno para futuros investigadores: compiló la serie de trabajos históricos existentes. Sin embargo, en 1900 tuvo que vender su biblioteca por motivos económicos a la Compañía General de Tabacos. Su compilación junto a la de la Compañía General (clasificada y catalogada por Retana) dio como resultado el *Aparato bibliográfico de la Historia General de Filipinas*, que Retana publicó como un inventario bibliográfico de soporte a los futuros investigadores de las islas y que en la actualidad sigue siendo imprescindible.<sup>80</sup> La biblioteca de la Compañía, con la de Retana incluida, fue trasladada en 1913 a Manila y desapareció durante la II Guerra Mundial.<sup>81</sup>

Pese al impulso que España intentó propocionar a la historiografía sobre Filipinas durante el siglo XIX, con el cambio de centuria el empuje volvió a desvanecerse. Sólo Retana continuó su labor de investigación (otro rumbo siguió el sector eclesiástico, como ya hemos visto). Hasta 1950 sólo unos pocos fomentaron el interés por las islas, como el físico Julio Palacios, que pronunció una serie de conferencias en la Sociedad Geográfica Nacional en 1935 tras un viaje a Filipinas.<sup>82</sup> En 1940 el CSIC empezó a publicar la *Revista de Indias*, de amplia temática y cronología, donde en el futuro se insertarían trabajos sobre Filipinas. En los años '50 se inició una tímida reanudación de la historiografía filipina con tres obras fundamentales: el *Catálogo de obras iberoamericanas y filipinas existentes en la Biblioteca Nacional*, de

---

<sup>78</sup> MONTERO Y VIDAL, José, *Historia general de Filipinas desde el descubrimiento de dichas islas hasta nuestros días*, 3 vols, Manuel Tello-Viuda e Hijos de Tello, Madrid, 1887-1895; Ídem, *Historia de la piratería malayo-mabometana en Mindanao, Joló y Borneo*, 2 vols., Impr. y fundición de Manuel Tello, Madrid, 1888.

<sup>79</sup> Sobre este filipinista español, ver: SCHUMACHER, John N., SI, "Wenceslao E. Retana: An Historiographical Study", *Philippine Studies*, vol. 10, 4 (1962), pp. 550-576; CAULÍN MARTÍNEZ, Antonio, "Wenceslao E. Retana y la historia de Filipinas", *Espacio, Tiempo y Forma*, serie V Historia Contemporánea, 6 (1993), pp. 419-440; Ídem, "Retana y la bibliografía filipina 1800-1872: El 'Aparato Bibliográfico' como fuente para la historia de Filipinas (1ª Parte. Fuentes Generales)", *Revista española del Pacífico*, 4 (1994), pp. 85-104; Ídem, "Retana y la bibliografía filipina 1800-1872: El 'Aparato bibliográfico' como fuente para la historia de Filipinas (2ª parte: fuentes específicas)", *Revista española del Pacífico*, 6 (1996), pp. 187-212.

<sup>80</sup> RETANA, Wenceslao E., *Aparato Bibliográfico de la historia general de Filipinas deducido de la colección que posee en Barcelona la Compañía General de Tabacos de dichas islas*, 3 vols. (vol 1: años 1529-1800; vol. 2: años 1801-1886; vol. 3: años 1887-1905), Impr. de Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, 1906.

<sup>81</sup> GIRALT RAVENTÓS, Emili, *La Compañía General de Tabacos de Filipinas, 1881-1981*, Barcelona, 1981, pp. 171-180.

<sup>82</sup> Ese mismo año plasmó su experiencia en un libro donde recoge dichas conferencias: PALACIOS, Julio, *Filipinas, orgullo de España: un viaje por las islas de la Malasia*, C. Bermejo, Madrid, 1935.

Luisa Gutiérrez Cuesta,<sup>83</sup> *Intramuros de Manila, de 1571 hasta la destrucción en 1945*, de Pedro Ortiz Armengol,<sup>84</sup> y sobre todo el clásico estudio *Arquitectura española en Filipinas (1565-1800)*, de la que sería una gran filipinista, M<sup>a</sup> Lourdes Díaz-Trechuelo.<sup>85</sup> Empezó a llenarse el vacío que dejaron Retana y Pastells a su muerte. En los años '60 hubo nuevas motivaciones. Se publicó en España el primer tomo de la *Historia de Filipinas* del historiador filipino Antonio Molina. Es una obra muy documentada, para la que el filipino investigó en los principales archivos y bibliotecas tanto de Filipinas como de España. Es también una obra muy apasionada, fruto de un hombre enamorado de su país que incluso se permite ardorosas exclamaciones durante la narración. Su segundo tomo se publicaría en 1984.<sup>86</sup> En esa época el filipinismo también recibió renovadas fuerzas gracias al profesor Leandro Tormo Sanz, que hizo sus aportaciones,<sup>87</sup> entre ellas un artículo básico sobre la Misión Jesuita Filipina decimonónica, *Los jesuitas en Filipinas hace un siglo*.<sup>88</sup> En estos años revistas como *Razón y Fe* (1901), *Missionalia Hispanica* (1944) e *Indias* (1940) publicaron monografías sobre el archipiélago. En 1988 nació en Madrid la Asociación Española de Estudios del Pacífico (AEEP), en colaboración con el CSIC, que empezó a editar en 1991 la *Revista Española del Pacífico*. El empuje definitivo lo dieron la publicación en 1989 de la obra *Extremo Oriente Ibérico: investigaciones históricas, metodología y estado de la cuestión*, que recogía los contenidos presentados en el "Simposium Internacional Sobre el Extremo Oriente Ibérico", celebrado en Madrid el año anterior,<sup>89</sup> y también la llegada del quinto centenario del descubrimiento de América en 1992, que multiplicó las publicaciones y los congresos sobre América y el Pacífico, entre las que destacamos la compilación sobre las Filipinas decimonónicas *El lejano oriente español: Filipinas (siglo XIX)*, fruto del congreso homónimo celebrado en Sevilla en 1997.<sup>90</sup>

Desde los años '90 hasta la actualidad la proliferación de estudios no ha cesado. El estudio académico de Filipinas en España se realiza en departamentos americanistas, que se localizan cada día en un número mayor de universidades, esencialmente Córdoba, Granada y Sevilla, Madrid, Barcelona, Murcia

---

<sup>83</sup> GUTIÉRREZ CUESTA, Luisa, *Catálogo de obras iberoamericanas y filipinas existentes en la Biblioteca Nacional*, Ministerio de Educación Nacional, Dirección General de Archivos y Bibliotecas, Madrid, 1953.

<sup>84</sup> ORTIZ ARMENGOL, Pedro, *Intramuros de Manila, de 1571 hasta la destrucción en 1945*, Ediciones de Cultura Hispánica, Manila, 1958.

<sup>85</sup> DÍAZ-TRECHUELO, M<sup>a</sup> Lourdes, *Arquitectura española en Filipinas (1565-1800)*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1959.

<sup>86</sup> MOLINA MEMIJE, Antonio M., *Historia de Filipinas*, 2 vols., Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1961 y 1984.

<sup>87</sup> TORMO SANZ, Leandro, "El clero nativo en Filipinas, durante el período español", *Missionalia Hispanica*, Año XXIII, 69 (1966), pp. 257-296; Ídem, "La problemática del envío de franciscanos a Filipinas en el primer tercio del siglo XIX", *Archivo Ibero-Americano*, 165-168 (1982), pp. 965-996; Ídem, "Los papeles de la Universidad de San Ignacio (Manila)", *Missionalia Hispanica*, Año XXII, 95-96 (1975), pp. 189-204; Ídem y SALAZAR, Milagros, "Datos sobre la toponimia en Filipinas", en QUILIS, Antonio; CARRIL, Ramón B.; CANTARERO, Margarita (coords.), *XI Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románicas: Actas*, vol. 4, Madrid, 1968, pp. 2097-2108.

<sup>88</sup> TORMO SANZ, Leandro, "Los jesuitas en Filipinas hace un siglo", *Missionalia Hispanica*, Año XXX, 90 (1973), pp. 335-348.

<sup>89</sup> DE PAULA SOLANO, Francisco; RODAO GARCÍA, Florentino y TOGORES SÁNCHEZ, Luis Eugenio (coords.), *Extremo Oriente Ibérico: investigaciones históricas, metodología y estado de la cuestión*, Agencia Española de Cooperación Internacional (AECID)-CSIC-Centro de Estudios Históricos, 1989.

<sup>90</sup> *El lejano oriente español: Filipinas (siglo XIX)*, (Actas del Congreso homónimo celebrado dentro de las VII Jornadas Nacionales de Historia Militar, 5-9 mayo 1997, Sevilla), ed. Cátedra General Castaños, Sevilla, 1997.

y León. Además, fuera del ámbito americanista universitario, tenemos dos departamentos contemporáneos que se dedican al tema: el CSIC y la Complutense de Madrid. Están especializados en las relaciones internacionales, muchas veces no tan relacionado con la diplomática, la política y la economía como con la historia social. Dentro del CSIC hay otros departamentos donde tiene cabida Filipinas: los de Historia de América y los de Historia de la Ciencia. El segundo utiliza en parte la historia de los viajes y descubrimientos de América y Filipinas.<sup>91</sup>

La filipinista más emblemática hasta su muerte en 2008 fue la ya mencionada M<sup>a</sup> Lourdes Díaz-Trechuelo, que empezó a dedicarse a ello a mitad de siglo desde la Universidad de Córdoba, cuando nadie más lo hacía en España. Se interesó en especial por la historia de las islas bajo dominación hispánica, sobre su gobierno e instituciones,<sup>92</sup> y también sobre el proceso de evangelización y las misiones, la religiosidad popular y las relaciones entre Iglesia y Estado.<sup>93</sup> Entre su profusa aportación hallamos muy pocos trabajos sobre el siglo XIX, y en su mayor parte atañen al '98, la época más estudiada del siglo.<sup>94</sup> A parte, esta autora nos legó un precioso libro de síntesis de la historia de Filipinas durante toda su etapa hispánica con el que intentó transmitir su amor por las islas.<sup>95</sup> En la Universidad de Córdoba Díaz-Trechuelo formó parte del grupo Andalucía-América-Filipinas, donde había otros

---

<sup>91</sup> SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Ángel, "Recent Philippine Historical Studies in Spain", *Asian Research Trends: A Humanities and Social Science Review*, 5 (1995), pp. 1-23.

<sup>92</sup> DÍAZ-TRECHUELO, M<sup>a</sup> Lourdes, "El Consejo de Indias y Filipinas en el siglo XVI", en RAMOS, Demetrio, *El Consejo de Indias en el siglo XVI*, Universidad de Valladolid, 1970, pp. 125-137; Ídem, "Filipinas en la Recopilación de Leyes de Indias", en *Justicia, sociedad y economía en la América española: siglos XVI, XVII, XVIII: trabajos del VI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano en homenaje al Dr. Alfonso García-Gallo*, vol. 1, 1983, pp. 409-456; Ídem, "Fortificaciones en las islas Filipinas (1565-1800)", en *Puertos y fortificaciones en América y Filipinas: Actas del Seminario, 1984*, Ministerio de Fomento-Centro de Estudios y Experimentación de Obras Públicas-CEDEX, Madrid, 1985, pp. 261-280; Ídem, "Filipinas ante la independencia de la América continental", en NAVARRO GARCÍA, Luis (coord.), *José de San Martín y su tiempo*, Sevilla, 1999, pp. 441-452; Ídem, "Filipinas en el siglo de la Ilustración", en CABRERO, Leoncio (coord.), *Historia general de Filipinas*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1999, pp. 249-296; Ídem, "Legislación municipal para Filipinas en los siglos XVI y XVII: análisis de un cedulaario de Manila", en BARRIOS PINTADO, Feliciano (coord.), *Derecho y administración pública en las Indias hispánicas: actas del XII congreso internacional de historia del derecho indiano (Toledo, 19 a 21 de octubre de 1998)*, vol. 1, Cortes de Castilla-La Mancha: Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2002, pp. 461-480; Ídem, "Legazpi y la integración de Filipinas en el Imperio español de ultramar", en MORALES MARTÍNEZ, Alfredo José (coord.), *Filipinas puerta de Oriente: de Legazpi a Malaspina: Catálogo de la Exposición celebrada en el Museo de San Telmo, Donostia-San Sebastián 22 de noviembre de 2003-18 de enero de 2004: Museo Nacional del Pueblo Filipino, Manila febrero de 2004-abril de 2004*, Lunwerg: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2003, pp. 49-66.

<sup>93</sup> DÍAZ-TRECHUELO, M<sup>a</sup> Lourdes, "La conquista espiritual de Filipinas", en *Estudios en homenaje a su primer Rector y Fundador de la Universidad Hispano-Americana Dr. Vicente Rodríguez Casado*, Madrid, 1988, pp. 71-79; Ídem, "Relaciones Iglesia-Estado en Filipinas: gobernadores, Audiencia y arzobispos", en *Iglesia y poder público: actas del VII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América: Sevilla, 13 de mayo de 1996*, Obra Social y Cultural Cajasur, 1997, pp. 89-99; Ídem (comp.), *Evangelización y misiones en iberoamérica y Filipinas: textos históricos (II)* [recopilación de libros digitalizados], Fundación MAPFRE, 2000, Col. Fundación Histórica Tavera; Ídem, "Religiosidad popular en Filipinas: hermandades y cofradías (siglos XVI-XVIII)" (Actas del I Congreso de Historia de la Iglesia y el Mundo Hispánico), *Hispania Sacra*, vol. 53, 107 (2001), pp. 345-366.

<sup>94</sup> DÍAZ-TRECHUELO, M<sup>a</sup> Lourdes, "Reformas de la administración local en Filipinas durante el siglo XIX", en GONZÁLEZ VALES, Luis E. (coord.), *XIII Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano: Actas y estudios*, vol. 1, Academia Puertorriqueña de la Historia, 2003, pp. 853-884; Ídem, "Filipinas y el '98", en MORALES PADRÓN, Francisco (coord.), *XIII Coloquio de Historia Canario-Americana; VIII Congreso Internacional de Historia de América (AEA) (1998)*, 2000, pp. 664-681; Ídem, "Filipinas: extensión del movimiento independentista", en DE DIEGO GARCÍA, Emilio; RAMOS PÉREZ, Demetrio (coord.), *Cuba, Puerto Rico y Filipinas en la perspectiva del 98*, Ed. Universidad Complutense, Madrid, 1997, pp. 111-126.

<sup>95</sup> DÍAZ-TRECHUELO, M<sup>a</sup> Lourdes, *Filipinas: la gran desconocida (1565-1898)*, EUNSA, Pamplona, 2001, Col. Astrolabio Historia.

investigadores, como Marta M<sup>a</sup> Machado, que ha realizado importantísimos trabajos sobre la historia de la Iglesia en las islas, y sus tensiones con el poder político, así como el conflicto entre clero secular y clero regular;<sup>96</sup> Ana M<sup>a</sup> Prieto Lucena, que se ha volcado especialmente en el estudio de la etnohistoria de las islas y las relaciones entre españoles e indígenas;<sup>97</sup> Inmaculada Alva, cuyos trabajos tratan sobre todo del comercio y de la vida municipal en Manila;<sup>98</sup> y Antonio Francisco García-Abásolo, que ha estudiado sobre todo los inicios de Filipinas como colonia y la relación entre españoles y chinos en las islas.<sup>99</sup> Sin embargo, prácticamente no han estudiado el siglo XIX.<sup>100</sup>

---

<sup>96</sup> MANCHADO LÓPEZ, Marta M<sup>a</sup>, “Autoridad episcopal y órdenes religiosas en Filipinas: un episodio importante del pontificado del arzobispo Basilio Sancho”, *Ifigea: revista de la Sección de Geografía e Historia*, 5-6 (1988-1989), pp. 217-230; Ídem, “La ‘Concordia de las Religiones’ y su significado para la historia de la Iglesia en Filipinas”, en RODAO, Florentino (ed.), *España y el Pacífico*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1990, pp. 63-79; Ídem, *La visita pastoral en Filipinas: conflictos de jurisdicción en la segunda mitad del siglo XVIII*, Universidad de Córdoba, 1991; Ídem, “La Compañía de Jesús y la visita diocesana en Filipinas: los meses previos a la expulsión”, en *La Compañía de Jesús en América: evangelización y justicia, siglos XVII-XVIII* (Actas del Congreso Internacional de Historia sobre ‘La Compañía de Jesús en América: Evangelización y Justicia. Siglos XVII y XVIII’, Córdoba, 1993), Córdoba, 1993, pp. 173-179; Ídem, *Conflictos Iglesia-Estado en el Extremo Oriente Ibérico. Filipinas (1767-1787)*, Universidad de Murcia, 1994; Ídem, “La visita de 1776 a las parroquias pampangas de Filipinas”, *Revista de Indias*, vol. 56, 206 (1996), pp. 77-99; Ídem, “Las relaciones entre la autoridad civil y las órdenes religiosa en Filipinas durante el gobierno de don Pedro Manuel de Arandía”, *Anuario de estudios americanos*, vol. 53, 1 (1996), pp. 37-52; Ídem, “El arzobispo Basilio Sancho de Santa Justa y Rufina y el problema del clero secular indígena en Filipinas”, en ARMILLAS VICENTE, José Antonio (coord.), *VII Congreso Internacional de Historia de América (Zaragoza, 1996)*, vol. I (La corona de Aragón y el nuevo mundo: del Mediterráneo a las Indias), Gobierno de Aragón, Departamento de Educación, Cultura y Deporte, 1998, pp. 443-456; Ídem, “El Real Colegio de San José de Manila”, en ELIZALDE, M<sup>a</sup> Dolores; FRADERA, Josep M<sup>a</sup>; ALONSO, Luis (eds.), *Imperios y naciones en el Pacífico*, vol. I (La Formación de una colonia), CSIC, Madrid, 2001, Biblioteca de Historia 43, pp. 423-439; Ídem, “Algunos aspectos de la expulsión de los jesuitas de Filipinas. Los agustinos calzados en Leyte y Samar”, *Hispania Sacra*, 53 (2001), pp. 419-434; *Tiempos de turbación y mudanza: la Iglesia en Filipinas tras la expulsión de los jesuitas*, Muñoz Moya Editores, Universidad de Córdoba, 2002, Col. Biblioteca Americana.

<sup>97</sup> PRIETO LUCENA, Ana M<sup>a</sup>, *Filipinas durante el gobierno de Manrique de Lara, 1653-1663*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1984; Ídem, “Supersticiones y creencias mágicas en Filipinas a través del Padre Alcina”, en RODAO GARCÍA, Florentino (coord.), *España y el Pacífico: III Jornadas sobre Filipinas e Islas del Pacífico*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1989, pp. 45-61; Ídem, “El Pacífico en las revistas del CSIC”, *Revista de Indias*, vol. 49, 187 (1989) (Número monográfico: Cincuenta años de Historiografía americanista en España, 1940-1989), pp. 829-844; Ídem, *El contacto hispano-indígena en Filipinas según la historiografía de los siglos XVI y XVII*, Universidad de Córdoba, 1993; Ídem, “Etnohistoria de Filipinas”, en CABRERO, Leoncio (ed.), *Historia general de Filipinas*, pp. 77-118; Ídem, “Los malayos filipinos ante la llegada de los europeos”, en CABRERO FERNÁNDEZ, Leoncio (coord.), *España y el Pacífico: Legazpi*, vol. I, pp. 205-230.

<sup>98</sup> ALVA RODRÍGUEZ, Inmaculada, *La vida municipal en manila en los siglos XVI-XVII*, Tesis doctoral dirigida por María Lourdes Díaz-Trechuelo, Universidad de Córdoba, 1993; Ídem, “Cabildos abiertos en Manila, s. XVI y XVII”, *El reino de Granada y el Nuevo Mundo: V Congreso Internacional de Historia de América, mayo de 1992*, vol. 3, Diputación de Granada, 1994, pp. 279-290; Ídem, “Legazpi, fundador de ciudades: las Ordenanzas del cabildo secular de Manila”, en ESCOBEDO MANSILLA, Ronald; DE ZABALLA BEASCOECHEA, Ana; ÁLVAREZ GILA, Óscar (coords.), *Euskal Herria y el Nuevo Mundo: la contribución de los vascos a la formación de las Américas*, Servicio Ed. Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, 1996, pp. 89-106; Ídem, “Urbanismo municipal en Manila (Siglos XVI-XVII)”, en GARCÍA-ABÁSULO GONZÁLEZ, Antonio Francisco (coord.), *España y el Pacífico*, pp. 157-166; Ídem, “La centuria desconocida: el siglo XVII”, en CABRERO FERNÁNDEZ, Leoncio (coord.), *Historia general de Filipinas*, pp. 207-248; Ídem, “El cabildo de Manila”, en CABRERO FERNÁNDEZ, Leoncio (coord.), *España y el Pacífico: Legazpi*, vol. II, pp. 165-202; Ídem, “Filipinas en la obra de Lourdes Díaz-Trechuelo (1921-2008)”, *Revista española del Pacífico*, 24 (2011), pp. 133-156; Ídem, “Ciudad y comercio en el siglo XVIII. El Galeón de Manila en el desarrollo de la vida municipal”, en BERNABÉU ALBERT, Salvador; MARTÍNEZ SHAW, Carlos (coord.), *Un océano de seda y plata: el universo económico del Galeón de Manila*, CSIC-Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, Sevilla, 2013, Col. Universos Americanos 12, pp. 179-201; Ídem, “Redes comerciales y estrategias matrimoniales. La mujeres en el comercio del Galeón de Manila (siglos XVII-XVIII)”, *Revista complutense de historia de América*, 42 (2016), pp. 203-220.

<sup>99</sup> GARCÍA-ABÁSULO, Antonio Francisco, “Formación de las Indias orientales españolas: Filipinas en el siglo XVI”, en CABRERO FERNÁNDEZ, Leoncio (coord.), *Historia general de Filipinas...*, pp. 169-206; Ídem, “La primera exploración del Pacífico y el asentamiento español en Filipinas”, en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores (ed.), *Las relaciones entre España y Filipinas. Siglos XVI-XX*, Casa Asia-CSIC, Madrid-Barcelona, 2002, Biblioteca de Historia 52, pp. 21-35; Ídem, “La difícil convivencia entre chinos y españoles en Filipinas”, en GARCÍA BERNAL, Manuel Cristina; NAVARRO GARCÍA, Luis; RUIZ DE RIVERA, Julián B. (coords.), *Élites urbanas en Hispanoamérica: de la conquista a la independencia*, Universidad de

Otra filipinista fundamental es M<sup>a</sup> Dolores Elizalde Pérez-Grueso, investigadora del Instituto de Historia del CSIC, donde ha liderado vario proyectos. Es especialista en relaciones y dinámicas internacionales y ha realizado fundamentalmente investigaciones desde esa perspectiva sobre Estados Unidos y sobre el marco asiático, incluyendo Filipinas.<sup>101</sup> Es una de las pocas filipinistas que han prestado atención al siglo XIX,<sup>102</sup> especialmente, al '98, como fue común en el centenario de la pérdida de la colonia.<sup>103</sup> También tiene artículos fundamentales sobre las relaciones entre las órdenes religiosas y el poder político en Filipinas en el siglo XIX.<sup>104</sup> En los últimos años ha desarrollado proyectos con la colaboración de los investigadores del grupo GRIMSE (Grupo de Investigación en Imperios, Metrópolis y Sociedades Extraeuropeas) de la Universidad Pompeu Fabra, actualmente uno de los más importantes.<sup>105</sup> Éste se dedica sobre todo a la investigación y la docencia sobre las sociedades y los procesos históricos de Asia y el Pacífico. Edita, además, la revista *Illes i imperis*. Entre sus investigadores destacan Alexandre Coello, que ha trabajado sobre la Compañía de Jesús moderna en las Islas Marianas, que conformaban un apéndice de las Filipinas;<sup>106</sup> Josep M<sup>a</sup> Fradera, quien ha analizado la organización

---

Sevilla, 2005, pp. 487-494; Ídem, “Los chinos y el modelo colonial español en Filipinas”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 10 (2011), pp. 223-242; Ídem, GARCÍA-ABÁSULO, Antonio, “Filipinas. Una frontera más allá de la frontera”, en MANCHADO LÓPEZ, Marta M<sup>a</sup>; LUQUE TALAVÁN, Miguel Luque (ed. lit.), *Fronteras del mundo hispánico: Filipinas en el contexto de las regiones liminares novohispánicas*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2011, pp. 71-88; Ídem, “Españoles y chinos en Filipinas: los fundamentos del comercio del Galeón de Manila”, en LORENZANA DEL PUENTE, Felipe (coord.), *España, el Atlántico y el Pacífico: y otros estudios sobre Extremadura*, Sociedad Extremeña de Historia, 2013, pp. 9-30; Ídem, “Problemas para gobernar un imperio. Aspectos del modelo colonial en Filipinas, siglos XVI-XVIII”, *Revista de estudios extremeños*, vol. 71, 3 (2015), pp. 1843-1867.

<sup>100</sup> MANCHADO LÓPEZ, Marta M<sup>a</sup>, “Las controversias sobre la secularización de parroquias en Filipinas, en la segunda mitad del siglo XIX”, *Hispania Sacra*, 55 (2003), pp. 297-322.

<sup>101</sup> ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores, “La proyección de España en el Pacífico durante la época del imperialismo”, *Hispania: Revista española de historia*, vol. 53, 183 (1993), pp. 277-295; Ídem, “Filipinas, plataforma hacia Asia”, *Torre de los Lujanes: Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País*, 63 (2008), pp. 117-134; Ídem, “Filipinas, ¿una colonia internacional?”, *Illes i imperis*, 10-11 (2008), pp. 203-236.

<sup>102</sup> ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores, *Economía e historia en las Filipinas españolas: memorias y bibliografía: siglos XVI-XX*, Fundación MAPFRE, 2002; Ídem, “Filipinas, de las crisis del Gran Imperio a la inserción en el Estado liberal (1760-1860)”, *Revista española del Pacífico*, 17 (2004), pp. 83-100; Ídem (ed.), *Repensar Filipinas: política, identidad y religión en la construcción de la nación filipina*, Casa Asia: CSIC, Barcelona: Bellaterra, 2009; Ídem, “Filipinas en las Cortes de Cádiz”, *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales*, 30 (2013), pp. 177-203; Ídem y HUETZ DE LEMPS, Xavier (coords.), *Filipinas, siglo XIX: coexistencia e interacción entre comunidades en el Imperio español*, Polifemo, 2017.

<sup>103</sup> ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores, “De nación a imperio. La expansión de los Estados Unidos por el Pacífico durante la guerra hispano-norteamericana de 1898”, *Hispania: Revista española de historia*, vol. 57, 196 (1997), pp. 551-588; Ídem, “Los territorios españoles de ultramar en 1898. Filipinas, Marianas, Carolinas y Palaos”, *Ciudad y territorio: Estudios territoriales*, 116 (1998), pp. 299-320; Ídem, “Filipinas, 1898”, *Revista de Occidente*, 202-203 (1998), pp. 224-249; Ídem, “Filipinas, fin de siglo: imágenes y realidad”, *Revista de Indias*, vol. LVIII, 213 (1998), pp. 307-339; Ídem, “Restar en vez de sumar: la política seguida en Filipinas desde la perspectiva de dos fines de siglo”, en ESTEBAN DE VEGA, Mariano; DE LUIS MARTÍN, Francisco; MORALES MOYA, Antonio (coords.), *Jirones de hispanidad: España, Cuba, Puerto Rico y Filipinas en la perspectiva de dos cambios de siglo*, Ed. Universidad de Salamanca, 2004, pp. 359-377.

<sup>104</sup> ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores, “Poder, religión y control en Filipinas. Colaboración y conflicto entre el Estado y las órdenes religiosas, 1868-1898”, *Ayer*, 100 (2015), pp. 151-176; Ídem y HUETZ DE LEMPS, Xavier, “Un singular modelo colonizador: el papel de las órdenes religiosas en la administración española de Filipinas, siglos XVI al XIX”, *Illes i imperis*, 17 (2015), pp. 185-222.

<sup>105</sup> Algunas de las obras conjuntas son: ELIZALDE, M<sup>a</sup> Dolores; FRADERA, Josep M<sup>a</sup>; ALONSO, Luis (eds.), *Imperios y naciones en el Pacífico*, 2 vols., CSIC, Madrid, 2001, Biblioteca de Historia 43-44; ELIZALDE, M<sup>a</sup> Dolores y DELGADO, Josep M<sup>a</sup> (eds.), *Filipinas, un país entre dos imperios*, Ed. Bellaterra, 2011.

<sup>106</sup> COELLO DE LA ROSA, Alexandre, “Colonialismo y santidad en las islas Marianas: los soldados de Gedeón (1676-1690)”, *Hispania*, vol. 70, 234 (2010), pp. 17-44; Ídem, “Colonialismo y santidad en las islas Marianas: la sangre de los mártires (1668-1676)”, *Hispania Sacra*, vol. 63, 128 (2011), pp. 707-745; Ídem, “Martirio y santidad en las islas Marianas (1668-1676)”, en IZQUIERDO BENITO, Ricardo y MARTÍNEZ GIL, Fernando (coords.), *Religión y heterodoxias en el mundo hispánico: siglos XIV-XVIII*, Sílex, Madrid, 2011, pp. 281-298; Ídem, “‘La historia’ inacabada de las Islas Marianas (ca.



económica y hacendística de las islas,<sup>107</sup> así como la transición de Filipinas del Antiguo Régimen al Estado liberal y la reestructuración que hizo posible la pervivencia de la colonia,<sup>108</sup> entre otros trabajos sobre el siglo XIX filipino;<sup>109</sup> Luis Alonso, que ha investigado sobre las dificultades de tributación indígena en Filipinas y su relación con la formación de la colonia, y también sobre las haciendas que las órdenes religiosas tenían en las islas y que les granjearían detractores;<sup>110</sup> Patricio Hidalgo Nuchera, el artífice del conocimiento del funcionamiento de la encomienda en Filipinas y de su influencia sobre la evolución del archipiélago,<sup>111</sup> y quien también ha elaborado guías bibliográficas y documentales para los estudios de América y Filipinas;<sup>112</sup> por último, Josep M<sup>a</sup> Delgado ha hecho valiosas aportaciones sobre las haciendas del clero regular en Filipinas y su consecuente poder económico, así como su influencia en la configuración del movimiento nacionalista filipino en la segunda mitad del siglo XIX, que estuvo dotado de un fuerte anticlericalismo.<sup>113</sup>

Desde el CSIC, Roberto Blanco Andrés ha elaborado brillantes trabajos sobre el conflicto entre clero regular y clero secular en las islas desde el siglo XVIII hasta el XIX, en el que se vieron envueltos los jesuitas, y que tuvo un papel principal en la formación del sentimiento nacionalista y en el posterior

---

1690) del padre Luis de Morales (1641-1716)”, en MARTÍNEZ MILLÁN, José; PIZARRO LLORENTE, Henar; JIMÉNEZ PABLO, Esther (coords.), *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, vol. 3, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2012, pp. 1449-1470; DE MORALES, Luis y LE GOBIEN, Charles, *Historia de las Islas Marianas*, estudio y edición de Alexandre Coello de la Rosa, Polifemo, Madrid, 2013; Ídem, “Colonialismo, resistencia e identidad chamorra en la misión post-jesuita de las islas Marianas”, *Estudios de Historia Novohispana*, 49 (2013), pp. 83-117; Ídem, “Corrupción, codicia y mal gobierno en las Islas Marianas (1700-1730)”, *Illes i imperis*, 16 (2014), pp. 39-70; Ídem y BARÓ QUERALT, Xavier (eds), *Luis de Medina SJ. Protomártir de las islas Marianas (1637-1670)*, Sílex, Madrid, 2014; Ídem y ATIENZA DE FRUTOS, David, “Sobre amnesias y olvidos: Continuidades y discontinuidades en la (re)construcción de la memoria colectiva en Guam (islas Marianas)”, *Historia social*, 86 (2016), pp. 25-46.

<sup>107</sup> FRADERA, Josep M<sup>a</sup>, *Filipinas, la colonia más peculiar: la hacienda pública en la definición de la política colonial, 1762-1868*, CSIC, Madrid, 1999.

<sup>108</sup> FRADERA, Josep M<sup>a</sup>, *Colonias para después de un Imperio*, Barcelona, Bellaterra, 2005.

<sup>109</sup> FRADERA, Josep M<sup>a</sup>, “De la periferia al centro (Cuba, Puerto Rico y Filipinas en la crisis del Imperio español)”, *Anuario de estudios americanos*, vol. 61, 1 (2004), pp. 161-199; Ídem, “La política colonial española del siglo XIX: una reflexión sobre los precedentes de la crisis de fin de siglo”, *Revista de Occidente*, 202-203 (1998), pp. 183-199; Ídem, “Filipinas en el siglo XIX: crecimiento económico y marco colonial”, en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores (ed.), *Las relaciones entre España y Filipinas...*, pp. 107-141; Ídem, “Las órdenes regulares y el nacionalismo filipino durante la segunda mitad del siglo XIX”, en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores (ed.), *Las relaciones entre España y Filipinas...*, pp. 143-155.

<sup>110</sup> ALONSO ÁLVAREZ, Luis, “El tributo indígena en las islas Filipinas entre los siglos XVI y XVII: ¿Qué nos queréis, castillas?”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas = Anuario de Historia de América Latina (JbLA)*, 40 (2003), pp. 13-42; Ídem, “El tributo indígena en la consolidación de la Hacienda filipina, 1698-1800”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas = Anuario de Historia de América Latina (JbLA)*, 41 (2004), pp. 91-116; Ídem, “Las haciendas de las órdenes regulares en las islas Filipinas: los intereses de los frailes predicadores, 1587-1800”, en GALLEGO MARTÍNEZ, Domingo; GERMÁN ZUBERO, Luis Gonzalo; PINILLA NAVARRO, Vicente José (coords.), *Estudios sobre el desarrollo económico español: dedicados al profesor Eloy Fernández Clemente*, Universidad de Zaragoza, 2016, pp. 361-395; Ídem, “La inviabilidad de la hacienda asiática. Coacción y mercado en la formación del modelo colonial en las islas Filipinas, 1565-1595”, en ELIZALDE, M<sup>a</sup> Dolores; FRADERA, Josep M<sup>a</sup>; ALONSO, Luis (eds.), *Imperios y naciones en el Pacífico*, vol. I, pp. 181-205.

<sup>111</sup> HIDALGO NUCHERA, Patricio, *La Implantación de la encomienda en Filipinas de la conquista a la primera década del siglo XVII*, Universidad de Córdoba, 1990; Ídem, *Las polémicas iglesia-estado en las Filipinas: la posición de la iglesia ante la cobranza de los tributos en las encomiendas sin doctrina y las restituciones a fines del s. XVI*, Universidad de Córdoba, 1993; Ídem, *Encomienda, tributo y trabajo en Filipinas (1570-1608)*, Madrid, Polifemo, 1995.

<sup>112</sup> HIDALGO NUCHERA, Patricio, *Guía bibliográfica de fuentes manuscritas para la historia de Filipinas conservadas fuera de España*, Fundación MAPFRE, Madrid, 2003; Ídem, *Fuentes bibliográficas para la historia de América y Filipinas*, Ollero y Ramos, 2004.

<sup>113</sup> DELGADO RIBAS, Josep M<sup>a</sup>, “A Dios rogando... Las órdenes regulares españolas y el nacionalismo filipino durante la segunda mitad del siglo XIX”, en DALLA CORTE-CABALLERO, Gabriela (coord.), *Conflicto y violencia en América*, Universitat de Barcelona, 2002, pp. 107-117; Ídem, “‘Entre el rumor y el hecho’: el poder económico del clero regular en Filipinas (1600-1898)”, en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, María Dolores, (ed.), *Repensar Filipinas...*, pp. 333-352.

estallido de la Revolución Filipina.<sup>114</sup> Este mismo autor posee también estudios particulares de las órdenes religiosas, muy especialmente de los agustinos.<sup>115</sup> Asimismo, ha investigado la actitud y el papel que tuvieron los regulares españoles de todas las corporaciones religiosas en la crisis de Filipinas de fin de siglo XIX.<sup>116</sup> Es uno de los pocos investigadores españoles volcados en el siglo XIX filipino.

La Universidad Complutense de Madrid posee también a varios investigadores sobre Filipinas. Desde allí Leoncio Cabrero, junto con Miguel Luque Talaván, han trabajado durante años las instituciones españolas y sus políticas en las islas. Cabrero ha publicado diversos estudios sobre el siglo XIX filipino, en especial sobre la Revolución Filipina y el '98 con motivo del centenario.<sup>117</sup> También ha coordinado sólidas obras globales sobre Filipinas, y sobre España y el Pacífico.<sup>118</sup> Desde la misma universidad, pero desde otro centro ha investigado también Florentino Rodao. Aunque ahora se halla centrado en los estudios sobre Japón durante la Segunda Guerra Mundial, investigó las relaciones entre España y Filipinas y también la Revolución Filipina.<sup>119</sup>

Juan Antonio Inarejos Muñoz, profesor de la Universidad de Extremadura y experto en el liberalismo español decimonónico, ha publicado numerosos trabajos sobre el funcionamiento del gobierno local en Filipina, con la injerencia de las órdenes religiosas y sus tensiones con las élites nativas, centrándose en gran medida en el siglo XIX y también en el fin de siglo.<sup>120</sup> Por su parte, el profesor Luis Ángel Sánchez

---

<sup>114</sup> BLANCO ANDRÉS, Roberto, "Forjando la identidad: la cuestión clerical en el nacimiento del nacionalismo filipino", en MANCHADO LÓPEZ, Marta M.; LUQUE TALAVÁN, Miguel (coords.), *Fronteras del mundo hispánico: Filipinas en el contexto de las regiones liminares novohispanicas*, Universidad de Córdoba, 2011, pp. 281-316; Ídem, *Entre frailes y clérigos. Las claves de la cuestión clerical en Filipinas (1776-1872)*, CSIC, Madrid, 2012, Biblioteca de Historia 75; Ídem, "Pedro Peláez, líder del clero filipino", *Hispania Sacra*, vol. LXIII, 128 (julio-diciembre 2011), pp. 747-782.

<sup>115</sup> BLANCO ANDRÉS, Roberto, "La administración parroquial de los agustinos en Filipinas: escasez de religiosos y secularización de curatos", *Archivo Agustiniiano*, vol. 87, 205 (2003), pp. 169-212; Ídem, "La provincia de Agustinos de Filipinas en tiempos del vicariato general", *Archivo Agustiniiano*, vol. 93, 211 (2009), pp. 3-24; Ídem, "Los agustinos y el primer choque con el movimiento filipino de La Propaganda", *Archivo Agustiniiano*, vol. 94, 212 (2010), pp. 183-226; Ídem, "Los agustinos y la lucha por la exención en Filipinas en el siglo XIX", *Archivo Agustiniiano*, vol. 95, 213 (2011), pp. 31-64; Ídem, "Tiempos difíciles para los franciscanos en Filipinas: escasez de frailes y abandono de pueblos (1776-1823)", *Archivo Ibero-Americano*, Año 64, 249 (2004), pp. 703-738.

<sup>116</sup> BLANCO ANDRÉS, Roberto, "El procurador agustino Eduardo Navarro y los reguladores ante la crisis de Filipinas (1896-1898)", *Ayer*, 42 (2001), pp. 165-190; Ídem, "Las órdenes religiosas y la crisis de Filipinas (1896-1898)", *Hispania Sacra*, vol. LVI, 114 (2004), pp. 583-614.

<sup>117</sup> CABRERO FERNÁNDEZ, Leoncio, "Caracteres socio-antropológicos de la isla de Mindanao en el siglo XIX", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 7, 1 (1972), pp. 97-122; Ídem, "Desarrollo de la industria agrícola filipina durante el siglo XIX", *Anuario de estudios americanos*, 31 (1974), pp. 105-121; Ídem, "La actitud de la masonería ante la independencia de Filipinas", en FERRER BENIMELI, José Antonio (coord.), *Masonería española y americana*, vol. 2, 1993, pp. 1097-1105; Ídem, "El sentimiento de los poetas filipinos a raíz de la independencia de 1898", *Revista española del Pacífico*, 9 (1998), pp. 191-239; Ídem, "Las interferencias de la masonería extranjera en Filipinas en la segunda mitad del siglo XIX", *Revista de Indias*, vol. LVIII, 213 (1998), pp. 519-527; Ídem, "El desencanto del movimiento filipino de la propaganda: antecedentes de la revolución filipina", en RUIZ-MANJÓN CABEZA, Octavio y LANGA LAORGA, María Alicia (eds. lit.), *Los significados del 98: la sociedad española en la génesis del siglo XX*, 1999, pp. 33-50.

<sup>118</sup> CABRERO FERNÁNDEZ, Leoncio (coord.), *Historia general de Filipinas...*; Ídem, *España y el Pacífico: Legazpi...*

<sup>119</sup> RODAO GARCÍA, Florentino, "La colonización filipina y las relaciones con Asia", en PEREIRA CASTAÑARES, Juan Carlos (coord.), *La política exterior de España (1800-2003): historia, condicionantes y escenarios*, 2003, pp. 341-356; Ídem, "Lo que perdió también España en la batalla de Manila", *Revista española del Pacífico*, 6 (1996), pp. 145-148; Ídem y RODRÍGUEZ, Felice Noelle (eds.), *The Philippine Revolution of 1896. Ordinary lives in extraordinary times*, Ateneo de Manila University Press, 2001.

<sup>120</sup> INAREJOS MUÑOZ, Juan Antonio, "Reclutar caciques: la selección de las élites coloniales filipinas a finales del siglo XIX", *Hispania*, vol. LXXI, 239 (2011), pp. 741-762; Ídem, "Caciques con sotana. Control social e injerencia electoral de los

Gómez, profesor de Antropología cultural en la Universidad Complutense de Madrid, tiene varios trabajos sobre las élites nativas y la construcción del poder local colonial en base a ellas en Filipinas que complementan el trabajo de Inarejos.<sup>121</sup> Tiene también estudios del siglo XIX filipino.<sup>122</sup>

Se evidencia, pues, un escaso estudio del siglo XIX en general en Filipinas y en particular de la Compañía de Jesús entre los investigadores académicos españoles. Begoña Cava Mesa realizó en 2001 una útil síntesis del retorno de la orden al archipiélago en 1859 y del estado de las misiones de Mindanao en un capítulo de una obra colectiva de la Asociación Española de Estudios del Pacífico.<sup>123</sup> Asimismo, escribió un par de artículos sobre los jesuitas y la época de la Revolución Filipina.<sup>124</sup> En esta línea, también por nuestra parte hemos realizado recientemente un estudio sobre una de las revueltas acaecidas en Mindanao en el contexto revolucionario, basándonos en los testimonios dejados a través de diferentes fuentes jesuitas.<sup>125</sup> Por último, con motivo del bicentenario de la restauración, Jean-Nöel Sánchez escribió desde México una síntesis sobre las misiones jesuitas del archipiélago desde la primera etapa hasta el '98.<sup>126</sup> Más allá de estas breves incursiones, no existe ningún estudio de la Misión Filipina jesuita post restauración en el ámbito académico.

No podemos cerrar este apartado bibliográfico sin citar una obra monumental de la historiografía sobre las islas Filipinas, aunque sea una obra americana: *The Philippine Islands, 1493-1898*.<sup>127</sup> Filipinas estuvo bajo dominio estadounidense durante medio siglo, desde 1898 hasta su independencia en 1946, por lo que durante este período los americanos elaboraron numerosos trabajos sobre el archipiélago, obra en su mayor parte de políticos, diplomáticos, funcionarios y misioneros. La publicación citada destaca de

---

eclesiásticos en las Filipinas españolas”, *Historia social*, 75 (2013), pp. 23-40; Ídem, *Los (últimos) caciques de Filipinas. Las élites coloniales antes del 98*, Ed. Comares, Granada, 2015.

<sup>121</sup> SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Ángel, “Élites indígenas y política colonial en Filipinas (1847-1898)”, en NARANJO OROVIO, Consuelo; PUIG SAMPER MULERO, Miguel Ángel y GARCÍA MORA, Luis Miguel (coords.), *La nación soñada: Cuba, Puerto Rico y Filipinas ante el 98*, Actas del Congreso Internacional celebrado en Aranjuez del 2 al 28 de abril de 1995, Ed. Doce Calles, Aranjuez, 1996, pp. 417-428; Ídem, “Las relaciones con los filipinos y la articulación de los gobiernos locales” en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores (ed.), *Las relaciones entre España y Filipinas...*, pp. 175-188; Ídem, “Las élites nativas y la construcción colonial de Filipinas (1565-1789)”, en CABRERO FERNÁNDEZ, Leoncio (coord.), *España y el Pacífico: Legazpi*, vol. II, pp. 37-70.

<sup>122</sup> SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Ángel, “Corrupción y ‘Justicia Colonial’: procesos contra jefes de provincia en Filipinas durante el siglo XIX”, en LUQUE TALAVÁN, Miguel; PACHECO ONRUBIA, Juan José; PALANCO AGUADO, Fernando (coords.), *1898: España y el Pacífico*, Asociación Española de Estudios del Pacífico, Madrid, 1999, pp. 133-145; Ídem, “Los debates sobre la regularización de la prestación personal en Filipinas durante el siglo XIX”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. LVII, 2 (2000), pp. 577-599.

<sup>123</sup> CAVA MESA, Begoña, “Misión de los padres jesuitas en el siglo XIX filipino...”, en ELIZALDE, M<sup>a</sup> Dolores; FRADERA, Josep M<sup>a</sup>; ALONSO, Luis (eds.), *Imperios y naciones en el Pacífico*, vol. I, pp. 631-640.

<sup>124</sup> CAVA MESA, Begoña, “La guerra hispano-norteamericana en Filipinas y el testimonio de los PP. Jesuitas”, *Revista de Indias*, 2000, vol. LX, 220 (2000), pp. 735-755; Ídem, “Los jesuitas en Filipinas, el Katipunan (1896) y el Doctor Rizal”, en ARMILLAS VICENTE, José Antonio (coord.), *Actas del VII Congreso Internacional de Americanistas*, Zaragoza, vol. 3, 1998, pp. 1869-1894.

<sup>125</sup> AGUILERA FERNÁNDEZ, María, “La ‘Revolución Filipina’ y los jesuitas en la isla de Mindanao: el caso de la sublevación en Baganga”, *Historia Social*, 83 (2015), pp. 113-132.

<sup>126</sup> SÁNCHEZ, Jean-Nöel, “La provincia jesuita de Filipinas (1581-1898)”, en CORREA, ETCHEGARAY, Leonor; COLOMBO, Emmanuele; WILDE, Guillermo (coords.), *Las misiones antes y después de la Restauración de la Compañía de Jesús...*, pp. 163-224.

<sup>127</sup> BLAIR, Emma Helen y ROBERTSON, James Alexander, *The Philippine Islands, 1493-1898*, 55 vols., The Arthur H. Clark Company, Cleveland (Ohio), 1903-1908.

forma apabullante sobre las demás. Sus autores fueron Emma Helen Blair, una periodista y bibliotecaria, y James Alexander Robertson, un traductor y bibliógrafo que ocupó el cargo de bibliotecario jefe de la Philippine Library.

La obra de Blair y Robertson ocupa 55 volúmenes y contiene documentos españoles y portugueses traducidos al inglés acerca de la historia del archipiélago durante su etapa española, que inicia en 1493 porque considera de forma global el imperio español en América. Fue considerada durante más de un siglo como la obra capital de la historia de Filipinas, pero en la actualidad su calidad e imparcialidad se ha puesto en entredicho. Muy especialmente, Gloria Cano ha tildado la obra de propaganda imperialista norteamericana. Según ella, es un trabajo descompensado, donde cuarenta y tres volúmenes versan sobre los siglos XVI y XVII, mientras que sólo siete tratan el XVIII y únicamente dos el XIX. Además, los primeros siglos están tratados desde la óptica misionera y desde fuentes secundarias, mientras que en el último se elude toda referencia a los intentos de reforma que emprendió el gobierno español. Para Cano, esta obra es culpable de muchos tópicos y falsedades sobre el archipiélago que persisten hoy día, como la visión de las islas más como una misión que como una colonia durante el período español, o la presentación de España como una influencia casi completamente negativa para Filipinas. El material utilizado para elaborar la obra habría sido elegido de forma selectiva y tendenciosa, incluyendo además malas traducciones, malas interpretaciones de su contenido y descontextualización de los documentos. De este modo el gobierno americano habría logrado desacreditar la administración colonial española y, de paso, atribuirle todos los problemas que tuvo para gobernar las islas. Otros historiadores apoyan la versión de Cano, como el historiador filipino Gregorio F. Zaide, quien asegura que la obra no sólo no usa fuentes importantes sino que las que utiliza son muy pobres, están mal traducidas y mal empleadas.<sup>128</sup> Aunque la obra fue un sonado fracaso editorial y económico, el mundo académico y el gobierno americanos intervinieron para que llegara a ser la obra influyente que es. Se introdujo en todas las universidades americanas y, de este modo, todos los filipinistas del país la incluyeron en sus referencias bibliográficas como la mejor colección de fuentes primarias. Por otra parte, dado que los americanos impusieron el inglés en Filipinas como nunca lograron hacerlo los españoles con el castellano, también los filipinos tuvieron que echar mano de ella para conocer su propia historia porque no eran capaces de leer los documentos originales.

---

<sup>128</sup> CANO, Gloria, "Blair and Robertson's The Philippine Islands, 1493-1898: Scholarship or Imperialist Propaganda?", *Philippine Studies*, vol. 56, 1 (2008), pp. 3-46; Ídem, "Evidence for the deliberate distortion of the Spanish Philippine colonial historical record in The Philippine Islands 1493-1898", *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 39, 1 (2008), pp. 1-30.

## 2. La historiografía de las emociones, una corriente en auge

La historia de las emociones es una forma de aproximación a los procesos históricos que tiene preferencia por lo emocional.<sup>129</sup> La visión positiva que se tiene de los sentimientos en la actualidad nada tiene que ver con el significado pesimista que de la “emoción” se tenía en la edad moderna, cuando se consideraba una perturbación del individuo, algo pasajero y negativo. Las emociones eran, pues, elementos que truncaban la serenidad del alma y que era preciso evitar. En general, el análisis de las emociones que los diferentes autores hicieron desde la Antigüedad hasta la Edad Moderna tuvo como objetivo describirlas con precisión para poder comprender y distinguir mejor sus efectos y, de ese modo, luchar contra ellas con mayor eficacia. En todas las épocas los historiadores han contemplado las emociones como un agente causal de la historia. Sin embargo, hasta hace poco los investigadores han tratado el tema como algo anecdótico, sin reconocerlas en su papel clave en el desarrollo de los procesos históricos. La mayoría de propuestas para su estudio han nacido dentro de otras disciplinas: primero fueron los teólogos, los filósofos y los médicos y, ya en la modernidad, los psicólogos, los sociólogos, los antropólogos y los biólogos.<sup>130</sup>

El verdadero comienzo de la historiografía sobre las emociones se lo debemos al historiador francés Lucien Febvre (1878-1956). En 1941 publicó el artículo “La sensibilidad y la historia: cómo reconstituir la vida emocional del pasado”<sup>131</sup> en el que proponía ubicar las emociones en el centro de las investigaciones históricas, abandonando así las reticencias de los historiadores a echar mano de la psicología para abordar los sentimientos del ser humano a lo largo de la historia. Había que hallar un método de análisis que permitiera identificar esas emociones. Hasta la fecha las emociones se habían incluido en la historiografía por defecto, sin prestarles la debida atención y de forma anacrónica, asimilándolas a las emociones del propio tiempo. Sin embargo, ya antes de Febvre hubo autores que de un modo u otro empezaron a desarrollar esta disciplina o bien la señalaron como necesaria. Un autor tan antiguo como Tucídides ya propuso la idea de que los atenienses y los espartanos combatieron en la Guerra del Peloponeso movidos por las emociones. En el siglo XVIII Voltaire reivindicó la importancia de los sentimientos en la Historia. A finales del siglo XIX hubo propuestas y trabajos de autores europeos que indicaron que la línea de investigación emocional era una de las más eficaces a la hora de comprender los procesos históricos. Poco después el medievalista holandés Johan Huizinga, con *El Otoño de la Edad Media* (1919), y el filósofo e historiador alemán Wilhelm Dilthey, con su hermenéutica, contribuyeron a desarrollar ideas y métodos encaminados a analizar las emociones. Tras la llamarada que supuso Febvre, en los años ‘70 la tercera generación de la Escuela de los *Annales*

---

<sup>129</sup> RODRÍGUEZ-LÓPEZ, Carolina, “Historia de las Emociones. Introducción”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, vol. 36 (2014), p. 11.

<sup>130</sup> TAUSIET, María y AMELANG, James S. (eds.), *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Abada Editores, Madrid, 2009, pp. 8-10 y 17-18.

<sup>131</sup> FEBVRE, Lucien, “La sensibilité et l’histoire: Comment reconstituer la vie affective d’autrefois?”, *Annales d’histoire sociale*, 3 (1941), pp. 5-20.

contribuyó al desarrollo de la disciplina emocional gracias a su interés por las mentalidades. En la misma época, numerosos historiadores empezaron a cuestionar conceptos emocionales considerados hasta entonces innatos e inmóviles, como por ejemplo el amor maternal. La universalidad de las emociones fue puesta en duda. Los antropólogos fomentaron la idea de que habían existido sistemas emocionales diferentes en función del tiempo y el espacio y de que la Historia podía modificar la esencia de las emociones. A su vez, empezaron a buscarse explicaciones psicológico-emocionales a los sucesos históricos, según la idea causa-consecuencia. La vida de un personaje histórico podía haber estado condicionada por el contexto emocional de su infancia.<sup>132</sup>

Tras estos primeros pasos empezó la gran expansión de esta corriente historiográfica, a partir de los años '90 del siglo XX y sobre todo desde la primera década del siglo XXI. Desde entonces no sólo se ha multiplicado la cantidad y la calidad de las publicaciones de esta disciplina, sino que han surgido instituciones, proyectos de investigación públicos y privados y museos dedicados a la historia de las emociones.<sup>133</sup> Este auge alrededor del cambio de siglo no es casual. Los atentados del 11 de septiembre de 2001 fueron un catalizador del cambio de tendencia historiográfica. Durante los siglos XIX y XX había predominado la idea de que la racionalidad era lo único que movía la política. Desde la Ilustración el marco conceptual de la Modernidad se basaba en parte en la sobrevaloración de la racionalidad y la consiguiente infravaloración de todo lo emotivo. Pero las emociones destructivas de los terroristas, motor de la matanza, evidenciaron que la racionalidad no lo determinaba todo y supusieron un punto de inflexión en el desarrollo de la disciplina de las emociones. Se tambaleó el concepto racional de la Modernidad y se abrió paso a una mirada historiográfica más emocional de esa época. Según los últimos estudios científicos, la razón y la emoción son inseparables neurobiológicamente. Se ha demostrado que, a nivel cerebral, el proceso de toma de decisiones incluye la participación de ambas. Las emociones, pues, son imprescindibles para actuar racionalmente. Si las emociones están presentes en toda decisión, también en todos los procesos históricos.<sup>134</sup>

El reconocimiento público de la disciplina, sin embargo, no ha ido acompañado de un desarrollo interno al mismo nivel. Pese a los avances, este tipo de historiografía sigue adoleciendo de algunos defectos en su planteamiento conceptual y analítico que Peter Burke señaló en 2005.<sup>135</sup> Éstos son, en primer lugar, la falta de consenso sobre cómo abordar el estudio de las emociones. Desde los años '70 del siglo XX existen dos posturas enfrentadas. Una, la naturalista/universalista, defiende que las emociones humanas tienen un carácter universal y aparecen de forma espontánea. Esta tendencia niega

---

<sup>132</sup> PLAMPER, Jan, "Historia de las emociones: caminos y retos", *Cuadernos de Historia Contemporánea*, vol. 36 (2014), pp. 18-20.

<sup>133</sup> ZARAGOZA BERNAL, Juan Manuel, "Historia de las emociones: una corriente historiográfica en expansión", *Asclepio. Revista de historia de la medicina y de la ciencia*, vol. 65, fasc. 1 (enero-junio 2013), pp. 1 y 7.

<sup>134</sup> ASCHMANN, Birgit, "La razón del sentimiento. Modernidad, emociones e historia contemporánea", *Cuadernos de Historia Contemporánea*, vol. 36 (2014), pp. 58-70.

<sup>135</sup> BURKE, Peter, "Is there a Cultural History of the Emotions?", GOUK, Penelope; HILLS, Helen (eds.), *Representing Emotions: New Connections in the History of Art, Music and Medicine*, Ashgate, Aldershot (Reino Unido), 2005, pp. 35-47.

la influencia de la historia en las emociones, por lo que hace historia intelectual en vez de historia personal de las emociones. La otra postura, el constructivismo cultural, cree que toda emoción viene promovida y definida por la cultura, es decir, por el pensamiento. Las emociones serían construcciones sociales sujetas a la movilidad histórica. En realidad, ésta es la única posible si el objetivo es tener una visión amplia y de conjunto de los procesos históricos, es decir, si se quiere hacer historia cultural. Por ello la mayor parte de estudios de los últimos años se inclinan por negar la tradicional creencia de que las emociones nacen de forma inconsciente e irracional. La emocionalidad se construye cultural e individualmente. Una emoción es el resultado de una percepción de la realidad que valoramos de determinada manera, que nos produce ciertos efectos internos y que exteriorizamos en forma de una actitud que suele terminar con una acción determinada. Nuestra percepción varía en función de nuestro pensamiento, y éste está condicionado por los valores y normas de la sociedad en la que vivimos. Las emociones son, pues, relativas. Dependen del lugar, el entorno y del momento histórico en el que vive el individuo.<sup>136</sup>

El constructivismo social requiere, sin embargo, de algunas correcciones basadas en parte en la postura naturalista. William M. Reddy afirma que se necesita tener en cuenta la psicología de cada sujeto, pues ésta determina la recepción, el procesamiento y la traducción de los mensajes externos que producen esas emociones. Cada psique individual habría sido modelada por la constante interacción social y sería un yo social que gestionaría de forma distinta las posibles emociones. Cada individuo tendría unas percepciones y una forma de pensar distintas al resto. Del mismo modo, se debe tener en cuenta la diferente expresividad de cada sujeto, es decir, la exteriorización subjetiva que realiza de ese sentimiento previamente recibido y gestionado en su interior. Reddy definió los actos de expresión verbal de una emoción previamente procesada como “emotives”. Éstos tendrían tres funciones. Primero, descriptiva, es decir, cómo se siente el sujeto. Segundo, referencial, puesto que es un estado resultado de una interacción. Tercero y más importante, autoexploratoria, es decir, la expresión condicionada de una emoción puede modificar el sentimiento experimentado de forma subjetiva por el individuo, es decir, afirmar un sentimiento podría condicionar el fortalecimiento de éste, puesto que hacer una afirmación significa elegir una de las posibles opciones y facilita su consolidación frente al resto. Así, la exteriorización o representación de la emoción no sólo la describe, sino que puede modificarla, confirmándola, negándola o matizándola. Para ello, Reddy se basa en la psicología cognitiva y la neurociencia.<sup>137</sup>

Los historiadores necesitan contemplar este aspecto señalado por Reddy para poder analizar adecuadamente las emociones observadas, puesto que la “libertad emocional” de cada sujeto se halla

---

<sup>136</sup> TAUSIET, María y AMELANG, James S. (eds.), *Accidentes del alma...*, pp. 11-12.

<sup>137</sup> REEDY, William M., “Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions”, *Current Anthropology*, vol. 38, 2 (1997), pp. 327-351.

condicionada a su “régimen emocional”. Éste es el conjunto de normas emocionales, de prácticas oficiales y de “emotives” inculcados y permitidos. Según Reddy, un régimen emocional restrictivo, que coarte la libertad de expresión emocional, provoca “sufrimiento emocional”, puesto que obliga al individuo a tomar decisiones racionales en un ámbito contrario a eso, en vez de ceder a las experiencias vitales. Reddy llama al proceso de oscilación entre diferentes emociones “navegación emocional”, a la disponibilidad de espacios o actividades que reducen el conflicto interno del individuo “refugio emocional” y al resultado de un conflicto “sufrimiento emocional”.<sup>138</sup> Reddy quiere poder hacer juicios de valor sobre estos regímenes. Con su teoría, pretende superar las limitaciones del constructivismo y establecer un marco conceptual de análisis donde la construcción de las emociones, condicionada a todos estos factores, no esconda la gestión personal e interna de éstas. No es una teoría perfecta. Se le ha criticado que su “emotive” se base sólo en la expresión verbal, olvidando las expresiones corporales, como reír o llorar. También que su definición de sujeto y de libertad es de tradición occidental y que su régimen emocional se basa completamente en la idea del Estado moderno. Además, sólo las élites dejaron registros de sus expresiones emocionales y a ellas se reduciría la investigación según su esquema. Pero su propuesta es la más ambiciosa y la más sólida y útil por el momento.<sup>139</sup>

El segundo problema que presenta la historiografía de las emociones es que no existe una definición clara del objeto de estudio, esto es, quién se emociona. La medievalista Barbara Rosenwein desarrolló el concepto de “comunidad emocional” como sujeto con el que trabajar y, pese a sus defectos, es el más exitoso y aceptado.<sup>140</sup> Ese conjunto de personas compartirían un tipo de vida y una serie de normas, por lo que las emociones que desarrollarían serían similares o estarían relacionadas. Las “comunidades emocionales” serían equiparables a las “comunidades sociales”, esto es, familias, barrios, monasterios, parlamentos, gremios, etc. Cada una de ellas configuraría un “sistema de sentimiento”. En estos sistemas el historiador descubriría sus vínculos afectivos, sus modos de expresión emocional, su forma de valorar las emociones de los demás y qué consideran positivo y negativo para ellos. Aunque habitualmente las comunidades emocionales eran también comunidades sociales, en las que sus integrantes convivían físicamente, a veces eran “comunidades textuales”, donde sus sujetos estaban comunicados mediante textos. Para estudiar estas comunidades Rosenwein utilizaba estatutos, hagiografías, cartas, historias, crónicas, etc. De estas fuentes extraía palabras relacionadas con las emociones, a partir de las cuales buscaba modelos. Para evitar caer en el anacronismo emocional consultaba teorías contemporáneas. El concepto de comunidad emocional es útil para aproximarse a la emoción colectiva. Su gran defecto es su cerrazón, cuando en la realidad las comunidades son

---

<sup>138</sup> REDDY, William M., *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge & New York, 2001.

<sup>139</sup> ZARAGOZA BERNAL, Juan Manuel, “Historia de las emociones...”, pp. 3-4; PLAMPER, Jan, “Historia de las emociones: caminos y retos”, pp. 24-25.

<sup>140</sup> ROSENWEIN, Barbara H., *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca & London, 2006.



enormemente permeables. La definición de Rosenwein anula el dinamismo interno de cada “colectivo de pensamiento”, fenómeno sobre el que ya meditó Ludwig Fleck,<sup>141</sup> porque una persona podía formar parte de varias comunidades distintas a la vez, lo que podía condicionar sus valores emocionales. El concepto de “comunidad emocional” es, por lo tanto, demasiado estático. Esas comunidades son demasiado pequeñas, herméticas y homogéneas en su composición. Rosenwein no explica cambios dentro de una comunidad, sino cambios de una comunidad por otra.<sup>142</sup> Los puntos débiles de la teoría de esta investigadora pusieron de relieve que la historia de las emociones requería hablar siempre de individuos, aunque no sólo de ellos.

La etnohistoriadora Monique Scheer propuso otro concepto, el de “prácticas emocionales”, basado en el conocimiento del cuerpo y en la teoría de la mente extendida (EMT). Según ella, la emoción se halla a la vez en el cuerpo y en la mente, y esa doble percepción es indisoluble. El cuerpo no sería un ente estático, un mero recipiente que da cabida a las emociones, sino un elemento socialmente activo que participaría en los procesos históricos. Una historia de las emociones con perspectiva práctica tendría que profundizar en lo que la gente “hacía”. Esta teoría vendría a completar a la de Reddy, cuya definición de expresión de emociones se limitaba al habla. El proceso de expresividad emocional sería más amplio, porque sería práctico. Por ejemplo, las emociones pueden expresarse hablando, pero también escribiendo, y cada situación incluye una práctica corporal y condiciona una formulación distinta del pensamiento. No es lo mismo escribir un diario, en un contexto íntimo y de interiorización, que hablar en voz alta a un interlocutor concreto, la relación con el cual condiciona el tono, la expresión facial, etc, del sujeto. En definitiva, el contexto condiciona la dimensión de la práctica y, por lo tanto, su realización.<sup>143</sup> La “práctica emocional” sería un fenómeno tanto mental como corporal.

En tercer lugar, en la historia de las emociones hay una falta de desarrollo de métodos de investigación propios. Sigue predominando el uso de textos con rastros de “emociones”, que se analizan y de los que se sacan conclusiones. No obstante, ha habido numerosas aportaciones interesantes, sobre todo la de Joanna Bourke, que pone especial atención en lo que las emociones provocan, es decir, hacia dónde conducen a las personas.<sup>144</sup>

Por último, no se han determinado unas fuentes específicas para esta disciplina. Lo habitual ha sido la relectura de fuentes ya conocidas bajo el nuevo punto de vista de la historia de las emociones, cosa que ciertamente ha permitido el descubrimiento de nuevos datos interesantes hasta ahora descartados. Pero no se han hallado nuevas fuentes. El gran obstáculo reside en determinar qué fuentes que no hablen de

---

<sup>141</sup> FLECK, Ludwig, *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, p. 157 (según cita de ZARAGOZA BERNAL, Juan Manuel, “Historia de las emociones...”).

<sup>142</sup> ZARAGOZA BERNAL, Juan Manuel, “Historia de las emociones: una corriente historiográfica en expansión”, pp. 4-5; PLAMPER, Jan, “Historia de las emociones: caminos y retos”, pp. 23-24.

<sup>143</sup> PLAMPER, Jan, “Historia de las emociones: caminos y retos”, pp. 25-26.

<sup>144</sup> BOURKE, Joanna, *Fear: A Cultural History*, Virago Press, London, 2005, pp. 353-356 (según cita de ZARAGOZA BERNAL, Juan Manuel, “Historia de las emociones...”, p. 6).

las emociones pueden ser útiles para estudiarlas. Esas fuentes alternativas son especialmente importantes por la problemática que supone que, demasiado a menudo, las investigaciones sobre historia de las emociones deban realizarse a partir de fuentes colaterales, es decir, no producidas por el sujeto histórico sino por personas de su alrededor. Este problema se ha dado siempre, pero también en el siglo XIX, donde las clases populares dejaron muy pocos escritos. Eso significa dejar sin explorar la página esencial del pasado emocional de las sociedades.<sup>145</sup>

Pese a todas estas debilidades, la historia de las emociones tiene cada vez más proyectos e investigadores volcados en su estudio, por lo que se está perfeccionando y consolidando cada vez más rápidamente.<sup>146</sup> Dado que hasta la fecha no existe un edificio teórico perfecto, los marcos establecidos por estos estudiosos son sobradamente útiles y adaptables a cada situación estudiada.

En 2008 se fundaron dos centros de investigación de historia de las emociones, uno en la agencia nacional de investigación alemana, el Instituto Max Planck de Berlín, y otro en la Queen Mary University de Londres. Poco después, en 2011, el Consejo Australiano de Investigación empezó a financiar el Centre of Excellence for the History of Emotions en las universidades de Adelaida, Melbourne, Queensland, Sidney y Australia Occidental. Ninguna de estas instituciones contempla España como objeto de análisis, pero el auge de la historiografía de las emociones en el contexto internacional ha favorecido que ésta empeice a despegar en el ámbito académico español.<sup>147</sup>

En 2009 María Tausiet y James S. Amelang editaron el libro *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, en el que diversos autores abordaban la historia emotiva de época moderna, muy especialmente en España. Se centraban en diversas emociones, como la melancolía o la envidia, en sus formas corporales de expresión (como el llanto) y en sus expresiones artísticas (en la poesía y la pintura).<sup>148</sup> En 2014 la revista *Cuadernos de Historia Contemporánea* publicó un número monográfico dedicado a las emociones. La mayoría de sus artículos estaban dedicados a presentar los marcos conceptuales de estudio planteados por los investigadores internacionales y a abordar cuestiones teóricas y metodológicas.<sup>149</sup> Entre los autores estaba Juan Manuel Zaragoza Bernal,<sup>150</sup> que había estado vinculado al Centro para el Estudio de las Emociones de la Queen Mary University de Londres, y quien el año anterior había escrito un impecable artículo de síntesis sobre el origen, evolución y estado de la historia de las emociones, con sus modelos teóricos, defectos y proyecto futuro.<sup>151</sup> Por otra parte, en

---

<sup>145</sup> ZARAGOZA BERNAL, Juan Manuel, “Historia de las emociones...”, pp. 6-7.

<sup>146</sup> RODRÍGUEZ-LÓPEZ, Carolina, “Historia de las Emociones. Introducción”, p. 12.

<sup>147</sup> DELGADO, Luisa Elena; FERNÁNDEZ, Pura; LABANYI, Jo (eds.), *La cultura de las emociones y las emociones en la cultura española contemporánea (siglos XVIII-XXI)*, Cátedra, Madrid, 2018, p. 9.

<sup>148</sup> TAUSIET, María y AMELANG, James S. (eds.), *Accidentes del alma...*

<sup>149</sup> Dossier “Historia de las emociones”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 36 (2014).

<sup>150</sup> MOSCOSO SANABRIA, Javier y ZARAGOZA BERNAL, Juan Manuel, “Historias del bienestar: desde la historia de las emociones a las políticas de la experiencia”, *Cuadernos de historia contemporánea*, 36 (2014) (Ejemplar dedicado a: Historia de las emociones), pp. 73-88.

<sup>151</sup> ZARAGOZA BERNAL, Juan Manuel, “Historia de las emociones...”.

2015 apareció un dossier monográfico titulado “Emociones e Historia” en la revista de la Asociación de Historia Contemporánea *Ayer*, de la mano de José Javier Díaz Freire.<sup>152</sup> Recientemente, en 2018, se ha publicado en España *La cultura de las emociones y las emociones en la cultura española contemporánea (siglos XVIII-XXI)*, un trabajo que contribuye al análisis crítico de las emociones en la España contemporánea. Es fruto de un proyecto de colaboración entre España y Estados Unidos entre 2009 y 2011.<sup>153</sup>

El propósito de nuestra investigación es demostrar la variabilidad de sensibilidades apreciables dentro de la comunidad jesuita establecida en las misiones de Filipinas durante la segunda mitad del siglo XIX y su influencia sobre la Compañía de Jesús, que se veía obligada a adaptarse a la actitud de sus miembros. La comunidad misionera no era un colectivo cerrado, puesto que había un tránsito constante de misioneros que llegaban a Mindanao o se marchaban a Manila, o bien morían. La sensibilidad y la capacidad de convivencia no era la misma para los novatos que para los veteranos. Ni todos alcanzaban la misma formación, ni estaban en el mismo momento formativo, ni tenían el mismo origen, ni la misma edad, ni las mismas inquietudes, ni el mismo carácter, ni la misma vocación real. Todos estos factores determinaban en cada momento la estabilidad de cada residencia misional. Hubo pocas interacciones externas sobre la comunidad, pero ese mismo aislamiento condicionó enormemente las emociones de nuestros jesuitas, del mismo modo que lo hizo el contacto con los nativos. Nuestro interés radica en profundizar en los cambios sufridos dentro de la comunidad jesuita de la isla, a nivel individual, y su repercusión global. Las emociones no son un fenómeno estático, sino dinámico. Los procesos históricos condicionan el tipo de emociones que embargan a las personas y, a la vez, éstas modifican sus acciones (y por ende la historia) en función de ellas.

### 3. Fuentes y metodología

#### 3.1. Las cartas de la Compañía de Jesús como fuente

A menudo las cartas han sido tildadas de documentación desechable por los historiadores. Sin embargo, Enrique Otte impulsó el uso de la epístola como fuente historiográfica de valor cuando parecía no quedar ningún aspecto sustancial de la Historia por investigar.<sup>154</sup> Otros epistolarios habían sido recopilados con anterioridad,<sup>155</sup> pero todos ellos recogían cartas de carácter oficial, es decir, público,

---

<sup>152</sup> DÍAZ FREIRE, José Javier (ed), “Emociones y Historia”, dossier en *Ayer*, 98, 2 (2015).

<sup>153</sup> DELGADO, Luisa Elena; FERNÁNDEZ, Pura; LABANYI, Jo (eds.), *La cultura de las emociones...*

<sup>154</sup> OTTE, Enrique, *Cartas privadas de emigrantes a Indias. 1540-1616*, Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla, Sevilla, 1988.

<sup>155</sup> Entre los epistolarios más importantes, tenemos: ZARAGOZA, Justo, *Cartas de Indias*, Madrid, 1877; DEL PASO Y TRONCOSO, Francisco, *Epistolario de Nueva España, 1505-1818*, 16 vols. México, 1939-1942; PORRAS BARRENECHEA, Raúl, *Cartas del Perú, 1524-1543*, Lima, 1959.

mientras que el fondo documental de Otte era privado. Gracias a él, y a otros autores que han seguido su ejemplo,<sup>156</sup> se ha evidenciado que el género epistolar es original y relevante, pues abre una puerta nueva hacia el conocimiento de la vida privada y la mentalidad de un individuo o colectivo. Las cartas son una especie de testimonio oral de su época que nos describen hechos, sentimientos, costumbres, ideas, valores, etc.; cada experiencia vital estaría sujeta a sus particularidades, pero de ningún modo sería inválida. Las cartas aportan datos y relatos de hechos históricos a tener en cuenta, pero también nos permiten acercarnos a la vida cotidiana de sus remitentes, a aquellos detalles anecdóticos o insignificantes y aquellas pequeñas opiniones que suelen descartarse por no ser lo suficientemente objetivas ni representativas. Este tipo de documentación puede ser la única fuente que rescate la intimidad de nuestros personajes. En definitiva, las cartas nos permiten ir más allá del frío dato objetivo para hallar una realidad llena de matices generada por el pensamiento y la sensibilidad de cada autor.

Autores como Werner Stangl han señalado el peligro de que las cartas estén plagadas de falsedades.<sup>157</sup> Ciertamente todo autor está condicionado por el destinatario de su carta, por el objetivo que persigue con la misiva, por su pertenencia a un ámbito público o a una régimen político o social que limite su libertad de expresión; sus palabras podrían no ser sinceras ni sus datos exactos, sino deliberadamente calculadas las primeras y erróneos los segundos. Pero, en realidad, las inexactitudes, las palabras falsas e incluso aquello silenciado aportan también poderosa información sobre el contexto histórico y la experiencia vital de cada sujeto.

Hace ya mucho tiempo que las misivas jesuitas despertaron el interés de los investigadores. La edición por la propia Compañía, desde finales del siglo XIX, de la *Monumenta Historica Societatis Iesu*,<sup>158</sup> y la existencia de profusos fondos epistolares en los archivos, han constituido un inestimable testimonio documental para los historiadores. En los últimos años se ha superado la visión positivista de esta documentación y se han desarrollado análisis basados en la perspectiva de la historia de la cultura y de los textos que han arrojado nueva luz sobre este tipo de escritos en su vertiente metodológica e histórica. De este modo se ha evidenciado que las cartas jesuitas no eran en absoluto ingenuas, sino que su narrativa estaba dirigida a orientar a sus lectores u oidores a una determinada conducta y opinión, muy especialmente en el sentido de la edificación.<sup>159</sup>

La correspondencia fue desde el principio un elemento crucial para la Compañía de Jesús. Por un lado fue un instrumento utilísimo para mantener unidos a todos sus miembros entre sí y con la cúpula, algo

---

<sup>156</sup> Algunos ejemplos son: MARTÍNEZ, José Luis, *El mundo privado de los emigrantes en Indias*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992; PÉREZ MURILLO, M<sup>a</sup> Dolores, *Cartas de emigrantes escritas desde Cuba. Estudio de las mentalidades y valores en el siglo XIX*, Aconcagua Libros, Sevilla, 1999, La Otra América 4.

<sup>157</sup> STANGL, Werner, "Consideraciones metodológicas acerca de las cartas privadas de emigrantes españoles desde América, 1492-1824. El caso de las 'cartas llamada'", *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 47 (2010), pp. 11-36.

<sup>158</sup> Sobre esta colección de documentos acerca de la Compañía, ver supra nota 5 (Introducción).

<sup>159</sup> PALOMO, Federico, "Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI", *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, IV (2005), p. 60.

fundamental dada la expansión mundial de la orden. Gracias a la correspondencia epistolar el instituto construyó una estructura de gobierno jerarquizada y centralizada, capaz de controlar todas las prolongaciones de la orden. Con las cartas se mantenía un complejo sistema de transmisión de la información. Se convirtieron en un instrumento fundamental para el funcionamiento de la orden. Pocos años después de su fundación, el instituto estableció una normativa que definió con claridad qué miembros de la orden debían escribir cartas, con qué frecuencia y a quién. Así se estipularon unos flujos de intercambio de noticias entre los subordinados y sus superiores y entre las provincias de la orden, y entre éstas y Roma.

Por otro lado, desde el siglo XVI, cuando los jesuitas penetraron en los territorios de frontera de la monarquía hispánica como elementos tanto religiosos como políticos, la Compañía de Jesús inició la producción de una literatura divulgativa que denominamos “misional”. Ésta estaba configurada tanto por las citadas cartas como por las llamadas “obras de obediencia” donde misioneros veteranos relataban su experiencia por requerimiento de sus superiores. El propósito de la literatura misional era triple. Primero, contribuir a la edificación y fortalecimiento de la vocación dentro de la misma orden, perfilando un modelo a seguir para todos los miembros de la Compañía. Segundo, alimentar la curiosidad del público para despertar nuevas vocaciones. Tercero y último, configurar un depósito memorístico sobre el que construir la historia y gloria de la Compañía de Jesús. La literatura misional era utilizada por la orden tanto como arma de crédito contra sus numerosos detractores (para lo que se revestía de un acentuado tono victimista), como como instrumento publicitario para difundir y proyectar una determinada imagen de los jesuitas. Éstos siempre quisieron presentarse a sí mismos como imprescindibles, y por eso cuidaron especialmente su imagen y su propaganda y se convirtieron, según José Antonio Maravall, en la primera cultura de masas.

Así, este género pregonaba los triunfos evangélicos de los jesuitas dentro y fuera de la orden. De este modo fortificaba su espíritu corporativo a la vez que fascinaba al lector europeo. El trabajo del misionero en los confines del mundo poseía el irresistible atractivo del exotismo. La literatura misional se encargaba de abrir a los lectores un mundo de fantasías, un mundo fascinante, donde los religiosos protagonizaban escenas heroicas. La misma narración en primera persona añadía mayor ardor a todo lo vivido. Esta literatura también tenía la función de servir como instrumento de evasión y consuelo para muchos religiosos que permanecieron en las sedes europeas realizando tareas más sencillas carentes del encanto de las misiones lejanas. Constantemente salían de la imprenta nuevas colecciones de *Cartas* y *Avisos* donde los misioneros relataban sus viajes y vivencias por todo el mundo. Un elemento clásico de la literatura misional fueron los episodios de tipo hagiográfico, otro instrumento de las órdenes religiosas para ensalzar los éxitos de su instituto. Estas narraciones divulgaban las proezas y virtudes de los hombres santos de la orden, con el objeto de prender nuevas vocaciones. Pese a la evidente tendenciosidad de la literatura misional, su ocultación de los detalles inadecuados, su a menudo carácter

ficticio y su ensalzamiento de la orden y sus miembros, es indiscutible su valor histórico, religioso y también etnográfico, geográfico e incluso botánico y zoológico.<sup>160</sup>

Pero, ¿todas las cartas jesuitas contenían esos idílicos valores y esas hazañas heroicas? La tarea de escribir cartas no se concibió dentro de la orden como un mero hecho informativo o burocrático, sino que se integró como una forma de ejercicio espiritual, donde la actividad escritora se entendía como una acción desempeñada y dirigida a mayor gloria de Dios. El mismo Ignacio de Loyola señalaba a los miembros de la orden en 1542, en una carta a Pierre Favre, que el tiempo dedicado a la escritura de cartas no era en modo alguno perdido, sino consagrado a Dios. La escritura de textos era una forma de prolongación de la actividad apostólica, un servicio a Dios, especialmente cuando edificaba, consolaba espiritualmente y estimulaba a otros jesuitas. Pero no todas las cartas eran iguales. Como ya indicaba Ignacio de Loyola en la citada epístola, la dimensión espiritual y pura que debía regir la escritura epistolar jesuita estaba ausente en muchas de las misivas de aquellos compañeros que se hallaban lejos de Roma. Los textos de estos jesuitas, además de estar mal estructurados, incluían aspectos inadecuados que impedían que esas cartas pudieran ser mostradas abiertamente a personas ajenas al instituto. Ante esto, Loyola empezó a perfilar un modo de elaboración de cartas que incluyera dos aspectos básicos. Primero, la obligación de considerar en el momento de la escritura quién era el receptor de la misma y articular el discurso en función de ello. Segundo, elaborar y reelaborar las cartas, corrigiéndolas varias veces a lo largo de un proceso en el que solían intervenir varias personas. Dado que la circulación de cartas estaba controlada por los niveles jerárquicos de la orden, se sucedían varias correcciones de las mismas antes de que llegaran a sus lectores, incluso aunque se tratara de un público jesuita. Ignacio de Loyola ya explicaba en la misiva citada que dedicaba mucho tiempo a examinar la correspondencia que recibía, extrayendo las partes edificantes y suprimiendo las partes negativas bajo su punto de vista. Sólo entonces esas cartas eran repartidas para su lectura. Esta práctica de retocar las cartas de los miembros de la orden fue reiterada dentro de la Compañía, y no sólo (y sobre todo) en el caso de las misivas que iban a ser publicadas, sino también en el de las manuscritas que se diseminaban entre las diferentes provincias y colegios del instituto. La adulteración de las cartas llegó en ocasiones a tal extremo que hubo jesuitas destinados en Asia que no se reconocieron en sus cartas publicadas, viendo en ellas exageraciones o interpretaciones erróneas de la realidad que ellos habían descrito en sus textos originales. Se dieron casos incluso de cartas publicadas varias veces en distintas formas, por falta de

---

<sup>160</sup> DEL PINO DÍAZ, Fermín, “Los métodos misionales jesuitas y la cultura de ‘los otros’”, en HERNÁNDEZ PALOMO, José Jesús y MORENO JERIA, Rodrigo (coords.), *La misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767: cambios y permanencias*, CSIC, Sevilla, 2005, pp. 48-68; BETRÁN MOYA, José Luis, “Unus Non Sufficit Orbis: La literatura misional jesuita del Nuevo Mundo”, *Historia Social*, 65 (2009), pp. 172-175; LOZANO NAVARRO, Julián J., “Los jesuitas, paradigmas del orden, la obediencia y la dependencia”, *Historia Social*, 65 (2009), p. 113.

uniformidad y consenso de criterios a la hora de fijar contenidos y estilos de las cartas a imprimir, lo que suscitó recelos en algunos atentos lectores.<sup>161</sup>

Así pues, la Compañía se encargó desde el siglo XVI de reunir la gran masa de material escrito de sus obreros, y de cribarla, elaborarla y difundirla. Del mismo modo, los cronistas de las órdenes religiosas fueron normalmente misioneros, que narraron la historia de la conquista espiritual supeditados a la presión de su corporación. Así se unía el espíritu de los miembros de la orden y se fortalecía una determinada identidad apostólica. Por esta razón hallamos tanto en las cartas como en las crónicas fórmulas narrativas repetidas y también una dimensión teatral y dramática especialmente en las partes dedicadas a mostrar edificación.

El mejor estudio de la naturaleza construida de las cartas jesuitas es el de Ines G. Županov, *Disputed mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India* (1999). En esta obra la autora analizó la correspondencia jesuita originaria de la misión de Madurai, en la India, a inicios del siglo XVII, y concluyó que existían cuatro modalidades de escritura en las cartas jesuita. Todas ellas serían el resultado de los objetivos marcados por Ignacio de Loyola en sus directrices acerca de la elaboración de epístolas por parte de los miembros de la Compañía de Jesús. El primer modo de escritura sería el “teatral”, con el que se narraban las gestas evangélicas con aire dramático y heroico para edificación de los futuros lectores. Un segundo modo era el “geo-etnográfico”, con el que los religiosos aportaban datos sobre los territorios y los pueblos donde evangelizaban, contribuyendo así al conocimiento. Una tercera forma de escritura era la “polémico-dialógica”, mediante la cual los jesuitas expresaban sus diferencias y polémicas con el resto de miembros de la orden, así como sus problemas misionales. Por último, el modo “auto-expresivo” era el que los jesuitas usaban a la hora de manifestar sus tribulaciones internas, sus dudas y, en definitiva, sus emociones.<sup>162</sup> Las dos últimas formas de escritura eran censuradas por la Compañía y publicadas sólo parcialmente, excluyendo todo lo que contravenía al ideal jesuita y a las normas del instituto.

En vista de todo lo expuesto, se evidencia que las cartas originales muestran una percepción del mundo misionero más personal y auténtica, menos “construida”, y es por ello que constituyen la base documental de nuestra investigación.

---

<sup>161</sup> PALOMO, Federico, “Corregir letras para unir espíritus...”, pp. 64-66 y 74-75.

<sup>162</sup> ŽUPANOV, Ines G., *Disputed mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, Oxford University Press, New Delhi, 1999.

### 3.2. El fondo epistolar del Archivo Histórico de la Compañía de Jesús de Cataluña

El pilar de nuestro estudio es el fondo epistolar conservado en el *Archivo Histórico de la Compañía de Jesús de Cataluña* (AHSIC), en Barcelona. Este archivo conserva la documentación de la antigua provincia de Aragón (Cataluña, Aragón, Valencia y Baleares), así como la de las misiones anexas (especialmente la Misión de Filipinas) desde 1863 hasta la actualidad. Dada la reestructuración provincial de 1948 y 1962 este archivo dejó de incorporar en primer lugar documentación de Aragón, y después de Valencia y Baleares. Desde 1962 sólo incorpora documentación de la Compañía de Jesús de la provincia Tarraconense. El AHSIC, anteriormente llamado Archivo Histórico de la Provincia de Aragón (AHPA), se halla desde 2001 en Barcelona, en vez de en el Centro Borja de Sant Cugat del Vallès.

Esta documentación epistolar, prácticamente inédita, consta de cerca de siete mil cartas escritas desde Filipinas por los misioneros jesuitas de mediados del siglo XIX y principios del XX. Además, dicho archivo posee los diarios/historias de las residencias misionales, crónicas de jesuitas, biografías, catálogos de misioneros y misiones, copia de las disposiciones del gobierno español sobre la Compañía de Jesús en Filipinas del siglo XIX, entre otros documentos relacionados.

La historiografía española todavía no ha sacado partido de toda esta documentación, en particular del fondo epistolar. Begoña Cava Mesa ha utilizado en parte documentos del AHSIC para sus artículos sobre los jesuitas en el contexto revolucionario, aunque no el fondo epistolar.<sup>163</sup> El historiador de nuestro país más volcado en dicho archivo es Alexandre Coello, quien ha desarrollado una prolífica investigación sobre colonialismo y religiosidad en las Islas Marianas, las cuales fueron un apéndice de las Filipinas, centrándose en gran medida en los misioneros jesuitas.<sup>164</sup>

El investigador que más ha profundizado en el fondo epistolar es el jesuita filipino José S. Arcilla. Éste publicó en inglés en la obra *Jesuit Missionary Letters from Mindanao* parte de las cartas ya publicadas en los diez volúmenes de *Cartas de los PP. de la Compañía de Jesús de Filipinas* (1876-1895), y también unas pocas de las cartas manuscritas inéditas tanto del fondo epistolar del AHSIC como de la Loyola House of Studies de Quezon City (Filipinas).<sup>165</sup> Las organizó cronológicamente y por distritos de la isla dando lugar a seis volúmenes.<sup>166</sup> El autor habría proyectado un séptimo volumen de biografías, índices y mapas que no habría llegado a publicarse. Todos los tomos fueron traducidos, anotados y editados por él mismo. Como jesuita, Arcilla no disimuló su benevolencia hacia la orden y las pocas cartas inéditas

---

<sup>163</sup> CAVA MESA, Begoña., “La guerra Hispano-Norteamericana en Filipinas y el testimonio de los PP. Jesuitas”, pp. 735-755; Ídem, “Los jesuitas en Filipinas, el Katipunan (1896) y el Doctor Rizal”, pp. 1869-1894.

<sup>164</sup> Ver supra nota 106 (Introducción).

<sup>165</sup> ARCILLA, José S., (ed., trad., anot.), *Jesuit Missionary Letters from Mindanao*, 6 vols., Philippine Province Archive of the Society of Jesus, Quezon City, 1990-2003.

<sup>166</sup> Los volúmenes se titulan, en este orden: *The Rio Grande Mission* (1990), *The Zamboanga-Basilan-Joló Mission* (1990), *The Davao Mission* (1990), *The Dapítán-Balingasaag Mission* (2002), *The Surigao Mission* (2002) y *The Agusan Mission* (2003).



incluidas no modificaron el carácter propagandístico y edificante de los volúmenes publicados en España. A parte, José S. Arcilla utilizó algunas cartas para escribir sobre la evangelización en Mindanao,<sup>167</sup> y asimismo éste y otros autores, como Peter Schreurs, las utilizaron para escribir sobre algunos de los disturbios acaecidos en Mindanao durante la Revolución Filipina,<sup>168</sup> pero la información potencial de ese fondo no ha sido aprovechada todavía.

La mayor parte del fondo epistolar está situado cronológicamente después de los diez volúmenes de *Cartas de los PP. de la Compañía de Jesús de la Misión de Filipinas* (1876-1894), llegando a los años '20 del siglo XX. De los dieciocho años que recogen estos tomos no se conservan las cartas manuscritas. Las pocas cartas que se conservan entre 1841 y 1894 son todas de los superiores de la Misión Filipina, del provincial de Aragón o de alguna otra autoridad jesuita, no de los misioneros. Sí existen todavía, sin embargo, las cartas originales del último volumen, *Cartas edificantes de los misioneros de la Compañía de Jesús en Filipinas (1898-1902)*, y comparándolas con la versión impresa podemos comprobar su adulteración. Hemos leído todo el fondo epistolar entre 1894 y 1900, lo que vendría a completar el segundo período jesuita en las islas (1859-1899) que no cubren completamente los citados volúmenes. Son casi 2.400 cartas, y en ellas es manifiesta la ausencia de injerencia de la orden sobre su forma y contenido. Prueba de ello son los aspectos temporales, superfluos o anecdóticos, negativos para la imagen de la Compañía, y los defectos de forma y escritura que contienen (en el caso de los hermanos sobre todo) y que no aparecen absolutamente nunca en los once volúmenes de cartas publicadas. Pese a que muchos de los jesuitas habrían leído, antes de su salto a las misiones, literatura misional orientada a moldearlos, y que por lo tanto sus cartas no están libres de elementos tópicos ni de fórmulas narrativas clásicas, a través de su correspondencia se percibe la realidad misionera y personal que han ocultado las dos fuentes básicas que poseemos de la Segunda Misión Jesuítica Filipina: los mencionados once volúmenes de cartas y, sobre todo, la *Misión de la Compañía de Jesús de Filipinas en el siglo XIX* del jesuita Pablo Pastells.

En cuanto a los volúmenes, se trata de literatura misional, con todos los estereotipos clásicos: misiones exóticas, jesuitas heroicos, vocacionales y exitosos, fraternidad entre religiosos y amor de los pueblos. Es cierto que incluyen numerosos datos históricos y geo-etnográficos de indudable utilidad, y cuya riqueza ya describió Frank Lynch en un artículo hace más de medio siglo.<sup>169</sup> Pero su objetivo es

---

<sup>167</sup> ARCILLA, José S., "The Christianization of Davao Oriental: excerpts from Jesuits missionary letters", pp. 639-724; Ídem, "Two Jesuit Letters from Mindanao", pp. 219-225.

<sup>168</sup> ARCILLA, José S., SI, "The Jesuits during the Philippines Revolution", pp. 296-315; Ídem, "The Philippine Revolution and the Jesuit Missions in Mindanao, 1896-1901", pp. 46-56; SCHREURS, Peter, MSC, *Angry days in Mindanao...*; Ídem, "The Philippine Revolution at Caraga and Baganga, Davao oriental", *Philippine Quarterly of Culture and Society*, vol. 10, 4 (December 1982), pp. 269-281; Ídem, "The angry days of Surigao, 1898-1899", *Philippine Quarterly of Culture and Society*, vol. 9, 1 (March 1981), pp. 17-32; CULLUM, Leo A., "Notes on the revolution in Surigao", *Philippine Studies*, vol. 9, 3 (1961), pp. 488-494; AGUILERA FERNÁNDEZ, María, "La 'Revolución Filipina' y los jesuitas en la isla de Mindanao...", pp. 113-132.

<sup>169</sup> LYNCH, Frank, "The Jesuits letters of Mindanao as a source of anthropological data", *Philippine Studies*, vol. 4, 2 (1956), pp. 247-272.

meramente propagandístico y edificante, tal y como ocurría en los siglos anteriores. Uno de los superiores de la Misión Filipina, Juan Ricart, lo afirmaba claramente en 1892:

“Cada Misionero escribe sencillamente, a veces quizá con demasiada sencillez, sus impresiones y lo que hace en su región; y cuando se reúne un número suficiente de cartas que se juzga pueden interesar, se coleccionan y se publican, para alimento sobre todo de nuestros jóvenes de la Península y para satisfacción de los amigos que nos ayudan con sus oraciones y sus limosnas”.<sup>170</sup>

Por su parte, uno de los protagonistas de nuestra tesis, el padre Manuel Vallés, le decía unos años después a este mismo superior: “Ahí le mando un par de cartas que verá V.R. si sirven para las edificantes, y ya sabe que puede con toda libertad corregir cuanto guste”.<sup>171</sup> El mejor ejemplo de esto lo constituye el último volumen, las *Cartas Edificantes de los misioneros de la Compañía de Jesús en Filipinas (1898-1902)*. En él los misioneros del archipiélago relataron los pormenores de las revueltas acaecidas en sus misiones como consecuencia de la Revolución Filipina (1896-1898), su apresamiento y el abandono forzoso de la isla en 1899, además de su regreso posterior. Se trata de una pequeña recopilación de cartas muy acertada en cuanto a representatividad, pues incluye todos los distritos de la isla y da voz a diversos misioneros relevantes. Pero es una selección tendenciosa y poco fiel a la realidad. Algunas cartas están recortadas o reescritas, y desde luego no se incluyó ni una línea del pavor que pasaron aquellos jesuitas ni de ningún aspecto desagradable o contrario al ideal de la orden.

Lo mismo ocurre en la crónica de Pastells. Se trata de una “obra de obediencia” construida con el claro objetivo de presentar modelos de perfección religiosa y apostólica. Eso no significa que no sea extraordinaria en lo que a trabajo se refiere. Tras habernos sumergido a fondo en la profusa documentación decimonónica del AHSIC, incluidas las miles de cartas de los misioneros, tanto las publicadas como las manuscritas, quedamos anonadados ante la evidencia de que el jesuita utilizó toda esta documentación para su obra, de forma absolutamente completa. Ni un solo detalle se le escapó. No hay nada que no cotejara. A parte, Pastells era un escritor hábil. La estructura de la obra es casi milagrosa. Consigue incluir en narración continua una variedad de asuntos que asombra, y logra estructurarlo con coherencia con títulos detallados. Ha sido, sin duda, una fuente importante para nuestra tesis en lo que a datos estrictos se refiere. Sería una buena historia de la Segunda Misión Jesuítica Filipina si no adoleciera de todos los tópicos de la literatura misional. Por supuesto, no fue por desconocimiento. Recordemos que Pastells, además de erudito y cronista, fue misionero y superior de la Misión Filipina. Así pues, a parte de disponer de toda la documentación necesaria y de utilizarla de forma sistemática y completa, estuvo en estrecho contacto con los nativos durante una década. No era un jesuita acomodado, sino que conocía la realidad misionera y la batalla cotidiana en las reducciones. Pero aunque Pastells desbordaba talento, también pertenecía a la Compañía y con su obra se convertía

---

<sup>170</sup> AHSIC, FIL203.2 “Cuestión con los Padres Recoletos sobre Mindanao”, ff. 06 001-015: “Correspondencia entre el P. Juan Ricart y Fray Toribio Minguella (Madrid-Manila, enero-febrero 1892”, f. 06 014 (es copia).

<sup>171</sup> AHSIC, CF 9/13/1, padre Manuel Vallés a padre superior Juan Ricart, Lianga 31 de enero de 1896.

en cronista de la misma, así que como buen jesuita escribió una obra acorde con la política propagandística de su orden. Su fuente principal son las cartas del AHSIC, presumiblemente también las que ya no existen en forma manuscrita, pero en los tres volúmenes de su obra abundan la función epistolar “teatral” y la “geo-etnográfica”. En cambio, la “polémico-dialógica” sólo aparece para disputas con agentes externos a la orden, nunca por problemas internos. Lo mismo ocurre con la forma “auto-expresiva”: únicamente se manifiesta para mostrar sentimientos jesuitas adecuados a las bases del instituto ignaciano. Pastells obvió los múltiples problemas e incomodidades que los misioneros sufrieron, las penurias en las misiones, las malas relaciones entre jesuitas y las dudas, fracasos, críticas, debilidades, miedos e imperfecciones de los miembros de la orden.

Nuestra tesis pretende, gracias a las cartas originales del AHSIC, desarticular esa imagen perfecta y estereotipada del misionero, salir de la mirada institucional y demostrar que aquellos jesuitas no eran, como la Compañía proclama, soldados de Cristo con el pecho descubierto sino que, leyendo las cartas donde volcaron su mundo interior, hemos descubierto que tras esa máscara de inmutabilidad que su instituto les colocó había hombres, y en muchos casos muy deteriorados, tanto física como psicológicamente. Por eso nos centraremos no en todos los jesuitas, sino básicamente en los que fueron destinados a las misiones de Mindanao, que llegaron a conformar dos tercios del total de efectivos.

Nuestro trabajo incluye un recorrido completo sobre el devenir de la Compañía de Jesús restaurada en Filipinas, puesto que no existe ninguno y es necesario ese marco contextual para situar a sus protagonistas. Pero el objetivo no es describir el papel de los jesuitas en la nueva Filipinas, sino su vivencia interior como miembros de la orden. Nuestro análisis es psicológico. Como es imposible acceder a las emociones de los demás, sólo podemos aspirar a conocer la expresión que han generado, en este caso a través de lo que los misioneros contaron (o silenciaron) en sus cartas en función del código emocional de su orden y de su propia subjetividad. A menudo, nuestra fuente sobre un jesuita en concreto no ha sido él mismo, sino su compañero, que contó lo que el otro prefirió callar. El contexto misional y lo que algunos misioneros se atrevieron a confesar nos ha ayudado a comprender qué silenciaba la mayoría.

La cuenta de conciencia que, según las normas de su orden, los jesuitas debían dar regularmente a su superior supone todo un lujo para desarrollar la disciplina de las emociones. Sin embargo, y pese a contar con la fuente primordial, somos conscientes de las escasas fuentes indirectas de que disponemos para complementar y contrastar nuestro sujeto emocional histórico. De hecho, desafortunadamente, no se conservan las cartas de respuesta del padre superior de la Misión Filipina a sus subordinados, aunque sabemos que recibieron muchas. Sólo hallamos las que aquel dirigió a los provinciales, a jesuitas que habían ocupado cargos de responsabilidad, o a personas externas a la Compañía. Por ello, sólo

podemos reconstruir la dialéctica entre superior y subordinado mediante las cartas de los segundos, que hacían referencia a la carta recibida.

Las cartas se hallan en doce cajas clasificadas en carpetas. Su referencia es “CF” (Cartas Filipinas) y, por ejemplo, 1/6/43 (caja 1/carpeta 6/carta 43). Su transcripción se ha hecho de forma fiel y estricta, tanto en ortografía como en puntuación. Las palabras que bajo nuestro punto de vista son erróneas o que parecen obra de un descuido del autor se han señalado con un “(sic)” inmediatamente posterior. Cuando a una palabra le faltaban letras se le han añadido entre paréntesis. Se han respetado los puntos y a parte. Por último, toda aclaración (por ejemplo, para indicar el nombre de un jesuita al que se hace referencia, pero que no se menciona) se ha incluido entre corchetes.

La estructura de las cartas era siempre la misma. Tras indicar la fecha y la localidad, los jesuitas escribían un pequeño encabezado con un saludo y unas breves y agradables palabras dedicadas al padre superior. Después había una narración, más o menos ordenada y más o menos retórica en función de las habilidades de cada autor. No todos los jesuitas tenían la misma virtud escritora y unos escribían más que otros. Por otra parte, la mayoría de jesuitas de la Misión Filipina decimonónica eran catalanes dada su procedencia casi exclusiva de la Provincia Jesuítica de Aragón. Aunque todos los jesuitas escribían en castellano, hallamos algunas frases aisladas en catalán y, sobre todo, algunas palabras o expresiones sueltas en dicho idioma. En las bases de datos digitales del AHSIC sus nombres y apellidos aparecen en su idioma original, y por tanto la inmensa mayoría están en catalán. Sin embargo tanto en los catálogos provinciales como en el resto de libros y obras de la Compañía, así como en toda la documentación manuscrita decimonónica de dicho archivo, los nombres y apellidos aparecen castellanizados. Incluso los mismos jesuitas, en sus cartas, firmaron en castellano. Así, por ejemplo, el padre Manel Vallès se presenta en todas partes como Manuel Vallés. Dada la hegemonía de la versión castellana y para evitar confusiones en futuros investigadores, hemos respetado esa adulteración de los nombres y apellidos originales.

### **3.3. Otras fuentes**

A parte del fondo epistolar, el AHSIC conserva toda la documentación relativa a la Segunda Misión Jesuítica Filipina. Gran parte de esta documentación puede consultarse digitalizada desde el mismo archivo. Es por esta razón que su referenciación puede parecer extraña, por ser del tipo: “ff. 01 040-042”. Hemos respetado estrictamente la nomenclatura de cada imagen, por ser la mejor forma de no crear confusión.

Las principales fuentes del archivo que hemos utilizado han sido aquellas que nos han permitido realizar la cuantificación e identificación de todo el personal de la Misión Filipinas decimonónica,

incluida en el Anexo. Es una labor inédita para este período. Eduardo Descalzo realizó el análisis prosopográfico para la Compañía Antigua.<sup>172</sup> Sin esta labor previa no habríamos podido conocer a nuestros actores. Hemos necesitado utilizar varias fuentes del AHSIC, puesto que en numerosas ocasiones existen contradicciones en fechas, en nombres y apellidos y en orígenes o bien los datos aparecen de forma parcial para algunos misioneros en alguna de las fuentes, por lo que se hace necesario completarlos con otras. En general, y salvo evidencia de error, hemos priorizado las fuentes documentales.

Para la confección de la relación detallada de misiones jesuitas enviadas a Filipinas durante el siglo XIX, con todos sus pasajeros, hemos contado con varios documentos donde se describen repetidamente dichos viajes con detalle. El más completo, según nos indica de su puño y letra un antiguo archivero, el jesuita Francisco de P. Solá, que asegura haberlo cotejado y completado con el resto y además haber añadido más datos, es el siguiente: FIL0066 “Catálogo de los Padres y Hermanos de la Compañía de Jesús que han venido a Filipinas desde el año 1859 hasta 1919”, ff. 01-075. Para contrastarlo y para resolver dudas paleográficas hemos utilizado también los ejemplares: FILPER0021 “Expediciones de Misiones a Manila (1859-1903)”, ff. 023-052, y FILPER0179 “Serie de Misiones de la Compañía de Jesús llegadas a Filipinas desde 1859”, ff. 01-049.

Para completar o aclarar algún detalle de lo anterior y para elaborar las tablas biográficas hemos consultado los *Catálogos de la Provincia de Aragón*,<sup>173</sup> que describen año a año quién formaba parte de la Compañía, con sus datos principales, y dónde estaba destinado, y detallan qué misiones formaban parte de la provincia y cómo se estructuraban. Es muy útil para aclarar las fechas básicas de la vida de cada jesuita el volumen de necrológicas de Rufo Mendizábal.<sup>174</sup> Por último, el AHSIC posee una base de datos digital titulada “Dades Generals” (Datos Generales) dentro de la cual hay dos tablas complementarias que contienen todos los datos de casi todos los jesuitas de la Provincia de España desde el siglo XVI: “Tabla Datos Personales” y “Tabla Datos Compañía”. Ésta ha servido sobre todo para completar nombres y segundos apellidos. Los resultados de este Anexo, con sus tablas y gráficos, son analizados en la segunda parte de la tesis.

Muchísima otra documentación del archivo nos ha servido para reconstruir el recorrido de la Compañía de Jesús en su segundo período en las islas: los diarios e historias de las residencias misionales y de los colegios de Manila, las instrucciones de la orden para sus misioneros, las copias de las reales órdenes del gobierno español sobre la gobernación del archipiélago y sobre las directrices para la Compañía de Jesús restaurada, la compilación de documentos del litigio entre jesuitas y recoletos por la administración de la isla de Mindanao, etc.

---

<sup>172</sup> DESCALZO YUSTE, Eduardo, *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768): realidad y representación...*

<sup>173</sup> *Catálogos de la Provincia de Aragón de la Compañía de Jesús (1864-1945)*, Francisci Rosal, Barcelona-Tolosa, 1864-1945.

<sup>174</sup> MENDIZÁBAL, Rufo, SI, *Catalogus Defunctorum in Restaurata Societate Iesu (1814-1970)*, Roma, 1972.

Por último, señalar que el AHSIC conserva una espectacular colección de fotografías sobre la Filipinas decimonónica. Todas las investigaciones filipinistas citan fotografías de la Biblioteca Nacional de Madrid ignorando las que posee el AHSIC. Hallamos, por un lado, numerosísimas imágenes de Manila, de sus edificios y gentes, y de los colegios jesuitas y de los religiosos mismos; por otro, abundantes capturas de Mindanao, de sus paisajes y casas, de las diferentes etnias indígenas y de algunos misioneros. Sin duda, la mayor joya fotográfica del archivo es un librito titulado *Two Hundred and Thirty-one Views of Manila and Philippine Islands*, del que prácticamente no hay rastro ni siquiera en internet, y que el AHSIC conserva por partida triple.<sup>175</sup> Sólo hemos utilizado las fotografías más representativas de la Misión Jesuítica Filipina, pero las hay muchas más, especialmente fotos de grupo de los miembros de la orden en las casas y colegios de la provincia de Aragón, y también de los colegios y el Observatorio de Manila.

El trabajo archivístico efectuado en el AHSIC se ha completado con la visita a otros archivos españoles. El primero ha sido el Archivo de España de la Compañía de Jesús en Alcalá de Henares (AESI-A), anteriormente denominado Archivo Histórico de la Provincia de Toledo y que ahora incluye la documentación de las antiguas provincias de León y Castilla. Posee numerosa documentación de la Compañía restaurada en Filipinas, como informes, estados de misión, cartas, historias de misiones, noticias biográficas, etc, en las cajas 94 bis, 95, 95 bis, 96, 97 bis, 98, 98 bis y 99. Sin embargo, gran parte son copias del AHSIC o bien no es de nuestro interés, por lo que lo citaremos poco.

Otra visita fue al Archivo Histórico Nacional, donde se consultó sobre todo la Sección de Ultramar “Filipinas. Gracia y Justicia” que es la que más interesa a la historia eclesiástica y misionera de las islas. Abarca de 1824 a 1899 y comprende los legajos 2133-2340. Contiene expedientes sobre la petición de religiosos a España desde Manila durante la primera mitad del siglo XIX y sobre la preocupación por el escaso número de éstos, pero sobre todo conserva la documentación original del pleito entre jesuitas y recoletos por la administración de la isla de Mindanao que se desarrolló en la segunda mitad del siglo XIX y que incluimos en la segunda parte de la tesis. No obstante, el AHSIC posee una copia completa del expediente, que ya habíamos utilizado.

En lo relativo a bibliotecas, se visitó la Biblioteca Nacional de Madrid, donde pudimos consultar obras de espiritualidad ignaciana y también los dos álbumes de Filipinas que se conservan en la Sala Goya. También se visitaron la Biblioteca Tomás Navarro Tomás del CSIC en Madrid y la Casa Asia de Barcelona. Ambas contienen un profuso fondo bibliográfico sobre historia de Filipinas, lo que es insólito en España. Muchos de esos libros son de otro modo inaccesibles. La biblioteca del CSIC posee además la llamada *Sección de Documentos Españoles del Archivo Nacional de Filipinas*. Esta Sección es un fondo microfilmado de más de 40 mil rollos que se copió en el Archivo Nacional de Filipinas (Manila)

---

<sup>175</sup> *Two Hundred and Thirty-one Views of Manila and Philippine Islands*, Roberts INC., Manila, 1900.

hace pocos años. La mayor parte de la documentación es del siglo XIX, y de ésta el 80% es de la segunda mitad. Este inmenso fondo contiene todos los temas imaginables, pero en concreto nos interesan los rollos que tratan de la expulsión y restauración de la Compañía de Jesús en el archipiélago, de las actividades de los jesuitas y de sus miembros, de la economía y organización de las órdenes religiosas en las islas, y también del contexto político de la segunda mitad del XIX, sobre todo de la revolución.

Otra biblioteca de referencia ha sido la Episcopal del Seminario de Barcelona, que posee bibliografía sobre la Historia de la Iglesia y las órdenes religiosas en Filipinas, así como numerosas revistas de nuestro interés, como *Miscelánea Comillas*, *Manresa: Revista de Espiritualidad Ignaciana* o los números antiguos de *Hispania Sacra*.

Por último, ha sido imprescindible la consulta de la Biblioteca Balmes, en Barcelona, que conserva numerosa bibliografía jesuita y, sobre todo, revistas tan inaccesibles como *Missionalia Hispanica*, que incluye numerosos artículos relacionados con el mundo misionero del siglo XIX, o *Recollectio*, publicada por los agustinos recoletos, que además de numerosos trabajos sobre la labor educartiva y evangelizadora desarrollada por los recoletos en Filipinas, contiene artículos sobre la revolución, la historia de la Iglesia y otros asuntos de las islas.

#### **4. Estructura**

Nuestra investigación consta de tres partes diferenciadas. Las dos primeras pretenden aportar una panorámica del antes y el después de la Misión Filipina de la Compañía de Jesús, respectivamente, para así poder desarrollar la tercera parte, en la que propiamente se realizará el estudio cotidiano y psicológico de sus actores en el marco de las misiones de Mindanao.

En la primera parte hemos creído conveniente trazar la trayectoria previa de la Compañía de Jesús desde su expulsión hasta su restauración definitiva, tanto en los dominios hispánicos en general como en el caso filipino en particular. En el capítulo uno hemos repasado muy brevemente las causas de expulsión del instituto ignaciano y nos hemos centrado en el caso particular filipino, con sus repercusiones. Se ha hecho especial énfasis en la llamada “cuestión clerical” que coincidió cronológicamente con la expulsión, y que fue el intento del clero secular filipino de arrebatar la administración de las parroquias al clero regular español, en parte aprovechando el vacío dejado por los jesuitas. Este conflicto continuaría latente al regreso de los ignacianos. De este modo hemos presentado el escenario político, eclesiástico, religioso y misional que la Compañía de Jesús dejó atrás y cómo evolucionó hasta su vuelta al archipiélago casi un siglo después, panorama que resulta fundamental conocer para comprender el ambiente en el que moraron los misioneros jesuitas decimonónicos y en el

que germinaron sus vivencias. En el capítulo dos hemos plasmado el contexto de Restauración político-religiosa de la Europa decimonónica en el que los jesuitas lograron su restitución, primero general (1814), luego en España (1815), con varias nuevas supresiones, y finalmente también en Filipinas (1852). La nueva primavera de las misiones vivida en el siglo XIX, que necesitaba una cantidad ingente de operarios, fue el trampolín definitivo hacia su restauración. Isabel II les encomendó evangelizar la gran isla de Mindanao, territorio todavía no conquistado en su totalidad. Esta primera parte termina con la narración de la primera expedición jesuita a Filipinas tras casi un siglo de ausencia.

La segunda parte pretende situar al lector en la nueva Misión Jesuítica Filipina. ¿Qué contexto se encontraron los jesuitas a su llegada? ¿Qué actividades ejercieron esta vez? En el capítulo tercero se describe, en primer lugar, la situación político-social y económica que atraviesan las islas, en la que ya se hallan presentes todos los elementos (anticlericalismo incluido) que conducirán irremisiblemente a la Revolución Filipina de fin de siglo. En segundo lugar se narra cómo los jesuitas, en el marco de un nuevo plan del gobierno colonial para desarrollar la educación en el archipiélago, tomaron a su cargo el Ateneo de Manila y la Escuela Normal de Maestros de Instrucción primaria. Asimismo, por decisión propia, fundaron un Observatorio también en la capital. Su verdadero objetivo, la Misión en Mindanao, fue postergado por el padre superior ante la incertidumbre y la inseguridad que reinaba en el sur a causa de su población musulmana, siempre revoltosa.

El cuarto capítulo de la segunda parte describe el establecimiento de la Misión en Mindanao en 1861, por imperativo del gobierno. En primer lugar se aborda detalladamente la llamada “cuestión de Mindanao”, por la que Pablo Pastells pasó de puntillas en su obra. El gobierno español les arrebató la administración de Mindanao a los agustinos descalzos para entregársela a los recién llegados jesuitas, lo que provocó una disputa legal entre ambas órdenes que duró treinta años. Además, la indemnización de los recoletos con los curatos de Manila, que pertenecían al clero secular nativo, desató una vez más la siempre latente cuestión clerical. En segundo lugar, se narra el despliegue de los jesuitas en las misiones de Mindanao, su organización y jerarquía. La continuidad del proyecto pendió de un hilo por la falta de personal, por las dificultades propias de la isla y por la disminución del soporte económico que España les había brindado de entrada. Con todo, la Misión continuó adelante.

En el capítulo quinto y último de esta segunda parte se ha realizado un estudio proposográfico de los miembros de la Compañía de Jesús en Filipinas, basado en el Anexo. ¿Cuántos eran y de dónde procedían? ¿Había miembros de una misma familia? ¿A qué edad eran enviados a Filipinas y con qué formación? ¿Cuál era el ritmo de envío? ¿Qué categoría predominaba? ¿Cómo se distribuían? ¿Cuánto vivían? La naturaleza de los jesuitas filipinos de la era contemporánea se ha comparado también con la de sus predecesores.



En la tercera y última parte de la tesis se ha trazado un recorrido por la experiencia vital de aquellos misioneros desde su punto de vista. En el capítulo sexto se ha presentado el escenario que rodeaba a los jesuitas en la frontera geográfico-cultural que configuraba Mindanao, así como sus dificultades de adaptación. No todos los misioneros estaban preparados para soportar, ni física ni psicológicamente, el clima, la amenaza de las catástrofes naturales y las privaciones. Gran parte de los núcleos poblacionales estaban en formación y destrucción continuas merced de múltiples elementos que constituían una pesadilla para los jesuitas. Por otra parte, muchos jesuitas estaban mal formados, o eran incapaces de aprender las lenguas indígenas (o no querían), o directamente eran inútiles como misioneros según su propio veredicto o el de sus compañeros, lo que desmitifica la idea de la excelencia de sus miembros propagada por la Compañía.

En el séptimo capítulo se aborda la actividad misional de los jesuitas decimonónicos en Filipinas. En las cartas de los misioneros afloran numerosos elementos controvertidos sobre la realidad misional que Pastells obvió en su crónica. Hubo disputas internas acerca de las formas de evangelización y también una aplicación de distintos métodos al unísono, sin que el padre superior de la Misión Filipina, desde Manila, pudiera controlarlo. Del mismo modo, hubo amenazas, coacciones e incluso violencia física contra los nativos para lograr su conversión, aunque esta práctica fue una realidad silenciada ante el superior, por estar prohibida por la Compañía. Su uso fue consecuencia directa tanto de la visión paternalista que tenían del indígena como de la presión por lograr el avance de la Misión como también por la convicción de que no existía otra solución. Por otra parte, en el imaginario colectivo de los misioneros decimonónicos la figura del demonio ya no constituía un elemento capital de la batalla evangélica, sino algo meramente retórico y secundario a las verdaderas dificultades de la misión, especialmente las materiales. El pragmatismo constituía una característica nueva y primordial en el misionero del siglo XIX. Por último, en este capítulo se aborda la influencia política que los regulares continuaban teniendo en el archipiélago, muy especialmente en el espacio del gobierno local, donde vivían continuas disputas con las élites nativas locales y las autoridades peninsulares de la provincia, cuyos intereses particulares confluían en el ejercicio del poder local.

En el capítulo ocho se ha dibujado la colmena que configuraba la comunidad misionera de Mindanao a través de las tribulaciones internas que sufrían los jesuitas. Cada uno de ellos, en la soledad y penurias de la isla, se construyó a sí mismo como misionero y desarrolló distintas percepciones y sentimientos. En la cuenta de conciencia a su ministro de Dios, el padre superior de la Misión, expresaron con sinceridad, o silenciaron, o intentaron esconder con mayor o menor éxito, su verdadero estado anímico, sus debilidades, su escasa vocación, sus miedos espirituales y terrenales, sus enfermedades y degeneración física merced de la edad y la dura vida en la isla, y también sus desavenencias y competencias con los demás. Esta nueva mirada al interior del corazón de los misioneros supone el

desmoronamiento de la imagen del perfecto jesuita pregonada por la Compañía desde la época moderna.

El capítulo nueve constituye el epílogo de la tesis. En él se narra el impacto de la Revolución Filipina sobre la Misión Jesuítica Filipina, que tras una larga resistencia tuvo que suspenderse a principios de 1899. La rebelión de 1896 contra la soberanía de España derivó en la guerra hispano-americana, en la que Estados Unidos se hizo con el control de las islas, lo que provocó la guerra filipino-americana posterior que terminó con la victoria estadounidense en 1901. En Manila los jesuitas fueron el blanco de las críticas del resto de corporaciones religiosas, entre otros, por ser visiblemente menos odiados por los rebeldes que el resto de regulares. En Mindanao, algunos jesuitas fueron encarcelados e incomunicados por los insurrectos. Frente a la visión valerosa y abnegada que Pastells presenta de estos misioneros, las cartas personales muestran también planes de fuga y multitud de inquietudes y temores. Como fin de este último capítulo hemos perfilado la transformación que sufrió la Iglesia católica en Filipinas a raíz de la revolución, cisma incluido, y la casi inmediata reanudación que los jesuitas emprendieron tanto de sus misiones en Mindanao como de sus centros educativos en Manila, culminando su restitución en 1901, ya bajo dominio norteamericano.

## 5. Agradecimientos

Esta tesis no hubiera sido posible sin la confluencia de múltiples casualidades y personas que creyeron en mí. He sido afortunada y he tenido varias ofertas entre las que elegir. Debo agradecer al profesor Ricardo García Cárcel que me citara muy amablemente para un examen extraordinario aquel lejano enero de 2012 en que nevó y se evacuó la universidad. Sin aquella circunstancia fortuita, no me hubiera encontrado con el profesor José Luis Betrán, que me ofreció entonces, justo antes de despedirnos, elaborar una tesis en alguno de sus proyectos. Fue de esta manera como inicié mi andadura investigadora en el GREHC (Grup de Recerca d'Estudis d'Història Cultural) de la Universidad Autònoma de Barcelona, cuyos miembros siempre han mostrado hacia mí la mejor disposición. Mi investigación se ha desarrollado en el marco de los proyectos de investigación *Memoria y Cultural Religiosa en el Mundo Hispánico, 1500-1830* (HAR2011-28732-CO3-01) y *Fronteras Culturales en el mundo hispánico (ss. XVI-XVII): entre ortodoxias y heterodoxias* (HAR2014-52434-C5-1-P), del Ministerio de Ciencia e Innovación, cuyo investigador principal ha sido mi director, conjuntamente con la doctora Doris Moreno. He contado con la financiación que ha supuesto el haber obtenido una beca predoctoral FI-DGR de la Generalitat de Catalunya y, después, una FPU del Ministerio de Educación, para lo que renuncié a la primera.

Así, gracias en primer lugar a mi director, José Luis Betrán, lo primero por ofrecerme el estudio de un fondo epistolar tan maravilloso y permitirme descubrir ese país desconocido que sigue siendo Filipinas. Lo segundo, por creer en mí desde el primer día, darme ánimos en mis crisis y parecerle siempre todo perfecto, aunque yo no lo creyera. Gracias también a los profesores Ricardo García Cárcel, Doris Moreno y Bernat Hernández por sus consejos, su atención y su comprensión.

Lo mismo debo agradecer a mis compañeros becarios. A Cristina Gimeno, por las confidencias. A Eduardo Descalzo, por tanta ayuda. A Iván Jurado, por su sencillez. A Ricart Torra y a Cristian Palomo, por el recorrido compartido. A Gisela Pagès, por aquella charla en un bar madrileño. Y a Alfonso Calderón, por ser un compañero único.

No quisiera olvidarme de Félix Retamero, que dirigió mi trabajo de fin de licenciatura y que iba a ser mi director de tesis. El discurrir de la carrera hizo que finalmente me inclinase por la historia moderna y contemporánea, por lo que deseché mi proyecto de una investigación medieval. Hubiera sido un gran director y tengo que agradecerle sus inimitables clases y sus muchos buenos consejos.

Le debo un agradecimiento especial al jesuita Francesc Casanovas, archivero del AHSIC, que durante cinco años me ha recibido con una sonrisa. Sin él, me hubiera perdido irremediabilmente en el archivo. No quisiera olvidarme tampoco de su compañero Quim Marcet, que durante todo ese tiempo estuvo sentado enfrente de mí, ordenando fotos incansablemente, y que no vivió para verme llegar con mi tesis impresa.

También a mis amigas, por soportar mi monotema durante meses. Gracias a Esther, Mireia, Isa, Ester, Susi, Marina y Lara.

Por último, no puedo olvidar agradecer su apoyo a mi familia. A mi madre, siempre conforme y orgullosa de todo lo que hago. A mis hermanos, los mejores que se puede tener. A mi cuñada Rocío, que es la hermana que nunca tuve. A mis niñas, por esforzarse en llenar la casa con todos los ruidos, gritos y llantos imaginables, por intentar por todos los medios hacerme abandonar el trabajo y, pese a no conseguirlo, seguir queriéndome incondicionalmente. Y a Jordi, mi pareja, mi yo indisoluble, aquel sin el cual estaría perdida.

Por último, y de manera especial, querría dedicar este trabajo a mi padre, que no podrá estar presente en la lectura. Era un hombre sencillo y bueno, que nunca comprendió qué era lo que estaba haciendo, pero que sin duda habría estado orgulloso de que trabajar tanto le permitiera a su hija tener una vida más fácil que la que él tuvo. Él me lo dio todo hecho.





**PRIMERA PARTE:**

**DE LA EXPULSIÓN (1768)**  
**AL RETORNO (1859): LA**  
**RESTAURACIÓN DE LA**  
**COMPAÑÍA DE JESÚS EN**  
**FILIPINAS**



# Capítulo I

## El fin de la primera Misión Jesuítica Filipina (1581-1768): expulsión y supresión de la Compañía de Jesús

---

La Misión Filipina de la Compañía de Jesús, iniciada en 1581, sufrió una interrupción de casi un siglo a raíz del Real Decreto de 27 de febrero de 1767 de Carlos III, en el que se ordenaba la expulsión de los jesuitas de todos los dominios de la Corona hispánica. El instituto ignaciano no fue restaurado definitivamente en el archipiélago hasta 1852, por la Real Cédula de 19 de octubre de 1852 de Isabel II, y no pisó suelo filipino hasta 1859, año en que partió de Cádiz rumbo a Manila el primer contingente de jesuitas del siglo XIX. Esta segunda etapa de la Compañía en las islas bajo dominio español terminó en 1898, cuando España perdió la soberanía sobre el archipiélago frente a Estados Unidos como resultado de la Revolución Filipina, iniciada en 1896. Los jesuitas presentes en las islas fueron evacuados de sus misiones y concentrados en Manila en 1899, y no pudieron regresar a sus ministerios hasta el año siguiente, ya bajo dominio norteamericano.

### 1. Auge, caída y exilio de los jesuitas de la Corona hispánica

Desde su misma fundación en 1540 la Compañía de Jesús tuvo la convicción de ser una corporación religiosa distinta del resto. Se veía a sí misma como una orden configurada por una minoría distinguida que ejercería de guía al pueblo cristiano en el renacimiento religioso. Además, pretendía desarrollar procedimientos novedosos en el ámbito del apostolado que suponían una relación directa y permanente tanto con la sociedad como con el poder. El instituto ignaciano destacó enseguida entre las demás corporaciones religiosas por su modernidad. Fue sin duda la más mediática y la mejor informada, y destacó siempre en cualquier campo, ya fuera en teología, artes, ciencia, pensamiento o educación, presumiendo de ser la orden más eficaz. Asimismo, intervino en diversos acontecimientos políticos y sociales. Esta evidente percepción de sí misma como superior al resto de institutos hizo que éstos la tacharan de soberbia, del mismo modo que sus ansias de innovación fueron criticadas por infringir, supuestamente, daños a la doctrina cristiana.<sup>1</sup> Un ejemplo de las diferencias existentes entre los jesuitas y otros religiosos fue la pugna por la beatificación de Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659), que fue

---

<sup>1</sup> GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique, “Jesuitas”, en CANAL, Jordi, *Exilios: los éxodos políticos en la historia de España: siglos XV-XX*, Sílex, Madrid, 2007, p. 113; LOZANO NAVARRO, Julián J., “Los jesuitas, paradigmas del orden, la obediencia y la dependencia”, *Historia Social*, 65 (2009), p. 114.



obispo de la ciudad mexicana de Puebla. Fue éste un personaje conflictivo, que puso su dignidad por delante de todos, incluidos rey, virrey y por supuesto jesuitas, quienes le amargaron la existencia en Puebla con pleitos por diezmos y licencias sazonados con un cruel proceso de descrédito de su persona. En contraposición, Palafox escribió contra ellos terribles alegatos que clamaban por el exterminio de semejante congregación, viciada y tóxica, y que serían recuperados más tarde durante el proceso de expulsión y extinción de la Compañía. El caso fue que desde 1691, momento en que se inició el proceso de beatificación del obispo, los jesuitas lucharon con furia contra él y triunfaron. Más adelante el proceso sería reabierto y avivado con entusiasmo por el sector antijesuita, tras la caída del confesionario real del padre Francisco Rávago, protector de los jesuitas, en 1755.<sup>2</sup>

La oposición a la Compañía de Jesús existió siempre. Ya en los años '40 del siglo XVI fue el blanco de las críticas de Melchor Cano. Sin embargo, el antijesuitismo empezó a generalizarse y a ser más visible a partir de la segunda mitad del siglo XVII. El término “jesuita” empezó a adquirir, sobre todo en el ámbito político, el significado de “intrigante”, “desleal”, “falso”, “hipócrita” o “moralmente corrupto”.<sup>3</sup> Controversias como la citada con Juan de Palafox o la de los ritos chinos y malabares, alimentaron la hostilidad contra la orden.<sup>4</sup> Los jesuitas siempre vivieron bajo la sombra de múltiples sospechas. Durante el siglo XVI los reproches se centraron sobre todo en la modernidad que pregonaba la Compañía y en su singular modelo de organización y gobierno, mientras que en el siglo XVII la mayoría de detractores se centraron en la politización de la orden.<sup>5</sup> Por otra parte, aunque la Compañía procuró mostrar una imagen de sí misma compacta y homogénea, lo cierto es que siempre hubo disensiones internas que, aunque se procuró ocultarlas, se difundieron y alimentaron el discurso antijesuitico que, finalmente, triunfaría en 1773.<sup>6</sup>

El antijesuitismo en España se intensificó y llegó a su culminación durante el siglo XVIII, pese a que, paradójicamente, esta fue también la época de mayor esplendor de la orden ignaciana, cuando alcanzó la cima de su poder.<sup>7</sup> En efecto, durante esa centuria continuaron aumentando tanto el número de jesuitas como sus casas y sus misiones en España, América y Filipinas. El ritmo de crecimiento no fue

---

<sup>2</sup> Al respecto, ver: BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, Gregorio, *Jaque mate al obispo virrey. Siglo y medio de sátiras y libelos contra Don Juan de Palafox y Mendoza*, Madrid, 1991; OLAECHEA, Rafael, *Algunas precisiones en torno al venerable Juan de Palafox*, Caracas, 1976.

<sup>3</sup> GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique, “Jesuitas”, en CANAL, Jordi, *Exilios: los éxodos políticos en la historia de España: siglos XV-XX*, p. 114.

<sup>4</sup> SAINT CLAIR SEGURADO, Eva M<sup>a</sup>, “El obispo Palafox y la cuestión de los ritos chinos en el proceso de extinción de la Compañía de Jesús”, en GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (ed.), *Y en el tercero perecerán. Gloria, caída y exilio de los jesuitas españoles en el siglo XVIII. Estudios en homenaje a M. Batllori*, Universidad de Alicante, 2002.

<sup>5</sup> MORENO MARTÍNEZ, Doris, “Las sombras de la Compañía de Jesús en la España Moderna, siglos XVI-XVII”, en BETRÁN, José Luis (coord.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Sílex, Madrid, 2010, pp. 77-114

<sup>6</sup> MORENO MARTÍNEZ, Doris, “Obediencias negociadas y desobediencias silenciadas en la Compañía de Jesús en España, ss. XVI-XVII”, *Hispania*, vol. LXXIV, 248 (2014), p. 663.

<sup>7</sup> GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique, “El antijesuitismo en la España de mediados del siglo XVIII”, en FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo (ed.), *Fénix de España. Modernidad y cultura propia en la España del siglo XVIII (1737-1766)*, Marcial Pons Historia-Universidad Autónoma de Madrid-Universidad de Alicante-Casa de Velázquez, 2006, pp. 283-326.

vertiginoso como antaño, sino más bien lento, pero sí fue constante. No todos sus establecimientos tenían la categoría de colegios, sino que muchos eran residencias u hospicios y sólo acogían comunidades reducidas, pero es innegable que sus casas predominaban sobre las del resto de clero regular en todos los tipos de poblaciones, incluidas las ciudades más poderosas.<sup>8</sup>

Por otra parte, la instauración de la dinastía borbónica en el trono hispánico favoreció a los jesuitas en varios ámbitos. Por un lado, después de la Guerra de Sucesión, Felipe V creó los Seminarios de Nobles, donde se educaría a la nobleza, y los confió a la Compañía de Jesús, que ya tenía en sus manos la enseñanza de las clases medias y que extendía así su monopolio educativo. Por otro lado, el primer Borbón terminó con la costumbre de que los confesores del rey fueran dominicos y fueron los jesuitas los que pasaron a ocupar ese cargo. Además, los confesores dejaron de limitarse sólo a absolver al rey penitente y se convirtieron en figuras prominentes y decisivas dentro del gobierno monárquico, gozando de gran prestigio y de elevada remuneración. Uno de sus mayores privilegios fue el de decidir la adjudicación de obispados, canonjías y abadías, poder que les hizo ganar amigos y enemigos a partes iguales. Sin duda, el confesionario real fue el mayor eje de poder de los jesuitas, y también una de las principales causas de su hundimiento, pues los intereses del regalismo y del jesuitismo no siempre armonizaron.<sup>9</sup>

Fue también a lo largo de este siglo XVIII cuando la Compañía de Jesús acumuló mayor resentimiento por parte de sus detractores. El resto de órdenes religiosas se mostraron más celosas que nunca de sus privilegios y de su preponderancia, así como extremadamente combativas en las disputas teológicas; los poderes políticos absolutistas, impregnados por el despotismo ilustrado, se le tornaron hostiles por su defensa del origen populista del poder, pero sobre todo por lo que se interpretó como una excesiva autoridad en algunos ámbitos y hechos concretos, como en el caso del Tratado de Límites de 1750 entre Portugal y España en Paraguay, al que los jesuitas se opusieron y de cuyo alzamiento guaraní fueron culpados; finalmente, la Iglesia acusó a la Compañía de probabilista, de laxista, de acomodaticia, en una palabra, de desviarse de las directrices por ella dictadas. Asimismo, y como reacción a tanta inquina, fue la etapa en la que los mismos jesuitas actuaron con mayor agresividad. No se quedaron de brazos cruzados mientras se les calumniaba y se criticaba su doctrina, y pese a su desamparo en las esferas del poder desde la caída del padre Rávago, atacaron tanto al resto de corporaciones religiosas como al mismo gobierno, denunciando su persecución y forjando ellos mismos su propia soledad. La publicación de la novela satírica *Historia de Fray Gerundio* (1758) contribuyó extraordinariamente a agudizar y perpetuar las hostilidades de los jesuitas con el resto de institutos. Inmediatamente varias órdenes religiosas efectuaron siete delaciones a la Inquisición, que finalmente condenó y prohibió la obra. En definitiva, el creciente antijesuitismo fue confluyendo en un proceso sistemático de

---

<sup>8</sup> EGIDO, Teófanés (coord.); BURRIEZA, Javier; REVUELTA, Manuel, *Los jesuitas en España...*, p. 226.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 231-235.

desprestigio de la Compañía, lleno de mitos y realidades, de construcciones imaginarias, de demonización de sus miembros, todo ello promovido por las Coronas católicas y cuyo resultado fue la expulsión de la orden ignaciana de gran parte de los territorios de las monarquías católicas y su supresión dentro de la Iglesia.<sup>10</sup>

En España los motines acaecidos en Madrid entre el 23 y el 26 de marzo de 1766 fueron el pretexto perfecto para que los regalistas emprendieran la ofensiva definitiva contra el “enemigo” jesuita, cuya imagen de conspirador, falso e incluso asesino hacía tiempo que estaba esculpida.<sup>11</sup> Personalidades del gobierno como Manuel de Roda,<sup>12</sup> secretario de Gracia y Justicia, y especialmente el fiscal del Consejo de Castilla, Pedro Rodríguez de Campomanes,<sup>13</sup> entre muchos otros notorios antijesuitas, aceleraron el proceso de desprestigio de la Compañía de Jesús durante la investigación de la autoría de los motines, alimentando la idea de una conspiración para derrocar al rey y su gobierno fraguada en las altas esferas y supuestamente apoyada desde las sombras por los jesuitas.<sup>14</sup> La expulsión no fue, pues, un proceso de persecución de la Iglesia en forma alguna, sino una actuación puramente política sin implicaciones religiosas y fruto del regalismo, que convenció a Carlos III del peligro inminente que entrañaba para la Corona la presencia de una corporación tan poderosa y extraordinaria como la Compañía de Jesús. Sin duda, las recientes expulsiones de la orden en Portugal (1759) y Francia (1764) ayudaron a inclinar la balanza en este sentido.<sup>15</sup> Así, el rey firmó el Real Decreto de 27 febrero de 1767 donde ordenaba la

---

<sup>10</sup> EGIDO, Teófanos (coord.); BURRIEZA, Javier; REVUELTA, Manuel, *Los jesuitas en España...*, pp. 238-256; EGIDO LÓPEZ, Teófanos, “La expulsión de los jesuitas de España”, en GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo (dir.) y MESTRE SANCHÍS, Antonio (coord.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. 4 (La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII), Madrid, 1979, pp. 746-792.

<sup>11</sup> Sobre estos motines populares, ver: EGUÍA RUIZ, Constancio, *Los jesuitas y el motín de Esquilache*, CSIC, Madrid, 1947; ANES, Gonzalo, “Antecedentes próximos del motín contra Esquilache”, *Moneda y Crédito*, 128 (1974), pp. 219-224; EGIDO, Teófanos, “Motines de España y proceso contra los jesuitas (la Pesquisa Reservada de 1766)”, *Estudio Agustíniano*, 11 (mayo-agosto 1976), pp. 219- 260; Ídem, “Madrid 1766: Motines de Corte y oposición al Gobierno”, *Cuadernos de Investigación Histórica*, 3 (1979), pp. 125-153; FERRER BENIMELI, José Antonio, “Los jesuitas y los motines en la España del siglo XVIII”, en *Coloquio Internacional Carlos III y su siglo*, Madrid, vol. I, 1990, pp. 453-485; VILLACANAS BERLANGA, José Luis, “Poder y contrapoder en el siglo XVIII: el Motín de Esquilache”, en RAMOS SANTANA, Alberto y REPETO GARCÍA, Diana (eds. lit.), *Poder, contrapoder y sus representaciones: XVII Encuentro de la Ilustración al Romanticismo: España, Europa y América (1750-1850)*, Ed. UCA, Universidad de Cádiz, 2017, pp. 13-34.

<sup>12</sup> Al respecto, consultar: PINEDO, Isidoro, “Manuel de Roda y la expulsión de los jesuitas”, *Razón y Fe*, vol. 205, 1.006 (1982), pp. 253-262.

<sup>13</sup> Sobre la figura de Campomanes, su regalismo y su enorme influencia en el extrañamiento de los jesuitas, ver: EGIDO LÓPEZ, Teófanos, “Campomanes, regalismo y jesuitas”, en MATEOS DORADO, Dolores (coord.), *Campomanes: doscientos años después*, Instituto Feijoo de estudios del siglo XVIII, Universidad de Oviedo, 2003, pp. 343-360; ALCALDE ARENZANA, Miguel Ángel, “Campomanes, la iglesia y la expulsión de los jesuitas”, en FERNÁNDEZ LAMUÑO, Julio Antonio (coord.), *Campomanes: vida, obra y época*, Real Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 2005, pp. 127-160.

<sup>14</sup> Fue de crucial importancia en este proceso el famoso *Dictamen* de Campomanes, que Jorge Cejudo y Teófanos Egido publicaron con introducción y notas: RODRÍGUEZ DE CAMPOMANES, Pedro, *Dictamen Fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-67)*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1977. Con posterioridad los mismos autores efectuaron un estudio del mismo: EGIDO, Teófanos y CEJUDO, Jorge, “*Dictamen Fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-67)*”, en FERRER BENIMELI, José Antonio (coord.), *Relaciones Iglesia-Estado en Campomanes*, Fundación Universitaria Española, 2002, pp. 209-260. Como contrapartida al *Dictamen*, y como ejemplo de los escritos típicos que los jesuitas expulsos escribieron durante el destierro para denunciar la conspiración existente contra la Iglesia y los jesuitas, ver: MIRANDA, Francisco Xavier, *El fiscal fiscalizado. Una apología de los jesuitas contra Campomanes*, estudio introductorio, transcripción y notas de Enrique Giménez López, Publicaciones Universidad de Alicante, 2013.

<sup>15</sup> Al respecto, consultar: CAEIRO, José, *História da Expulsão da Companhia de Jesus da Província de Portugal (século XVIII)*, 3 vols., trad. de Julio Morais y José Leite, Ed. Verbo, Lisboa, 1991, 1995 y 1999; TRIGUEIROS, Antonio Julio, SI, “La expulsión, la extinción y la restauración de la Compañía en Portugal”, en SALCEDO MARTÍNEZ, Jorge Enrique, SI (ed.),

expulsión de los jesuitas de todos sus dominios.<sup>16</sup> En la Pragmática Sanción del 2 de abril siguiente Carlos III proclamó sus razones, esto es, el deseo de proteger a su pueblo y a su Corona, ocultando las verdaderas motivaciones, ya mencionadas, de carácter político.<sup>17</sup>

Para planear la secreta y repentina operación de extrañamiento se creó un Consejo Extraordinario presidido por el conde de Aranda, capitán general y presidente del Consejo de Castilla, que fue el encargado de ejecutar la orden en todos los territorios de la Corona.<sup>18</sup> No perdió la oportunidad el Consejo de establecer una clara analogía entre la expulsión de los jesuitas y la de los judíos en 1492, enfatizando así el carácter conspirativo de unos y de otros y la importancia de su destierro para mantener la seguridad del reino. Los jesuitas fueron reunidos en los puertos acordados y embarcados rumbo a Italia, donde les esperaba una época de grandes calamidades por la negativa del papa Clemente XIII a admitirlos, puesto que Carlos III había puesto el problema en sus manos sin consulta ni ceremonia alguna.<sup>19</sup>

---

*Los jesuitas expulsados, extinguidos y restaurados...*; THOMPSON, Dorothy Gillian: "General Ricci and the Suppression of the Jesuit Order in France, 1760-4?", *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. 37, 3 (1986), pp. 426-441; MESTRE, Antonio, "Reacciones en España ante la expulsión de los jesuitas de Francia", en GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (coord.), *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*, Universidad de Alicante, 1997, pp. 15-40; FERRER BENIMELI, José Antonio, "Estudio comparativo de la expulsión de los jesuitas de Portugal, Francia y España", en CASTELLANO, Juan Luis y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis (coords.), *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz*, vol. III, 2008, pp. 311-326.

<sup>16</sup> Tanto este decreto como la Pragmática Sanción pueden consultarse en: *Colección General de las providencias hasta aquí tomadas sobre el extrañamiento y ocupación de temporalidades de los Regulares de la Compañía que existían en los Dominios de S. M. de España, Indias e Islas Filipinas*, vol. I, Imp. Real de la Gazeta, Madrid, 1767, pp. 1-2 y pp. 36-46.

<sup>17</sup> EGIDO, Teófanos (coord.); BURRIEZA, Javier; REVUELTA, Manuel, *Los jesuitas en España...*, pp. 256-262. Sobre los antecedentes de la expulsión de la Compañía, el proceso de extrañamiento y el exilio en Italia, en el ámbito hispánico, ver: GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (coord.), *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*, Universidad de Alicante, 1997; Ídem (coord.), *Y en el tercero perecerán: gloria, caída y exilio de los jesuitas españoles en el s. XVIII. Estudios en homenaje a P. Miquel Batllori i Munné*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2002; Ídem, *Misión en Roma. La extinción de los jesuitas*, Universidad de Murcia 2008; EGIDO, Teófanos y PINEDO, Isidoro, *Las causas «gravísimas» y secretas de la expulsión de los jesuitas por Carlos III*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994; FERRER BENIMELI, José Antonio, "Carlos III y la extinción de los jesuitas", en *Actas del Congreso Internacional sobre 'Carlos III y la Ilustración'*, vol. I (El Rey y la Monarquía), Ministerio de Cultura, Madrid, 1989, pp. 239-259; Ídem, "Aproximación al viaje de los jesuitas expulsos desde España a Córcega", en *El Mundo Hispánico en el Siglo de las Luces* (Actas del Coloquio Internacional Unidad y diversidad en el Mundo Hispánico del siglo XVIII, Salamanca 9-11 de junio de 1994), vol. I, Edit. Complutense, Universidad Complutense, 1996, pp. 605-622; Ídem, *Córcega y los jesuitas españoles expulsos, 1767-1768*, San Cristóbal, Universidad Católica del Táchira, 1994.

<sup>18</sup> Sobre la actuación del conde, ver: EGIDO, Teófanos, "Aranda y la expulsión de los jesuitas", en FERRER BENIMELI, José Antonio (dir.); SARASA SÁNCHEZ, Esteban; SERRANO MARTÍN, Eliseo (coord.), *El conde de Aranda y su tiempo* (Actas del Congreso Internacional celebrado en Zaragoza, 1 al 5 de diciembre de 1998), vol. II, Institución Fernando el Católico, 2000, pp. 363-372.

<sup>19</sup> Existe numerosa bibliografía sobre los padecimientos de los expulsos en su exilio, como: DE BORJA MEDINA, Francisco, "Extrañamiento y extinción de la Compañía de Jesús: venturas y desventuras de los jesuitas en el exilio de Italia", en MARZAL, Manuel y BACIGALUPO, Luis (eds.), *Los jesuitas y la Modernidad en Iberoamérica, 1549-1773*, vol. 15, Lima, 2007, pp. 450-492; DE ISLA, José Francisco, *Memorial de las cuatro provincias de España de la Compañía de Jesús desterradas del reino a S. M. el rey Don Carlos III*, Ed. por Enrique Giménez López, Instituto Alicantino de Cultura 'Juan Gil-Albert', Alicante, 1999; PAGE, Carlos A., *Relatos desde el exilio. Memorias de los jesuitas expulsos de la antigua provincia del Paraguay*, Servi Libro, Asunción, 2011.

Pero sin duda la autora que más ha trabajado esta cuestión es Inmaculada Fernández Arrillaga. Algunas de sus publicaciones al respecto son: FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada, "Manuscritos sobre la expulsión y el exilio de los jesuitas", *Hispania Sacra*, vol. 52, 105 (2000), pp. 211-228; Ídem, "Las crónicas jesuitas de su destierro", en COELLO, Alexandre; BURRIEZA, Javier; MORENO, Doris (eds.), *Jesuitas e Imperios de Ultramar*, Sílex, Madrid, 2012, pp. 283-292; Ídem, *Tiempo que pasa, verdad que buye. Crónicas inéditas de jesuitas expulsados por Carlos III (1767-1815)*, Publicaciones Universidad de Alicante, 2013. Además, esta autora ha publicado los diarios de un famoso expulso, Manuel Luengo Rodríguez, que abarcan todo el período, hasta la restauración papal de la Compañía de Jesús. Algunos de ellos son: FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada (ed. lit.) y LUENGO RODRÍGUEZ, Manuel, *Memoria de un exilio: Diario de la expulsión de los jesuitas de los dominios*

## 2. Las singularidades del extrañamiento en Filipinas (1768)

La ya de por sí magna y complicada operación logística encontró todavía más dificultades en las provincias ultramarinas. En concreto, las Filipinas fueron, junto con las misiones de los Mojos (Bolivia), el Orinoco y las Californias, uno de los territorios donde la expulsión de los jesuitas fue más difícil de gestionar.<sup>20</sup> Su condición de colonia más alejada de la metrópoli, su fragmentación geográfica y la enorme dispersión de sus colegios, parroquias y misiones hicieron patente desde el principio la complejidad que supondría la operación de extrañamiento en las islas.<sup>21</sup>

El número de jesuitas que conformaba la Misión jesuita en Filipinas en mayo de 1768 se elevaba a 154, pero sólo estaban presentes en el archipiélago 143; el resto se hallaba temporalmente en Castilla, Nueva España e Italia, por lo que fue expulsado directamente de esos territorios. Se trataba de un número mucho menor al del resto de provincias indianas, como Nueva España, donde vivían 778 miembros de la orden. Sólo Chile, con 348 efectivos, se acercaba a tan exigua cifra. A lo largo del siglo XVIII hubo una escasez crónica de jesuitas en Filipinas y, pese a que se mandaron nuevas expediciones, el año de mayor apogeo fue 1737, con sólo 172 religiosos ignacianos.<sup>22</sup>

El 17 de mayo de 1768, un año después de la emisión de la orden de expulsión en España, llegó a Manila la nave *Sinaola* con los pliegos reales. Su lectura dejó a los jesuitas atónitos. Todos ellos debían ser reunidos e incomunicados en el Colegio Máximo de San Ignacio de Manila para ser embarcados rumbo a España. Los religiosos de Luzón pudieron ser concentrados allí un mes después, a mediados de junio, mientras que los de las islas Visayas y Mindanao fueron llegando entre enero y julio de 1769. Por último, los operarios de las islas Marianas, un apéndice de la Provincia de Filipinas, arribaron el 28 de noviembre siguiente.

---

*del rey de España (1767-1768)*, Publicaciones Universidad de Alicante, 2002; Ídem y PINEDO IPARRAGUIRRE, Isidoro (ed. lit.), *Diario de 1769: La llegada de los jesuitas españoles a Bolonia*, Publicaciones Universidad de Alicante, 2010.

<sup>20</sup> Sobre la logística y las dificultades que presentó la operación de extrañamiento en los territorios hispánicos, algunos trabajos son: GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique, “El Ejército y la Marina en la expulsión de los Jesuitas de España”, *Hispania Sacra*, vol. 45, 92 (1993), pp. 577-629; MARTÍNEZ GOMIS, Mario y GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique, “Un aspecto logístico de la expulsión de los jesuitas españoles: la labor de los comisarios Gerónimo y Luis Gnecco (1767-1768)”, en GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (coord.), *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*, Universidad de Alicante, 1997, pp. 181-196; SAINT CLAIR SEGURADO, Eva M<sup>a</sup>, “La participación del Ejército en la expulsión de la provincia jesuita mexicana”, en *Milicia y sociedad ilustrada en España y América (1750-1800): Actas de las Jornadas Nacionales de Historia Militar (11. 2002. Sevilla)*, vol. I, 2003, pp. 509-526; Ídem, *Expulsión y exilio de la provincia jesuita mexicana, 1767-1820*, Universidad de Alicante, 2005; GARCÍA ARENAS, Mar, “Los antecedentes de un exilio: la expulsión de los jesuitas de Brasil y su llegada a los Estados Pontificios (1759-1760)”, *Trocajero: Revista de historia moderna y contemporánea*, 25 (2013), pp. 1-18;

Para el caso de Filipinas, consultar: LORENZO GARCÍA, Santiago, “El conde de Aranda y la expulsión de los jesuitas de Filipinas”, en FERRER BENIMELI, José Antonio (dir.); SARASA SÁNCHEZ, Esteban; SERRANO MARTÍN, Eliseo (coord.), *El conde de Aranda y su tiempo*, pp. 621-630; Ídem, “La logística de la expulsión de los jesuitas de Filipinas: el papel de la Marina”, *Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 18 (2000), pp. 365-386.

<sup>21</sup> LORENZO GARCÍA, Santiago, *La expulsión de los jesuitas de Filipinas*, Universidad de Alicante, 1999, pp. 11-12. Santiago Lorenzo García es el historiador que más exhaustivamente ha investigado el proceso de expulsión de los jesuitas de Filipinas. Antes de él no existían estudios rigurosos ni detallados sobre este tema que profundizaran en las raíces políticas y religiosas de la expulsión ni que investigaran sus consecuencias para el archipiélago. Gran parte de lo expuesto en este capítulo sobre el caso filipino estará, pues, basado en sus trabajos.

<sup>22</sup> *Ibidem*, pp. 33, 49, 82 y 118-120.

En agosto de 1769 finalmente partió de Manila el navío *San Carlos Borromeo* con 21 jesuitas a bordo rumbo a Acapulco.<sup>23</sup> En enero de 1770 dos fragatas, *Venus* y *Santa Rosa de Lima*, con el resto de compañeros, 92 jesuitas, partieron por la ruta del Cabo de Buena Esperanza. Tanto los unos como los otros llegaron al puerto de Santa María de Cádiz a la vez, los primeros el 9 de agosto, un año después de su partida de Manila, y los otros el 10, tras 7 meses de viaje. Todo esto tras una larga, penosa y muy costosa odisea de varias operaciones de traslado de jesuitas desde las diferentes agrupaciones de islas hasta Manila; un viaje de expulsión fallido a causa de una tormenta que destrozó el navío *San Carlos* (y en el que fallecieron dos religiosos, entre ellos el padre provincial, Juan Silverio Prieto); varias previsiones de embarques y de listas de pasajeros finalmente cancelados, y multitud de imprevistos, contratiempos y planes frustrados, retrasados o modificados, con la consiguiente conmoción para el gobierno manileño; y todo ello sumado a los desacuerdos surgidos entre las autoridades de Manila, la escasa disponibilidad de naves adecuadas, las interminables negociaciones con los capitanes de barco y el recelo e impaciencia del gobierno de España, que llegó a sospechar que el gobierno colonial no estaba ejecutando la orden de expatriación. Siete jesuitas murieron durante el último tercio de la travesía de los dos navíos que bordearon África, a causa del cansancio y del escorbuto.<sup>24</sup> Finalmente, en octubre de 1770 los jesuitas filipinos fueron trasladados de España a Italia, llegando el día 29 al puerto de La Spezia.

Existía una marcada cohesión interna entre los jesuitas filipinos, en parte por su lejanía de la metrópoli y su aislamiento, en parte también por su reducido número. Esta realidad se hace patente en el bajísimo índice de secularizaciones que se registró en la provincia tras conocerse la orden de expulsión, que fue el menor de todo el imperio hispánico. Solamente 6 de los jesuitas de las islas optaron por abandonar la orden, lo cual se traduce en un 3,9%. Tan sólo Paraguay, con un 6% de secularizaciones, se acerca a tan mínima cifra. El resto de provincias, ya sean peninsulares o de ultramar, se mueven entre el 10 y el 24% de renunciadas, exceptuando el caso extremo del Perú, donde se alcanzó la extraordinaria cifra del 55,1% de secularizaciones. No podemos dejar de mencionar aquí el caso de Antonio Palomera, el único novicio entre los expulsos filipinos. Natural de la provincia de Soria, ingresó en la Compañía de Jesús el 19 de abril de 1768 estando ya en Filipinas, para empezar el noviciado de dos años en el Colegio Máximo de San Ignacio de Manila que le permitiría realizar la segunda probación. Pero tan sólo un mes

---

<sup>23</sup> Uno de ellos era el padre Francisco Javier Puig, que escribió un famoso diario sobre sus desventuras, *Arresto y viaje de los jesuitas de Filipinas*. Existen copias del manuscrito en la Henry E. Huntington Library of San Marino (California), el Archivo de Loyola, la Biblioteca Nacional de Florencia (conserva la copia más completa) y el AHSIC. Este último posee 3 copias con la siguientes signaturas: FIL0033.3 “Destierro de los jesuitas de la provincia de Filipinas”, ff. 000-036; FIL0162 “Algunas excursiones de los misioneros en las Islas Filipinas (Río Grande de Mindanao y Antipolo)”, ff. 093-0110: “Destierro de los jesuitas de la Provincia de Filipinas”; y *Colección Pastells*, CVI (1769-1774), ff. 82-89. El diario ha sido estudiado por BURRUS, Ernest J., “A Diary of Exiled Philippine Jesuits (1769-1770)”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 40 (1951), pp. 269-299, y publicado por CUSHNER, Nicholas, *Philippines Jesuits in the exile: The Journals of Francisco Puig, S.J. (1768-1770)*, Roma, Institutum Historicum S.I., 1964.

<sup>24</sup> LORENZO GARCÍA, Santiago, *La expulsión de los jesuitas de Filipinas*, pp. 257-314. Sobre las desventuras de los jesuitas embarcados hacia Nueva España, ver el diario del padre Francisco Puig, ya citado. Él mismo da una crónica de la otra expedición basándose en el testimonio de algunos compañeros de orden.

después llegó la orden de extrañamiento. El comisionado Manuel Galbán ordenó el retiro e incomunicación del novicio del resto de compañeros, tal y como estipulaban las Instrucciones del 1 de marzo de 1767 anexas a la orden de expulsión,<sup>25</sup> para que pudiera reflexionar sobre su futuro. El apego y amor a la orden y la fortaleza para perseverar y sacrificarse por ella para mantener su unidad y luchar así por su supervivencia fueron sentimientos más presentes en los sacerdotes que en los coadjutores y en los escolares, no digamos ya en los novicios,<sup>26</sup> cuyo vínculo con la Compañía solía ser todavía muy embrionario. Sin embargo, de forma inesperada Palomera, que contaba sólo 35 años, se negó a renunciar a su vocación y se obstinó en ser restituido a la comunidad jesuita y correr la misma suerte que ella. Incrédulo, Galbán le insistió en que recapacitara, advirtiéndole, por un lado, de que los novicios no estaban todavía comprometidos con la orden y eran libres de abandonarla y, por otro, de que el rey había dispuesto que éstos no recibieran subsidio alguno del gobierno para su sustento. Pero no hubo nada que hacer. Palomera se mantuvo inflexible en su resolución pese a su condición de novicio y al miedo a las penurias del exilio y al exilio en sí mismo. Su determinación desató la admiración de sus compañeros de orden y el estupor de las autoridades civiles.<sup>27</sup> Galbán tuvo que aceptar su decisión, no sin antes prevenirle de los peligros del largo viaje y de la exigencia de que él mismo sufragara los gastos de éste, lo cual hizo gracias a la ayuda de un ciudadano manileño. El hermano se reunió con sus compañeros entre grandes muestras de afecto. Posteriormente fue embarcado en la fallida primera expedición del *San Carlos* y más tarde partió en el *Santa Rosa*, llegando más tarde a Italia con los demás. Se instaló en Roma y allí fue un hombre de la Iglesia hasta su muerte en 1784.<sup>28</sup>

Mientras tanto 21 jesuitas continuaban en Filipinas. Su avanzada edad, su precario estado de salud o bien ambas cosas les había impedido afrontar el viaje de expatriación, hecho que las mencionadas Instrucciones reales ordenaban respetar.<sup>29</sup> Pero en 1770 llegó al archipiélago un nuevo gobernador, Simón de Anda y Salazar (1770-1776), manifiesto antijesuita, que intentó terminar la operación de extrañamiento nada más comenzar su mandato. Tras un nuevo reconocimiento médico, 8 jesuitas partieron en el *Astrea* en enero de 1771 rumbo a Cádiz, muriendo uno de ellos en el trayecto. Posteriormente se reunieron en Italia con sus compañeros. El resto de jesuitas filipinos, 7, todavía en Manila, nunca pudieron partir, pues el enésimo reconocimiento médico demostró que o bien sufrían dolencias demasiado graves o bien presentaban trastornos mentales incurables que además habían

---

<sup>25</sup> *Colección General de las providencias...*, vol. I, pp. 8-9.

<sup>26</sup> Sobre el debate interno que sufrieron los novicios frente a la posibilidad de secularizarse o de ser fieles a su vocación y sufrir el exilio en Italia, ver: FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada, “Los novicios de la Compañía de Jesús: la disyuntiva ante el autoexilio y su estancia en Italia”, *Hispania Sacra*, vol. 54, 109 (2002), pp. 169-196.

<sup>27</sup> Un interesante artículo sobre las reacciones que despertaron las secularizaciones entre el resto de jesuitas es: FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada, “Entre el repudio y la sospecha: los jesuitas secularizados”, *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 21 (2003), pp. 349-364.

<sup>28</sup> LORENZO GARCÍA, Santiago, *La expulsión de los jesuitas de Filipinas*, pp. 131 y 583-596; GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique y MARTÍNEZ GOMIS, Mario, “La secularización de los jesuitas expulsos (1767-1773)”, *Hispania Sacra*, vol. 47, 96 (1995), pp. 421-471.

<sup>29</sup> *Colección General de las providencias...*, vol. I, p. 12.

deteriorado su estado de salud físico, por lo que continuaron confinados en los conventos de la capital.<sup>30</sup>

Poco después, el 21 de julio de 1773, el papa Clemente XIV emitió el breve *Dominus ac Redemptor* que suprimía la Compañía de Jesús del mundo católico. La decisión papal suponía un gran triunfo para las monarquías católicas absolutas, que gozaban del cénit de su plenitud, puesto que el breve era la culminación de las expulsiones o supresiones que previamente se habían sucedido en Portugal (1759), Francia (1762), España, Nápoles y Sicilia (1767) y Parma (1768), todas ellas fruto de una política religiosa extremadamente regalista. Para muchos jesuitas, la supresión de la orden fue tanto o más dolorosa que la expulsión, puesto que a la pérdida de la patria se sumaba la pérdida de su identidad.<sup>31</sup>

Un año después, el 19 de julio de 1774, llegó a Manila la orden de supresión del papa acompañada por una Real Cédula de 12 de octubre de 1773 donde se daban instrucciones sobre cómo proceder a su cumplimiento. Los 7 jesuitas que seguían enfermos y/o dementes en el convento de Santo Domingo y en el Hospital y Casa de Convalecencia de San Juan de Dios en Manila fueron visitados para que dejaran sus ropas de jesuitas extintos y vistieran, en el caso de los 5 sacerdotes, el hábito clerical del mismo modo que los clérigos seculares del arzobispado de Manila y, en el caso de los 2 hermanos coadjutores, turcas o sobrerropas como los clérigos del país. Sorprendentemente, por estas fechas el gobierno manileño llevó a cabo su enésima tentativa de expulsión de los jesuitas restantes, pero de nuevo los médicos dictaminaron que su edad y/o estado de salud lo hacían imposible, por lo que todos ellos terminaron sus días en Manila, datando la última muerte registrada de 1784. La mayoría murieron aquejados de lo que autoridades y médicos catalogaron como “locura”, aunque tal vez sólo se tratara de un profundo sentimiento de incomprensión, desasosiego y desgana de vivir, de una quiebra de su espíritu por la experiencia vivida.<sup>32</sup>

### **3. Época de apremios, disputas, represalias y transformaciones en el archipiélago: las repercusiones de la ausencia jesuita**

El aspecto verdaderamente importante de la expulsión de la Compañía de Jesús de Filipinas es la enorme trascendencia que tuvo en el devenir de las islas. No fue un suceso marginal ni de consecuencias únicamente eclesiásticas. La honda imbricación de los jesuitas en la vida filipina hizo que la drástica medida tuviera repercusiones tanto en el ámbito eclesiástico como en el religioso y misional,

---

<sup>30</sup> LORENZO GARCÍA, Santiago, *La expulsión de los jesuitas de Filipinas*, pp. 330-344.

<sup>31</sup> Recientemente, con ocasión del bicentenario de la restauración de la Compañía, ha sido publicado un libro que unifica y narra rigurosamente el proceso de expulsión y supresión de la orden ignaciana de la Europa del siglo XVIII, así como la repercusión que tal decisión tuvo para el Viejo y el Nuevo Mundo y para la Iglesia: FERRER BENIMELI, José Antonio, *Expulsión y extinción de los jesuitas (1759-1773)*, Mensajero, Bilbao, 2013.

<sup>32</sup> LORENZO GARCÍA, Santiago, *La expulsión de los jesuitas de Filipinas*, pp. 350-355.



el educativo, el político y el económico y que, en definitiva, el orden del archipiélago se viera sustancialmente alterado.<sup>33</sup> Al vacío espiritual se sumó la interrupción de su labor educativa-social y de sus efectivas políticas agrícolas y ganaderas.<sup>34</sup>

La expulsión de los jesuitas se efectuó con sigilo y sin disturbios, pues los religiosos colaboraron completamente sin oponer resistencia. Eso no impidió, sin embargo, que la noticia dejara perpleja a la sociedad filipina y que estallara un escándalo. Los misioneros tenían un puesto en la vida de sus feligreses y eran queridos, por lo que el pueblo se sintió huérfano sin los pastores a los que habían confiado sus almas. En este sentido, la aplicación de tan radical medida en un momento en el que el prestigio español no estaba en alza, menoscabó todavía más el régimen en Filipinas.

Por otra parte, la expulsión evidenció que no existía la armonía que se creía entre las distintas órdenes religiosas y que el lugar prominente que ocupaban los jesuitas suscitaba envidia y resentimiento. El resto de corporaciones no movieron un dedo por ayudarlos en el trance y, además, a partir de entonces se criticaron sus acciones y se intentaron minimizar sus logros hasta límites desorbitados. Años después de su expulsión, la enorme y persistente influencia jesuita en el archipiélago, aparentemente indestructible, sacaría de quicio a sus detractores, entre los que destacaría, como veremos, el arzobispo de Manila, Basilio Sancho de Santa Justa y Rufina (1767-1787).<sup>35</sup>

### **3.1. El proyecto frustrado de secularización de las parroquias y la reordenación del mapa espiritual filipino**

La repentina ausencia de los jesuitas supuso, por un lado, un freno para el desarrollo misional vivido en ese siglo y, por otro, inauguró una etapa de cambios en la Iglesia en Filipinas.

En el momento de su expulsión la Compañía de Jesús desarrollaban tareas de evangelización y asistencia espiritual en parroquias y misiones de la diócesis de Manila (islas de Luzón y Marinduque) y, sobre todo, de la diócesis de Cebú (islas de Cebú, Sámar, Leyte, Bohol, Panay, Negros y Mindanao, y en el archipiélago de las Marianas).<sup>36</sup> La ejecución de la pragmática real puso sobre la mesa el acuciante problema de substituir a los ignacianos en sus ministerios para evitar la interrupción del trabajo apostólico. Esta coyuntura coincidió con el arranque, sólo un mes antes, de un proyecto largamente

---

<sup>33</sup> MANCHADO LÓPEZ, Marta M<sup>a</sup>, *Tiempos de turbación y mudanza...*, p. 36.

<sup>34</sup> En el ámbito económico los jesuitas habían contribuido al desarrollo de la agricultura estimulando algunos cultivos y desarrollando técnicas agrícolas. Productos como el cacao fueron introducidos en el archipiélago por vez primera gracias a la orden. DELGADO, Juan José, SI, *Historia general sacro-profana, política y natural...*, p. 535.

<sup>35</sup> MANCHADO LÓPEZ, Marta M<sup>a</sup>, *Tiempos de turbación y mudanza...*, pp. 254-257.

<sup>36</sup> Desde los tiempos de la conquista hubo cuatro diócesis en Filipinas: Manila, Nueva Segovia, Nueva Cáceres y Cebú. En 1865 se dividió esta última, dando lugar a una quinta diócesis, la de Jaro. VILLARROEL, Fidel, OP, "The Making of a Diocese in the Philippines, Jaro 1865", *Boletín Eclesiástico de Filipinas*, 39 (1965), pp. 538-555.

acariciado por la jerarquía eclesiástica de Filipinas, de acuerdo con la Corte y el regalismo borbónico imperante, y que sin duda la expulsión de los jesuitas favoreció y aceleró: la secularización de numerosos curatos administrados por el clero regular, entre los que figuraban algunos de los administrados por el instituto ignaciano.

La secularización significaba la configuración de una Iglesia madura y consistía en un proceso de sustitución de un clero regular que ejercía de administrador interino por un clero secular que era el que realmente debía llevar a cabo esa tarea. Así lo habían determinado el rey y el mismo Concilio de Trento en su día, y así se había procedido en otras provincias hispánicas. Pero en el caso filipino, bien entrada la segunda mitad del siglo XVIII, la presencia de las órdenes religiosas en parroquias y doctrinas seguía siendo mayoritaria. En el archipiélago ni siquiera se habían aplicado las primeras órdenes de secularización de curatos, emitidas en 1753 y 1757. La compleja situación de las islas habían convertido al clero regular en un pilar básico de la Corona, y éste, consciente de ello y orgulloso de su labor en las islas, no sólo no estaba dispuesto a ceder fácilmente sus esfuerzos sino que además se resistía a perder la independencia de decisión y acción de que siempre había gozado en Filipinas. El objetivo era, pues, imponer la legítima autoridad y supremacía episcopal sobre los asuntos de la diócesis mediante el control de las parroquias y, de paso, debilitar la enorme influencia de las órdenes religiosas en el archipiélago.

Varias personalidades habían ido perfilando este proyecto alegando múltiples razones. Por un lado, el obispo de Cebú disponía de clérigos seculares aptos a los que había que ubicar y, además, deseaba recuperar curatos que anteriormente habían estado en manos de su obispado, por lo que había escrito al rey informándole de qué pueblos de su diócesis podrían secularizarse. Por otro lado, la secularización tenía el atractivo de desplazar a los regulares a zonas de misión, donde harían progresar la evangelización. Por último, el reciente arzobispo de Manila, Basilio Sancho de Santa Justa y Rufina, convencido regalista y feroz antijesuita, veía con agrado la medida secularizadora por sus discusiones con los jesuitas en relación al tema de la visita diocesana, a la que los regulares, y muy especialmente la orden de San Ignacio, se resistían tercamente. Entre 1767 y 1770 se enfrentó a los provinciales de las órdenes religiosas de las islas por este asunto. Estas tensiones se remontaban a la época del primer obispo de Filipinas, fray Domingo de Salazar (1579-1594). Posteriormente otros obispos como Millán Poblete (1653-1672) o Diego Camacho y Ávila (1697-1706) siguieron luchando contra el poder de los regulares. Éstos siempre basaban su fuerza en la escasez de clero secular, insuficiente para sustituirlos. Si se les presionaba, renunciaban a todos sus curatos, de modo que las autoridades debían ceder y, así, las órdenes religiosas seguían actuando según sus propios criterios y respondiendo sólo ante sus

respectivos provinciales. Basilio Sancho, encolerizado, les declaró la guerra desde el principio y fue sin duda el alma del plan secularizador.<sup>37</sup>

El punto débil del proyecto fue, como siempre, la escasa cifra de clérigos seculares, insuficiente para asumir todos los ministerios de los expulsos. Aunque la Corona había ordenado ya en el siglo XVII la instrucción sacerdotal de los nativos y su promoción en caso de reunir los requisitos necesarios, paradójicamente, este asunto no había prosperado, en parte por la inmediata oposición del clero regular español, en parte por una especie de temor a que los clérigos nativos desempeñaran plenamente sus funciones.<sup>38</sup> Basilio Sancho se entregó entonces a la ardua tarea de preparación y formación de clérigos seculares nativos, primero en el seminario de San Felipe, cuyas instalaciones eran muy precarias,<sup>39</sup> y más tarde en el de San Carlos<sup>40</sup>, pero de entrada no se pudo proceder a una substitución ordenada y completa del clero regular, sino que se fue obrando sobre la marcha, acelerando la ordenación de nativos cuando las circunstancias lo requerían, como ocurrió con el exilio de los jesuitas.

El arzobispo, pues, inició su plan colocando a los pocos clérigos seculares disponibles en las parroquias de las provincias cercanas a Manila, pero para el resto de vacantes jesuitas tuvo que recurrir a las cuatro órdenes religiosas todavía presentes en las islas: dominicos, franciscanos, agustinos y recoletos (Figura 2).<sup>41</sup> Los superiores de los institutos, que no desconocían la existencia de un plan para excluirlos de la

---

<sup>37</sup> Acerca del conflicto entre el arzobispo Basilio Sancho de Santa Justa y Rufina y las órdenes religiosas (y en especial la Compañía de Jesús) durante la época de extrañamiento, ver los numerosos trabajos de Marta M<sup>a</sup> Manchado, como: MANCHADO LÓPEZ, Marta M<sup>a</sup>, “Autoridad episcopal y órdenes religiosas en Filipinas”, pp. 217-230; Ídem, *La visita pastoral en Filipinas...*; Ídem, “La Compañía de Jesús y la visita diocesana en Filipinas: los meses previos a la expulsión”, pp. 173-179; Ídem, *Conflictos Iglesia-Estado en el Extremo Oriente Ibérico...*; Ídem, “La visita de 1776 a las parroquias pampangas de Filipinas”, pp. 77-99; Ídem, “El arzobispo Basilio Sancho de Santa Justa y Rufina...”, pp. 443-456.

<sup>38</sup> Sobre los orígenes y el proceso de formación del clero secular filipino, consultar: DE LA COSTA, Horacio, SI, “The development of the Native clergy in the Philippines”, pp. 65-104, que fue actualizado en: SCHUMACHER, John N., SI, “The Eighteenth Century Filipino Clergy. A footnote to De la Costa”, pp. 157-173, y posteriormente ambos autores perfeccionaron sus teorías en: SCHUMACHER, John N., SI; DE LA COSTA, Horacio, SI, *The Filipino Clergy: Historical Studies and Future Perspectives*; TORMO SANZ, Leandro, “El clero nativo en Filipinas, durante el período español”, pp. 257-296; MARTÍNEZ CUESTA, Ángel, OAR, “El clero Filipino. Estudios históricos y perspectivas futuras”, *Misionalia Hispanica*, vol. XXXX, 118 (1983), pp. 331-361; SANTIAGO, Luciano P.R., *The hidden light: The first Filipino priests*, New Day Publishers, Quezon City, 1987. Como estado de la cuestión, ver: SCHUMACHER, John N., SI, “The Early Filipino Clergy: 1698-1762”.

<sup>39</sup> San Felipe fue el primer seminario del que gozaron las islas y en el que se formaron los primeros clérigos filipinos. Fundado en 1712 a expensas del erario real, se deterioró rápidamente, llegando a su fin con la invasión de Filipinas por parte de los ingleses. No fue reestablecido hasta 1768 gracias a la llegada a la mitra de Basilio Sancho, quien puso gran empeño en ello. MANCHADO LÓPEZ, Marta M<sup>a</sup>, *Tiempos de turbación y mudanza...*, pp. 126-129.

<sup>40</sup> El arzobispo logró que el rey le concediera el Colegio Máximo de San Ignacio de los jesuitas y su iglesia para establecer en 1784 el seminario diocesano, rebautizado así en honor a Carlos III. De este modo la Corona se ahorró la reedificación del antiguo seminario de San Felipe, además de que el nuevo seminario podía disponer de las rentas de algunas haciendas colindantes de los expulsos en vez de suponer un nuevo gasto anual. Al respecto, ver: CULLUM, Leo A., “San Carlos Seminary and the Jesuits”, *Philippine Studies*, vol. 18, 3 (1970), pp. 479-481; MANCHADO LÓPEZ, Marta M<sup>a</sup>, *Tiempos de turbación y mudanza...*, pp. 126-158. Cabe señalar aquí que el arzobispo también se hizo con la importante Imprenta de la Compañía de Jesús de este colegio, de la que se conservan obras desde 1628, que pasó a ser la Imprenta del Seminario Conciliar en 1773. SADERRA MASÓ, Miguel, SI, *Misiones jesuíticas de Filipinas...*, p. 46; MANCHADO LÓPEZ, Marta M<sup>a</sup>, *Tiempos de turbación y mudanza...*, pp. 132-133.

<sup>41</sup> Resulta extremadamente complicado configurar un cuadro completamente fidedigno de las residencias que administraban los jesuitas expulsos. Tanto la bibliografía como las mismas fuentes documentales presentan las mismas dificultades. Por un lado, muestran múltiples (e inevitables) diferencias en la nomenclatura de los distintos núcleos poblacionales, dado que la mayoría de ellos están en lenguas nativas. Por otro lado, y este es el mayor problema, cada investigación e incluso cada

administración de las parroquias filipinas, acataron enseguida el ruego y encargo del arzobispo, conscientes de la oportunidad que se les brindaba. Inmediatamente dirigieron un escrito al gobernador manifestando su más absoluto y sumiso acatamiento al requerimiento del arzobispo, pero añadiendo una muy concreta petición: que ni en sus ministerios ni en los que se les designarían en breve se impondría cambio alguno en relación a su administración. De esta forma las corporaciones religiosas quisieron eludir las nuevas disposiciones del arzobispo sobre la visita pastoral (control del obispo) y el Real Patronato (autoridad civil sobre los nombramientos eclesiásticos).

Esta primera transformación fue progresando paulatinamente gracias al crecimiento del clero indígena, que siguió siendo colocado en los mejores ministerios. En consecuencia, y para su disgusto, los regulares fueron paulatinamente relegados a los puntos más difíciles, precarios e incómodos. Además, la realidad era que no había suficientes religiosos en las islas para cubrir las vacantes jesuitas sin muchos sacrificios. La redistribución de los ministerios supuso una sobrecarga para las órdenes religiosas, no sólo por su elevado número, sino porque además muchos eran todavía misiones puramente embrionarias que requerían mayor esfuerzo y dedicación. Las órdenes se vieron obligadas a reorganizar su actividad, a alterar sus prioridades, a echar mano de religiosos ancianos o enfermos e incluso, en ocasiones, a confesar que no podían seguir administrando tantas doctrinas y misiones y a renunciar a algunas de ellas, para que nuevamente fueran repartidas entre los demás institutos. Lo más llamativo es que dichas corporaciones religiosas no renunciaron sólo a algunos de los ministerios previamente jesuitas, sino que a veces lo hicieron también con los que ellas mismas habían administrado desde antaño porque éstos por sí solos ya desbordaban su capacidad. Pese a la evidente escasez de operarios no aumentó el número de misioneros enviados desde la península y empezó una etapa de escasez aguda que no pudo subsanarse ni siquiera con el aumento de ordenaciones entre el clero indígena.

---

documento difieren del resto en cuanto a cuántas poblaciones existían y qué categoría (parroquia, doctrina, misión...) ostentaban. Fuentes tan importantes como el jesuita Miguel Saderra Masó incluyen numerosos núcleos poblacionales que no aparecen en investigaciones pormenorizadas de la época de la expulsión de la Compañía.<sup>41</sup> Estas incongruencias son fruto de la ancestral confusión acerca del significado de “parroquia”, “doctrina”, “misión”, “visita”, “barrio” y “ranchería”, del habitual uso indistinto de algunos de estos términos, y también de la poca importancia que habían alcanzado muchas de las localizaciones anejas a otras más desarrolladas, donde los jesuitas laboraban o habían laborado temporalmente por la falta de operarios, hecho que hacía que no siempre se contabilizaran. Por todo ello hemos incluido en la tabla sólo las localizaciones que aparecen en la mayor parte de fuentes cotejadas, por considerarlas las indispensables, y el mismo criterio hemos aplicado a la hora de decidir la nomenclatura de cada núcleo.

Por otra parte, incluimos en el cuadro el número de jesuitas que laboraban en cada ministerio, pero se observará que la suma total es de sólo 78 misioneros, y no de 143, dado que el resto trabajaban en los colegios de la orden (ver Figura 3, p. 75). Aún así, la suma de operarios en residencias y colegios supera los 143 jesuitas que se hallaban en las islas en 1768. Esto es debido a que algunos de los jesuitas incluidos en los colegios tenían bajo su responsabilidad alguna de las misiones circundantes, con lo que están computados en ambos cuadros. Para conocer con detalle las funciones de cada jesuita filipino, ver: DE LA COSTA, Horacio, SI, *The Jesuits in the Philippines 1581-1768*, pp. 602-607.

Por último señalar que Horacio de la Costa difiere de Santiago Lorenzo García en la distribución por residencias de cinco jesuitas: DE LA COSTA, Horacio, SI, *The Jesuits in the Philippines 1581-1768*, pp. 602-607. Dado que Lorenzo García demuestra conocer perfectamente las biografías de los jesuitas expulsos, incluyendo su localización en el momento de la expatriación o al menos su ausencia del lugar donde oficialmente debían estar (donde los sitúa al parecer erróneamente De la Costa), nos hemos inclinado por seguir sus datos.

Figura 2. La reasignación de los ministerios jesuitas tras su expulsión

Diócesis	Isla	Parroquia o residencia	Doctrinas, misiones y visitas	Reasignación
MANILA	Luzón	Antipolo (7 jesuitas)	San Miguel, Santa Cruz, San Pedro Macati, Taytay, Cainta, Mariquina, San Mateo, Bosoboso	Clero secular <sup>42</sup> (13)
		Silang (4 jesuitas)	Cavite el Viejo, Indan, Maragondon	
	Marinduque	4 jesuitas	<i>Misión de Marinduque:</i> Boac (cabecera), Santa Cruz de Napo, Gasan	
CEBÚ	Cebú	8 jesuitas	Inabangan, Talibon, Mandaue	Recoletos (Mandaue) <sup>43</sup>
	Sámar	Catbalogan (6 jesuitas)	Bangahon, Capul, Calbayog, Paranas, Calviga, Humauas, Buad	Franciscanos (12)
		Palapag (7 jesuitas)	Lavan, Catubig, Catarman, Bonbon, Tubig, Sulat, Borongan	
	Leyte	Dagami (8 jesuitas)	Guiuan, Basey, Balanguigan	Agustinos (2)
		Carigara (4 jesuitas)	Palo, Tanauan, Barabuen, Dulac, Abuyog	Agustinos <sup>44</sup> (14)
		Hilongos (5 jesuitas)	Alangalan, Jaro, Barugo, Hileyte	
	Bohol	Davis (10 jesuitas)	Maasin, Sogor, Cabalian, Inundayan, Ocmoc, Baybay, Palompon, Siloan	Agustinos recoletos (8)
	Panay	3 jesuitas	Loboc, Baclayon, Loon, Tagbilaran, Luay, Hagna, Malabohoc	Dominicos <sup>45</sup> (3)
	Negros	3 jesuitas	San José de Iloilo, Molo o Arévalo, Mandurriao Guimarás o Rimalos	Dominicos <sup>46</sup>
	Mindanao <sup>47</sup>	Dapitán (6 jesuitas)	<i>Misión de Negros:</i> Ilog (cabecera), Malabong, Guilhognan, Cabancalan	Agustinos Recoletos (4)
	Marianas (viceprovincia de Filipinas)	3 jesuitas	Lubungan y Sianib, Layog, Dipolog, San Lorenzo de la Ilaya, Iligan, Initao, Misamis	Agustinos recoletos (5)
		<i>Misión de Agaña:</i> Agaña (cabecera), Pago, Agad, Humatas, Merizo, Inarahan, Gati, Hahayan, Acjaiyan, Pavia, Rota		

Fuente: Elaboración propia a partir de AHSIC, FIL0033.1 “La Compañía de Jesús en Filipinas (desde el principio de la Misión, 1581, hasta la expulsión, 1768”, ff. 0068-0075: “Catálogo de los colegios, residencias o casas rectorales, misiones y ministerios y visitas de que se componía la provincia que se tituló de la Compañía de Jesús en Filipinas”; MANCHADO LÓPEZ, Marta M<sup>a</sup>, *Tiempos de turbación y mudanza...*; LORENZO GARCÍA, Santiago, *La expulsión de los jesuitas de Filipinas...*

<sup>42</sup> La Real Cédula de 1826 que obligaría al clero secular a devolver progresivamente al clero regular sus antiguos curatos influyó especialmente en la diócesis de Manila, que pasó a ser en gran medida administrada por los dominicos, los recoletos y, sobre todo, los agustinos. BLANCO ANDRÉS, Roberto, *Entre frailes y clérigos...*, pp. 157, 167 y 170.

<sup>43</sup> Fue administrada por los recoletos hasta 1777. Luego fue cedida al clero secular hasta que en 1846 fue devuelta a los recoletos por decreto del gobierno. MANCHADO LÓPEZ, Marta M<sup>a</sup>, *Tiempos de turbación y mudanza...*, p. 62.

<sup>44</sup> Los agustinos abandonaron los ministerios de las islas de Leyte y Sámar en 1804. Temporalmente éstos pasaron a manos del clero secular y, finalmente, fueron entregados a los franciscanos en 1843. MANCHADO LÓPEZ, Marta M<sup>a</sup>, *Tiempos de turbación y mudanza...*, pp. 50, 60 y 84.

<sup>45</sup> El fallecimiento en 1774 de los tres dominicos destinados a Panay obligó a la orden a renunciar a los ministerios de dicha isla. Como los agustinos se negaron a aceptarlos tuvieron que ser tomados precariamente por el clero secular, que no disponía de suficientes operarios. MANCHADO LÓPEZ, Marta M<sup>a</sup>, *Tiempos de turbación y mudanza...*, p. 81. Más tarde, con la Real Orden de 1826, los agustinos recuperaron su preeminencia en la isla. BLANCO ANDRÉS, Roberto, *Entre frailes y clérigos...*, p. 162.

<sup>46</sup> En 1848 fue asignada a los recoletos, que desplazaron a los seculares que allí laboraban. BLANCO ANDRÉS, Roberto, “Las órdenes religiosas y la crisis de Filipinas (1896-1898)”, p. 604.

<sup>47</sup> En el cómputo de ministerios abandonados por los jesuitas no suele aparecer Zamboanga como residencia sino sólo como escuela, con los dos jesuitas que residían en ella (ver infra Capítulo I, apartado 3.4. Las transformaciones a nivel educativo). Sabemos, sin embargo, que se trataba de un pueblo grande, antiguo presidio, con una población compuesta más bien por descendientes de españoles peninsulares y de naturales que habían defendido el presidio, y que uno de los padres residentes en el colegio tenía allí responsabilidades misionales. Consta, además, que un quinto recoleto fue enviado a Mindanao para tomar posesión de dicho pueblo. RUIZ DE SANTA EULALIA, Licinio, OAR, *Sinopsis histórica de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de las islas Filipinas, de la Orden de Agustinos Recoletos*, vol. I, Tip. Pont. Universidad de Santo Tomás, Manila, 1925, p. 228.

El proceso de secularización se aceleró progresivamente a partir de 1768. De los 15 curatos que administraba el clero secular en dicha fecha pasó a 55 en 1771. Sin embargo, pronto se alzaron voces críticas con este nuevo clero, tanto por parte del clero regular como por parte de personalidades cualificadas de la administración española en Filipinas. Los regulares lo acusaron de estar mal formado y por lo tanto de no estar cualificado ni para adquirir la dignidad sacerdotal ni para administrar con eficacia los curatos que ellos tanto habían cuidado. Por su parte, algunos funcionarios españoles afirmaban que los nativos carecían por naturaleza de constancia y celo, de capacidad y de moralidad, y que tenían descuidados sus ministerios tanto en lo espiritual como en lo material.<sup>48</sup> Se pensó que por esa razón los anteriores prelados habían acabado renunciando a la formación de un clero nativo. Por otro lado, los regulares no podían poseer nada a título personal y su única familia eran sus compañeros de orden, por lo que sólo se dedicaban a su vocación religiosa y no debían ganarse su sustento ni el de ningún pariente, mientras que los seculares filipinos vivían con su familia en los curatos y todos a expensas de éstos, y se temía que su desidia arruinara las haciendas que tan celosamente habían administrado las corporaciones religiosas. De este modo, el creciente clero secular filipino empezó a percibirse como una grave amenaza para la ancestral y gloriosa labor realizada por las órdenes religiosas. Además, los sacerdotes filipinos no habían sabido imponer su autoridad sobre sus feligreses, de forma que salían perjudicados tanto la vida espiritual de la población como, sobre todo, la estabilidad de la Corona, pues desde el principio el clero regular había actuado como poderoso intermediario entre el pueblo y el gobierno, erigiéndose como uno de los pilares de la soberanía española. No sólo ejercían de predicadores, sino también de instructores, médicos, arquitectos, agricultores, administradores en general e incluso pacificadores de potenciales revueltas. Eran los únicos españoles residentes en gran parte del territorio filipino y por lo tanto los únicos representantes de la Corona en él. A todo esto se añadía el siempre presente miedo a que, en una eventual revuelta indígena, el propio clero autóctono la encabezara. En definitiva, el eterno problema de la metrópoli fue que retirar el poder a los religiosos equivalía a menoscabar su propio poder en las islas.

El verdadero error de la secularización del pontificado de Basilio Sancho fue que se hizo de forma apresurada, por lo que los nuevos sacerdotes seculares que se requerían para substituir al clero regular fueron instruidos con demasiada rapidez y por lo tanto de forma deficiente. De este modo cayó en desgracia el prestigio del clero secular filipino. El mismo gobernador Simón de Anda, afín al arzobispo en otros temas, terminó posicionándose contra la secularización. En realidad, las frecuentes críticas raciales escondían la conveniencia política geoestratégica: el clero regular era imprescindible para

---

<sup>48</sup> El jesuita Juan José Delgado (1697-1755), que misionó en Filipinas durante casi cuarenta años, fue una de las pocas personalidades que, a título individual, defendió la racionalidad y la capacidad de los filipinos en general y del clero secular nativo en particular. En su obra realizó un apasionado alegato contra la visión peyorativa del indígena, basándose en elementos racionales propios de su faceta científica, y reivindicó los derechos y la valía del clero filipino, eludiendo tanto las cuestiones de índole racial como las conveniencias políticas, y citando incluso ejemplos de sacerdotes filipinos ilustres: DELGADO, Juan José, SI, *Historia general sacro-profana, política y natural...*, pp. 267-322.

mantener la soberanía española. Así que el Real Patronato decidió potenciar de nuevo la supremacía del clero regular en la administración espiritual de Filipinas, en lo que Roberto Blanco Andrés ha denominado “una especie de teocracia consentida o estimada como un mal menor”. Desde 1774, y especialmente desde 1776, se fueron estableciendo las bases legales para frenar en parte el proceso de secularización, aunque éste se llevaba a cabo en otras provincias hispánicas. La Real Orden de 11 de diciembre de 1776 estipuló, primero, que los regulares estaban sujetos a la visita episcopal y al patronato regio; segundo, que la secularización debía continuar siempre que hubiera sacerdotes seculares aptos; y, tercero, que los curatos ya secularizados debían ser devueltos a los regulares, que recuperaron en gran medida la posición preeminente que habían tenido en la administración de Filipinas desde los inicios de la evangelización. El clero secular fue progresivamente relegado a funciones de coadjutoría en las parroquias administradas por los frailes. El arzobispo, enormemente disgustado, terminó renunciando a su mitra, desconsolado por el triunfo del clero regular español en este y en otros asuntos. Sin embargo, pese a los obstáculos legales interpuestos por la Corona, lo cierto es que el proceso de secularización continuó desarrollándose parcialmente debido a las circunstancias, es decir, a la acusada y cada vez más persistente escasez de operarios de las órdenes religiosas en Filipinas, que venía sucediendo desde el último cuarto del siglo XVIII. En 1826, en vistas del gran terreno que había ganado el clero secular, y dado que se daban las condiciones necesarias para evitarlo (el incremento, tras medio siglo, del número de operarios regulares), Fernando VII, con el objetivo de fortalecer la soberanía española en la colonia, firmó una Real Cédula de 8 de junio que restablecía a los regulares en sus curatos cedidos a los seculares desde los tiempos del arzobispo Basilio Sancho, y además su posesión quedaba blindada, lo cual anulaba toda legítima aspiración del clero secular. Así se inició un dilatado proceso de 44 años en que al clero secular se le fueron arrebatando los curatos que llevaba hasta cincuenta años administrando para entregárselos de nuevo al clero regular, que logró cubrir sus recuperados ministerios gracias a los nuevos operarios formados en los colegios de misioneros.<sup>49</sup> Todo este conflicto entre clero regular y secular por la administración de los curatos, que nació durante el pontificado de Basilio Sancho, constituyó el primer germen del nacionalismo filipino, que eclosionaría en la segunda mitad del siglo XIX y tendría su culminación en la Revolución Filipina (1896-1898).<sup>50</sup>

En definitiva, la expulsión de los jesuitas filipinos suscitó una redistribución de los ministerios y, por lo tanto, una reordenación del mapa espiritual en Filipinas. Sin embargo, no fue un hecho puntual e inmediato, sino que, al coincidir en el tiempo con el proyecto de secularización de las parroquias y con el agravamiento de la escasez de religiosos en las islas, se convirtió en un factor indirecto de

---

<sup>49</sup> MANCHADO LÓPEZ, Marta M<sup>a</sup>, *Tiempos de turbación y mudanza...*, pp. 37-46, 123-136 y 159-179; BLANCO ANDRÉS, Roberto, *Entre frailes y clérigos...*, pp. 97-104 y pp. 137-151.

<sup>50</sup> Sobre la llamada cuestión clerical y su decisiva contribución al nacimiento del nacionalismo filipino, ver: SCHUMACHER, John N., SI, *Revolutionary Clergy...*; BLANCO ANDRÉS, Roberto, “Forjando la identidad: la cuestión clerical en el nacimiento del nacionalismo filipino”, pp. 281-316; Ídem, *Entre frailes y clérigos...*

transformación que motivó una serie de cambios de titularidad sucesivos en el tiempo que modificaron de forma más seria la administración espiritual del archipiélago.

### 3.2. La tentativa de extinción de la escuela y la influencia jesuíticas en Filipinas

En cuanto llegó a Manila la orden de expulsión el arzobispo Basilio Sancho puso en marcha la maquinaria antijesuita. A los cinco días, el 22 de mayo, publicó un *Edicto* en el que se erigía en obispo paladín y representante de la Corona y sus derechos, y donde incitaba, bajo pena de excomunión, a obedecer las órdenes reales, lo que incluía entregar todo documento o escritura jesuita y denunciar al que los poseyera. Además, en el *Edicto* la moral ignaciana quedaba en entredicho. Los jesuitas filipinos que ya estaban concentrados en el Colegio Máximo de San Ignacio de Manila respondieron rápidamente con una lluvia de pasquines injuriosos.

Desde su llegada en 1767 el arzobispo había elevado quejas al gobierno manileño sobre la doctrina de los jesuitas, pero en su opinión nunca se le había prestado la debida atención, y así empezaron las primeras tensiones entre ambos. Con la llegada de la orden de extrañamiento estas fricciones se agravaron, puesto que las dificultades que entrañó la operación y su dilatación en el tiempo desesperaron al prelado, que veía en los jesuitas elementos diabólicos que pretendían “volver y revolver a su arbitrio el mundo entero”.<sup>51</sup>

Gran parte de la culpa de tanta desesperación la tuvo el oidor Juan Domingo Blas de Basaraz, nuevo comisionado para la expulsión desde 1769 y afecto a la orden ignaciana, que llevó a cabo dos actuaciones controvertidas. En primer lugar, restituyó la jerarquía jesuita al Colegio Máximo, junto al resto de la comunidad, tras medio año de reclusión forzosa por orden del anterior comisionado, Manuel Galbán, quien había aislado a los superiores jesuitas en conventos de otras órdenes para reforzar el control sobre los miembros de la Compañía y evitar sorpresas. En segundo lugar, confiscó todos los impresos críticos con la doctrina jesuita que habían llegado a Manila el verano de ese mismo año y que se habían puesto a la venta y se habían difundido por toda la ciudad. El comisionado se fundaba en las instrucciones de la Pragmática Sanción, que ordenaba silencio en la cuestión jesuita.<sup>52</sup> Esta actuación desató las iras del arzobispo, cuyo corazón empezó a temer que se sembrara la duda acerca de la justicia de la orden de expulsión. Así que en otro *Edicto* del 1 de noviembre no sólo autorizó sino que recomendó la lectura de ese tipo de impresos para conocer la magnitud de la supuesta peligrosidad jesuita, muy especialmente en un territorio tan aislado, desinformado y desprotegido como

---

<sup>51</sup> AHN, Clero, Jesuitas, 239, “Edicto Arzobispal del 1 de noviembre de 1769”, citado en MANCHADO LÓPEZ, Marta M<sup>a</sup>, *Tiempos de turbación y mudanza...*, p. 662.

<sup>52</sup> *Colección General de las providencias...*, vol. I, p. 43. Esta disposición real fue más extensamente detallada en el Real Decreto de 27 de marzo de 1767, donde se añadía que el permiso del gobierno anulaba tal disposición: p. 51.



Filipinas, y añadió una relación pormenorizada de todas las supuestas atrocidades cometidas por la orden ignaciana, cuyo colofón era el siguiente:

“...en Filipinas ninguno ha habido para contenerlos, porque si no es los lastimados por ellos, nadie ha osado desplegar sus labios; y de las injusticias y escándalos que han ocasionado, en vez de oprobios, no han sacado del pueblo alucinado sino alabanzas; porque por una falsa piedad y arte diabólica, llenaron de sombras desde los principios esta región y, como árbitros del país de las tinieblas, pudieron obrar lo malo con apariencias de bueno, y cuando no cometían sino delitos, eran venerados como unos santos”.<sup>53</sup>

También escribió al gobernador de las islas, José Raón, argumentando acertadamente que esos escritos tenían el permiso real, que en Madrid ya circulaban sin obstáculo y que no era la primera vez que se ejercía una censura similar en Filipinas, a lo que añadía numerosos ejemplos. Aclaraba, además, que no eran injuriosos, que sólo describían la realidad, y que la sociedad debía conocerla. Pero incluso la Audiencia se inhibió del asunto, influenciada por Basaraz. Tanto éste, por su acción, como Raón, por su pasividad, fueron echados en el saco de simpatizantes de los jesuitas por el prelado, lo que en el futuro desembocaría en un sonado litigio, como veremos más adelante.<sup>54</sup>

Pero el arzobispo no sólo se enfrentó contra el gobierno de Manila, sino que en su lucha por erradicar todo rastro de la doctrina y la presencia jesuita se vio decepcionado incluso por la metrópoli, aunque inicialmente pareciera lo contrario. Ciertamente Carlos III quiso erradicar la doctrina jesuítica, que él y sus ministros consideraban nociva para los súbditos. Para este fin llegó a Manila en julio de 1770 la Real Cédula de 18 de octubre de 1768, que disponía la extinción de las cátedras jesuitas y prohibía el uso de textos de la “escuela jesuítica”. En realidad el cierre subsiguiente a la expulsión de los colegios regentados por los jesuitas ya había supuesto la supresión de las cátedras. La orden se acató y se dio parte a todas las autoridades civiles y eclesiásticas de las islas para que velaran por su cumplimiento. Tanto las órdenes religiosas como las figuras de la Iglesia recibieron la orden con agrado, evidenciando su satisfacción por la caída de los jesuitas y contribuyendo a su descrédito. Los problemas surgieron a raíz de la ejecución de la orden, no con su acatamiento.

Basilio Sancho llevaba tiempo planeando la homogenización de la enseñanza de la doctrina cristiana mediante un único catecismo que, además, estuviera escrito en castellano. Hasta entonces se utilizaban varios catecismos antiguos, en su mayoría de autores jesuitas, y muy especialmente los de los padres Ripalda y Astete.<sup>55</sup> Casi todos ellos estaban escritos en las lenguas nativas. A parte circulaban por las

---

<sup>53</sup> AHN, Clero, Jesuitas, 239, “Carta del arzobispo al gobernador José Raón, Manila, 15 de octubre de 1769”, citado en MANCHADO LÓPEZ, Marta M<sup>a</sup>, *Tiempos de turbación y mudanza...*, p. 263.

<sup>54</sup> Para una narración pormenorizada de esta disputa, consultar: LORENZO GARCÍA, Santiago, *La expulsión de los jesuitas de Filipinas*, pp. 568-578 y 597-599, y sobre todo: MANCHADO LÓPEZ, Marta M<sup>a</sup>, *Tiempos de turbación y mudanza...*, pp. 258-271.

<sup>55</sup> DE ASTETE, Gaspar, *Doctrina cristiana y documentos de crianza*, Burgos, 1593 (en el siglo XIX se tradujo a varias lenguas filipinas y se hicieron numerosas ediciones). Con más de mil ediciones, es el catecismo más difundido en lengua castellana; MARTÍNEZ DE RIPALDA, Jerónimo, *Doctrina Cristiana con una exposición breve*, Burgos, 1591 (traducido al tagalo e impreso en Manila en 1666, con otras ediciones posteriores en otras lenguas de las islas). Se ha descubierto que esta segunda obra es

islas multitud de catecismos también en múltiples lenguas autóctonas y escritos por variados religiosos, que no habían podido ser supervisados por los obispos y de cuya validez el arzobispo no se fiaba.

Así que, aprovechando la coyuntura de supresión de los textos jesuitas, Basilio Sancho paralizó la reimpresión del catecismo del padre Ripalda y editó uno nuevo en castellano (1769),<sup>56</sup> con dificultades dada la oposición de las órdenes religiosas, contrarias al uso de dicho idioma para la enseñanza de la doctrina cristiana, y la acción de los seguidores de los jesuitas, que eran muchos. Pero, paradójicamente, el Consejo de Indias censuró y retiró el catecismo. Se consideró que era demasiado extenso para los niños, demasiado complejo para la supuesta limitada inteligencia de los nativos (lo esencial era que la doctrina fuera clara, además de ortodoxa) y que la imposición de la lengua castellana era un error, pues la rápida evangelización era prioritaria. La Corona siempre había querido difundir el castellano en sus colonias, pero invariablemente se había transigido en el caso de Filipinas por considerar que la adaptación a las numerosas lenguas autóctonas era el único modo de lograr la evangelización.

El Consejo envió a Manila la real cédula de 26 de noviembre de 1770 con este veredicto negativo sobre el catecismo, que llegaría en agosto siguiente. Pero mientras tanto, y siguiendo las indicaciones de la Real Cédula de 21 de agosto 1770, los obispos de Manila se habían reunido en Concilio Provincial en Manila para redactar un nuevo catecismo, tomando como base el *Catecismo romano*, con el propósito de unificar la catequesis y erradicar la doctrina jesuita. Así fue creado otro catecismo, el *Catecismo breve con preguntas y respuestas*,<sup>57</sup> similar al anterior de Basilio Sancho y dirigido por éste, que determinó, bajo pena de excomunión reservada a los obispos, que fuera el único texto que se usase para enseñar la doctrina cristiana. Sin embargo, no se retiraron los textos utilizados anteriormente por jesuitas y dominicos, pues debía facilitarse el adoctrinamiento de aquellos que desconocían el castellano, como plataforma hacia el nuevo catecismo, y además podían ser útiles para ampliar el conocimiento de la fe una vez interiorizado el nuevo catecismo conciliar. Pero la Audiencia denegó la autorización de impresión, así que el arzobispo tuvo que recurrir, mientras se solucionaba el desacuerdo, a los catecismos impresos por el concilio provincial mexicano, cuyas directrices doctrinales no respondían a las peculiaridades de Filipinas.

La real cédula con la orden de retirar el primer catecismo de Basilio Sancho llegó en agosto de 1771, pero el arzobispo la incumplió temporalmente con el apoyo del gobernador Simón de Anda e intentó defender su nuevo catecismo, que ya circulaba, argumentando que debía existir algún tipo de error en

---

una copia de *Interrogaciones para la Doctrina Cristiana* de Gaspar de Astete (Madrid, 1589), con lo que los dos grandes catecismos serían obra de Astete. Sobre esta polémica, ver: RESINES, Luis., "Astete frente a Ripalda: dos autores para una obra", *Teología y Catequesis*, 58 (1996), pp. 89-138.

<sup>56</sup> *Explicación de la doctrina cristiana dispuesta en forma de diálogo entre maestro y discípulo, que para instrucción común de los fieles de su diócesis dirige en idioma castellano a los VV.PP. Curas Párrocos de ella su Prelado, el Ilmo. y Rmo. Don Basilio Sancho de Santa Justa y Rufina, Arzobispo de Manila*, Imprenta del Rey Nuestro Señor que tiene a ley de depósito el Seminario Conciliar, Manila, 1769.

<sup>57</sup> Sobre la estructura y contenido de esta obra, ver: SARANYANA, Josep-Ignasi (dir.) y ALEJOS GRAU, Carmen-José (coord.), *Teología en América Latina. Vol II/1: Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)*, Iberoamericana-Vervuet, Madrid-Frankfurt, 2005, pp. 471-472.

los informes del Consejo y que esa no podía ser la decisión real, puesto que, primero, la Corona siempre había ordenado el uso del castellano mediante reiteradas reales cédulas; segundo, nadie había mencionado que su catecismo contuviera una doctrina cristiana equivocada; tercero, era contradictorio mandar retirar los catecismos jesuitas si luego se ordenaba que se siguieran utilizando los catecismos antiguos (prácticamente todos jesuitas); y cuarto, ni el concilio ni el Consejo de Indias podrían supervisar los catecismos (tal como éste último exigía) si seguían estando escritos en las lenguas filipinas.

Desde el inicio de su pontificado, Basilio Sancho había procurado que el clero secular, conforme iba introduciéndose en las parroquias, evangelizara en lengua castellana. Esto disgustaba a las órdenes religiosas, cuya hegemonía se basaba en el desconocimiento de la lengua castellana por parte de los indígenas, cosa que les convertía en mediadores imprescindibles. Por ello, fueron en gran parte los causantes de la censura del catecismo. El texto lo supervisó el Consejo de Indias, quien lo remitió al fiscal, quien finalmente en 1772 desestimó todos los argumentos de Basilio Sancho, el Consejo estuvo de acuerdo y el rey reiteró la orden de retirar los catecismos, decisión que humilló y menoscabó enormemente el prestigio y el amor propio del prelado. Los regulares, en plena pugna con el arzobispo por la secularización de las parroquias, se agarraron a la noticia como a un clavo ardiendo y la difundieron exultantes junto con falsedades, desaires e incluso insultos contra el arzobispo. Hasta difundieron el rumor de que habían ganado en el asunto de la visita pastoral y el patronato regio.<sup>58</sup> Fue este otro sonado y amargo fracaso para el arzobispo frente al indestructible poderío de las órdenes religiosas y a la omnipresencia jesuita.

### **3.3. La disputa entre facciones políticas en el contexto antijesuita y sus consecuencias: el tardío y caótico proceso de ocupación de las temporalidades**

Tras la expulsión de la Compañía de Jesús de los territorios hispánicos empezó una época de desconfianza, prejuicios, denuncias y sobre todo venganzas personales vinculadas convenientemente al ocaso jesuita. Ser o haber sido partidario de la orden ignaciana se convirtió en una lacra, especialmente en relación al acceso o conservación de un cargo político. En Filipinas también se dio esta coyuntura, que agitó el escenario político haciendo resurgir viejas rencillas latentes entre facciones irreconciliables.

En 1770, el recién llegado nuevo gobernador y capitán general de las islas, Simón de Anda y Salazar, inició un proceso contra varios cargos del gobierno manileño, entre ellos su antecesor, José Raón, su secretario, Juan Antonio Cossío y los oidores de la Real Audiencia Juan Domingo Blas de Basaraz y Francisco Henríquez de Villacorta. Todos ellos fueron acusados de haber llevado a cabo de forma

---

<sup>58</sup> MANCHADO LÓPEZ, Marta M<sup>a</sup>, *Tiempos de turbación y mudanza...*, pp. 231-253.

anómala, negligente y sospechosa el cumplimiento de la Real Orden de expulsión de los jesuitas y de ocupación de sus temporalidades, así como de arruinar al anterior oidor, Manuel Galbán, que fue el primer comisionado para ejecutar el decreto de expulsión. La realidad es que Simón de Anda actuó de forma oportunista. Utilizó la cuestión de la expulsión de la orden ignaciana para menoscabar el prestigio de los encausados y así lograr una purga política que consolidara su posición de poder en el gobierno filipino. Por su parte el arzobispo de Manila, Basilio Sancho, vio el cielo abierto con la llegada a Filipinas de este aliado ideológico, que además se enfrentaba a sus adversarios. Así que declaró en el litigio, acusando a los procesados de haber sido demasiado condescendientes con los jesuitas, el “pernicioso enemigo”, y de haber actuado demasiado tranquila y pasivamente en la operación de extrañamiento, en contra de los intereses de la Corona, cuando él había hecho lo imposible por acelerarla. Incluso acusó a Juan Domingo Blas de Basaraz de llevar una vida inmoral y poco edificante. Sin embargo, la evidente inconsistencia legal de la causa abierta y las irregularidades en su desarrollo hicieron que finalmente, entre 1775 y 1776, el Consejo Extraordinario de Castilla se posicionara en contra del gobernador y absolviera a todos los encausados, varios de los cuales ya habían muerto. El buen gobierno de Simón de Anda fue puesto en duda, así que éste, por estas presiones y también por motivos de salud, dimitió en 1776, falleciendo ese mismo año. Este episodio, además de constituir un ejemplo de las disputas políticas que se fraguaban entre facciones en los ámbitos civil y eclesiástico de Manila para lograr acaparar mayor poder, tuvo repercusiones en el desarrollo del proceso de extrañamiento.<sup>59</sup>

Esta causa abierta por el gobernador Simón de Anda contra parte del anterior gobierno supuso la paralización, en 1770, de la Comisión para las temporalidades, que quedó vacante durante casi dos años. Ésta ya de por sí había empezado a actuar tarde, porque se dio prioridad a la operación de expulsión, que resultó tan larga y complicada. La actuación de la Comisión en su momento fue, además, lenta, desorganizada y caótica, especialmente si se la compara con la llevada a cabo en otras provincias hispánicas. Hasta 1772 no se reinició su funcionamiento, que pasó a manos del sobrino del gobernador, Juan Francisco Anda. Dadas las quejas y la impaciencia del Consejo Extraordinario en Madrid esta vez se intentó obrar con diligencia y se avanzó en el proceso.<sup>60</sup>

Pero por otra parte, y aunque una Real Cédula de 27 de marzo de 1769 había dispuesto la creación de las llamadas Juntas de Temporalidades (provinciales y municipales), que debían encargarse de la venta y subrogación de los bienes muebles e inmuebles de la Compañía de Jesús,<sup>61</sup> en 1775 éstas todavía no se habían creado en Filipinas. El gobierno manileño, primero el de José Raón y luego el de Simón de

---

<sup>59</sup> LORENZO GARCÍA, Santiago, *La expulsión de los jesuitas de Filipinas*, pp. 414-470; Ídem, “La expulsión de los jesuitas filipinos: un ejemplo de disputa por el poder político”, *Revista de Historia Moderna*, 15 (1996), pp. 179-200. Sobre la intervención en estas disputas de Basilio Sancho de Santa Justa y Rufina, ver: Ídem, “Un antijesuita en la mitra de Manila: Basilio Sancho de Santa Justa y Rufina”, *Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 16 (1997), pp. 353-362.

<sup>60</sup> LORENZO GARCÍA, Santiago, *La expulsión de los jesuitas de Filipinas*, pp. 516-526.

<sup>61</sup> *Colección General de las providencias...*, vol. II, Imp. Real de la Gazeta, Madrid, 1769, pp. 120-139.

Anda, no las había creído necesarias. En este confuso contexto, llegó a darse el caso de que algunos jesuitas siguieran administrando sus haciendas. Finalmente, el 6 de mayo de 1775 se crearon la Junta principal en Manila y las Juntas municipales en Cavite y Cebú. La ocupación de temporalidades prácticamente no había llegado todavía al centro y sur del archipiélago. Estas Juntas organizaron y llevaron a cabo las ventas de los bienes de los jesuitas, aunque tuvo que demorarse la venta de numerosas pertenencias e inmuebles por su deterioro y la necesidad de arreglarlos primero. En las dos últimas décadas del siglo XVIII fueron vendidas todas las haciendas.

Pese a la versión de los ministros españoles de que los jesuitas habían acumulado en las Indias inmensas riquezas mediante acciones de dudosa moralidad, lo cierto es que en el caso filipino las elevadas expectativas de rentabilidad se vieron defraudadas. Los bienes incautados no fueron suficientes para sufragar la monumental operación de extrañamiento en las islas, que había agravado la ya crónica insolvencia de la Hacienda filipina. La expulsión no fue, pues, una operación rentable, sino costosa tanto para España como para Filipinas.<sup>62</sup>

### 3.4. Las transformaciones a nivel educativo

Para los misioneros destinados a Filipinas, la formación de los indígenas fue desde el principio inseparable de la predicación del Evangelio, por lo que la educación elemental es tan antigua en el archipiélago como el proceso de evangelización. Aunque los filipinos poseían una escritura propia y su tasa de alfabetización era elevada, prácticamente no había literatura escrita, ni usaban la imprenta, ni existían instituciones dedicadas a la transmisión de su cultura, más allá de la enseñanza oral que realizaban los *barangays*. Para aprender la doctrina cristiana, primero debían aprender a leer y escribir. Así pues, con los agustinos como pioneros, las escuelas elementales rápidamente se generalizaron en gran parte de las doctrinas y misiones filipinas con el objetivo de transformar a los naturales en los aspectos religioso, cultural y social. Se convirtieron en un instrumento más para avanzar en la evangelización de las islas. Dichos centros eran equiparables a las escuelas de primeras letras de la metrópoli. Los niños, y muy especialmente los hijos de la *principalía* (la nobleza nativa), aprendían allí, además de los fundamentos de la doctrina cristiana, a leer y escribir en castellano y latín, a cantar y a usar instrumentos musicales y a aplicar técnicas agrícolas básicas. En Manila también se establecieron

---

<sup>62</sup> Sobre el dilatado proceso de ocupación de las temporalidades en Filipinas y sus detalles, ver: LORENZO GARCÍA, Santiago, *La expulsión de los jesuitas de Filipinas*, pp. 471-561; ESCOTO, Salvador P., “Governor Anda and the Liquidation of the Jesuit Temporalities in the Philippines, 1770-1776”, *Philippine Studies*, vol. 23, 3 (1975), pp. 293-319. Para una visión reciente sobre la ocupación de las temporalidades en general, ver: MARTÍNEZ TORNERO, Carlos A., *Carlos III y los bienes de los jesuitas. La gestión de las Temporalidades por la monarquía borbónica (1767-1815)*, Universidad de Alicante, 2010; Ídem, “Nuevos datos sobre las instituciones generadas tras la ocupación de las temporalidades jesuitas”, *Hispania Sacra*, LXV, Extra II (julio-diciembre 2013), pp. 283-314.

centros similares para los hijos de los españoles.<sup>63</sup> El problema de estas escuelas hasta el siglo XIX siempre fue que, mayoritariamente, eran rudimentarias. La irregularidad de su expansión, su falta de financiación por parte del gobierno, la poca preparación de sus maestros, la no homogenización del tipo de enseñanza y, en definitiva, la falta de unas instituciones que las organizaran, financiaran y regularan impidió un desarrollo eficaz de las mismas. Su labor, sin embargo, fue muy importante. La primera fundación educacional de la Compañía de Jesús fue una de estas escuelas elementales, en Tigbauan (Ilo-Ilo), de la mano del padre Pedro Chirino en 1592.<sup>64</sup> Con el tiempo unas pocas de estas primeras escuelas y otras nuevas se dedicaron a la enseñanza secundaria e incluso a la enseñanza superior, alcanzando gran renombre internacional, como el famoso Ateneo de Manila dirigido por los jesuitas.

En el momento de la expatriación, la Compañía de Jesús desarrollaba una importante labor educativa y cultural en ocho colegios (Figura 3), a la mayor parte de los cuales sólo tenía acceso la élite de la sociedad colonial (hijos de españoles y de europeos, mestizos y unos pocos nativos).<sup>65</sup>

**Figura 3. Colegios jesuitas en Filipinas previos a su expulsión**

Diócesis	Isla	Colegio	Población	Jesuitas
Manila	Luzón	Máximo de San Ignacio	Manila	33
		Colegio-Seminario de San José	Manila	8
		San Ildefonso	Santa Cruz	15
		Nuestra Señora de Loreto	Cavite	7
Cebú	Cebú	San Ildefonso	Cebú	8
	Panay	San José	Villa de Arévalo (Iloilo)	3
	Mindanao	Nuestra Señora de la Concepción	Zamboanga	2
	Islas Marianas	Seminario de niños San Juan de Letrán	Agaña	3

Fuente: Elaboración propia a partir de AHSIC, FIL0033.1 “La Compañía de Jesús en Filipinas (desde el principio de la Misión, 1581, hasta la expulsión, 1768”, ff. 0068-0075: “Catálogo de los colegios, residencias o casas rectorales, misiones y ministerios y visitas de que se componía la provincia que se tituló de la Compañía de Jesús en Filipinas”, ff. 68-69; LORENZO GARCÍA, Santiago, *La expulsión de los jesuitas de Filipinas...*

La Real Cédula de 9 de julio de 1769 ordenaba establecer Juntas de Temporalidades en América y Filipinas para reasignar las casas, colegios, residencias, misiones y doctrinas de los jesuitas expulsos.<sup>66</sup> Los colegios dirigidos por los expulsos debían continuar activos. Había que nombrar nuevos maestros para restablecer y mejorar la enseñanza que en ellos se efectuaba, erradicando así la “nociva” doctrina

<sup>63</sup> SÁNCHEZ, Cayetano, “Filipinas: labor socio-cultural de la Iglesia”, en BORGES MORÁN, Pedro, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, vol. II (Aspectos regionales), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1992, pp. 737-743.

<sup>64</sup> GUTIÉRREZ, Lucio, OP, *Historia de la Iglesia en Filipinas...*, p. 140.

<sup>65</sup> Sobre la fundación, características y funcionamiento general de estas instituciones hasta la expulsión de los jesuitas, ver el pormenorizado estudio de: DE LA COSTA, Horacio, SI, “Jesuit Education in the Philippines to 1768”. Para una detallada historia cronológica de los mismos, consultar: AHSIC, FIL0057 “Datos para la historia de la Antigua Misión Filipina”, ff. 0005-0071.

<sup>66</sup> *Colección General de las providencias...*, vol. III, Imp. Real de la Gazeta, Madrid, 1769, pp. 117-144.

jesuita y manteniendo las rentas privativas de cada establecimiento. Lo mismo ocurría con los seminarios de los expulsos, que ya en las Instrucciones del 1 de marzo de 1767 anexas a la orden de extrañamiento eran cedidos al clero secular para que siguieran con la tarea educativa.<sup>67</sup> Asimismo, según estipuló la Real Cédula de 14 de agosto de 1768, los edificios vacantes de los expulsos podían ser utilizados por el clero secular para erigir Seminarios Conciliares en las capitales de provincia o ciudades importantes.<sup>68</sup>

En Manila los jesuitas dirigían tres colegios. El más importante, y que ejercía de centro de la Compañía de Jesús en Filipinas, era el Colegio Máximo de San Ignacio, instituido en 1589 por el padre general Claudio Aquaviva y abierto en 1595.<sup>69</sup> Impartía las cátedras de gramática, artes o filosofía y teología a los hijos de los españoles.<sup>70</sup> En el momento de la expulsión residían allí treinta y tres religiosos. Por solicitud del arzobispo Basilio Sancho al rey, gran parte del colegio y de su iglesia se convirtieron en el Seminario Diocesano de San Carlos.<sup>71</sup> Contiguo al Colegio Máximo estaba el Colegio-Seminario de San José, fundado en 1601 y abierto oficialmente en 1610, donde residían muchos de los estudiantes del Colegio Máximo. Vivían en él ocho religiosos. Tras la expulsión de los jesuitas fue clausurado durante nueve años y, por petición de Basilio Sancho, cedido a los Padres de las Escuelas Pías para servir como seminario diocesano. Sin embargo, en 1777 fue reconstituido como una institución educacional aparte y reabrió sus puertas.<sup>72</sup> Por último, a extramuros de Manila, en el pueblo de Santa Cruz, los jesuitas regentaban desde 1624 el Colegio de San Ildefonso, la casa profesa, cuya erección había empezado en 1619 y donde residían quince religiosos.<sup>73</sup>

En Cebú los jesuitas regentaban el Colegio de San Ildefonso, donde residían ocho religiosos. Se fundó en 1596,<sup>74</sup> aunque su configuración real fue un poco más tardía. Tras la expulsión el obispo de Cebú, Mateo Joaquín Rubio de Arévalo, siguiendo el ejemplo de Basilio Sancho, solicitó la cesión de la iglesia

---

<sup>67</sup> *Ibidem*, vol. I, pp. 13-14.

<sup>68</sup> *Ibidem*, vol. II, p. 87.

<sup>69</sup> SADERRA MASÓ, Miguel, SI, *Misiones jesuíticas de Filipinas...*, p. 39.

<sup>70</sup> GUTIÉRREZ, Lucio, OP, *Historia de la Iglesia en Filipinas...*, pp. 143-145

<sup>71</sup> Sobre este seminario, ver supra nota 40 (Capítulo I).

<sup>72</sup> Sobre la historia de este colegio durante el primer período jesuita en Filipinas y el conflicto generado por su cierre, ver: SADERRA MASÓ, Miguel, SI, *Misiones jesuíticas de Filipinas...*, pp. 40-44; MANCHADO LÓPEZ, Marta M<sup>a</sup>, “El Real Colegio de San José de Manila”, en ELIZALDE, M<sup>a</sup> Dolores; FRADERA, Josep M<sup>a</sup>; ALONSO, Luis (eds.), *Imperios y naciones en el Pacífico*, vol. I, pp. 423-439. Para conocer las vicisitudes del colegio tras la expulsión de los jesuitas, ver: CULLUM, Leo A., “San José Seminary (1768-1915)”, *Philippine Studies*, vol. 13, 3 (julio 1965), pp. 433-460 y DELGADO RIBAS, Josep M<sup>a</sup>, “Idas y venidas de una institución tricentenaria: el Colegio de san José de Manila (1585-1910)”, *Illes i imperis*, 10-11 (2008), pp. 251-272.

<sup>73</sup> PACQUING, Luis G., SI, “Annals of the Philippines (I)”, *The Woodstock Letters*, vol. 57, 2 (1928), p. 205; LUENGO GUTIÉRREZ, Pedro, “Noticias sobre el Colegio de San Ildefonso de Manila y el desarrollo de las artes en Filipinas durante el siglo XVIII”, *Artígrama*, 25 (2010), p. 633. Santiago Lorenzo García fecha la fundación de este colegio en 1735 basándose en documentación de archivo, pero entra en contradicción al mencionar que este colegio fue erigido alrededor de 1637 y gracias a una donación de Alonso Fajardo de la Terna, gobernador general de las islas entre 1618 y 1624. Nos inclinamos, pues, por 1624 como fecha más lógica. LORENZO GARCÍA, Santiago, *La expulsión de los jesuitas de Filipinas*, pp. 71-72 y 101.

<sup>74</sup> PACQUING, Luis G., SI, “Annals of the Philippines (I)”, p. 203; SADERRA MASÓ, Miguel, SI, *Misiones jesuíticas de Filipinas...*, p. 11.

y el colegio jesuitas para establecer un seminario. En 1783 le fueron oficialmente cedidos, junto con sus haciendas colindantes, y así nació el Real Seminario Diocesano de San Carlos de aquel obispado.<sup>75</sup>

En Cavite funcionaba desde 1637 el Colegio de Nuestra Señora de Loreto, que había empezado a erigirse en 1615, donde residían siete jesuitas en el momento del extrañamiento.<sup>76</sup> En la isla de Panay, en la villa de Arévalo (actual Iloilo), existía desde 1606 el Colegio de San José o de Otón, con tres religiosos.<sup>77</sup> Más al sur, en Zamboanga, los jesuitas dirigían el Colegio de Nuestra Señora de la Concepción desde 1640, con dos religiosos. Finalmente, en Agaña, la capital de las Islas Marianas, la orden regentaba el Seminario de niños de San Juan de Letrán desde 1673. Tras la marcha de los tres religiosos que residían en él, fue confiado a los recoletos.<sup>78</sup> Estos tres “colegios”, aunque se les denomine así en toda la documentación, sólo lo eran en el sentido de que la dotación que recibían los obligaba a mantener una escuela primaria o a apoyar a los misioneros en el aprendizaje de las lenguas nativas. No eran colegios en el sentido estricto del término, sino que funcionaban de forma rudimentaria y, de alguna manera, se los podía considerar en formación.<sup>79</sup> El jesuita Miguel Saderra Masó incluye por error San Pedro Macati como colegio,<sup>80</sup> pero en realidad fue un noviciado creado en 1607 que terminó siendo utilizado como casa residencial o de retiro.<sup>81</sup>

Por otra parte, y como era costumbre entre todas las órdenes religiosas, los jesuitas regentaban escuelas elementales para nativos en casi todas sus doctrinas y misiones, impartiendo las mismas asignaturas y con el mismo método que en su importante Escuela de Niños de Manila.<sup>82</sup> Las órdenes religiosas que tomaron el relevo de sus parroquias, doctrinas y misiones continuaron con la tarea educativa en esas pequeñas escuelas.

\* \* \*

En resumen, la caída y supresión de la Compañía de Jesús en todas las provincias de la Corona Hispánica en 1767 supuso en Filipinas el fin de la Misión Jesuita iniciada en 1581. Casi un siglo después la orden regresará a las islas para proseguir su apostolado misionero, pero, como hemos visto, sus

---

<sup>75</sup> *Reseña histórica del seminario colegio de San Carlos de Cebú, 1867-1917*, Manila, 1917, p. 6.

<sup>76</sup> En el documento AHSIC, FIL0033.1, “La Compañía de Jesús en Filipinas hasta la expulsión”, ff. 0068-0075: “Catálogo de los colegios, residencias o casas rectorales, misiones y ministerios y visitas de que se componía la provincia que se tituló de la Compañía de Jesús en Filipinas”, f. 69, se denomina a este establecimiento como Colegio de San Lucas, probablemente porque fue dotado por Lucas de Castro, un clérigo presbítero graduado en el Colegio de San José. LORENZO GARCÍA, Santiago, *La expulsión de los jesuitas de Filipinas...*, p. 71; PACQUING, Luis G., SI, “Annals of the Philippines (I)”, p. 205.

<sup>77</sup> SADERRA MASÓ, Miguel, SI, *Misiones jesuíticas de Filipinas...*, p. 14.

<sup>78</sup> AHSIC, FIL0073.6: “Varios documentos (tratos con el gobierno para el regreso de los jesuitas a Filipinas y sobre devolución de las temporalidades)”, ff. 06 0066-0096: “Reintegro de los jesuitas por apoderado tanto en sus antiguas pertenencias y patronatos, como en las obras pías de riesgo de mar que administraban, 1827”, ff. 06 0078-0079.

<sup>79</sup> DE LA COSTA, Horacio, SI, “Jesuit Education in the Philippines to 1768”, p. 150.

<sup>80</sup> SADERRA MASÓ, Miguel, SI, *Misiones jesuíticas de Filipinas...*, p. 50.

<sup>81</sup> LORENZO GARCÍA, Santiago, *La expulsión de los jesuitas de Filipinas*, p. 71; DE LA COSTA, Horacio, SI, *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*, pp. 241-242. El mismo Miguel Saderra lo aclara: SADERRA MASÓ, Miguel, SI, *Misiones jesuíticas de Filipinas...*, p. 14.

<sup>82</sup> DE LA COSTA, Horacio, SI, “Jesuit Education in the Philippines to 1768”, pp. 150-151.



antiguas parroquias y misiones fueron reasignadas a otras corporaciones religiosas o bien al clero secular, con lo que los jesuitas estarán obligados a empezar su labor desde cero en otros puntos del archipiélago. Lo mismo ocurrirá con sus casas y colegios, cuyos edificios fueron destinados a otros menesteres o bien continuaron su tarea educativa en otras manos. A esto habrá que añadir la venta de sus haciendas y el repartimiento de sus objetos sagrados. Será imposible que los jesuitas recuperen sus posesiones, simplemente porque o bien ya no existirán o bien devolvérselas significaría desnudar un santo para vestir otro. No es menos cierto, sin embargo, que sus catecismos seguirán circulando por las islas y que su prestigio tanto como misioneros como educadores permanecerá incólume pese a los esfuerzos de sus detractores por borrar todas sus huellas del archipiélago. Los filipinos continuarán recordando a los jesuitas con verdadero afecto e incluso entusiasmo, como contará un misionero italiano tras visitar Manila en 1834.<sup>83</sup> El mismo arzobispo de Manila, tras sus numerosas batallas perdidas contra los jesuitas, tuvo que reconocer que “El espíritu de los expulsos dominará por años los pensamientos y acciones de los más de los habitantes de estas islas”.<sup>84</sup>

---

<sup>83</sup> ARCILLA, José S., “The Return of the Jesuits to Mindanao”, p. 21.

<sup>84</sup> AHN, Clero, Jesuitas, 239, “Carta del arzobispo al conde de Aranda, Manila, 28 de diciembre de 1770”, citado en MANCHADO LÓPEZ, Marta Mª, *Tiempos de turbación y mudanza...*, p. 271.





## Capítulo II

# El largo y tortuoso camino hacia la restauración en Filipinas (1815-1852)

---

### 1. El siglo de las misiones

El contexto histórico en el que se produjo el declive de la Compañía de Jesús en nada se asemeja al panorama en el que fue posible su renacimiento. Las grandes transformaciones que durante el siglo XIX sufriría Europa en sus cimientos políticos y sociales, así como la Iglesia católica en sus objetivos y directrices, hicieron posible, adecuada e incluso necesaria la restitución de los jesuitas.

Desde la Revolución Francesa y con el devenir del siglo XIX el prestigio social y económico de la Iglesia, así como su monopolio en el terreno educativo y cultural, de los que había disfrutado al amparo de las monarquías absolutas, fueron menoscabados por los radicales y a menudo súbitos cambios políticos, económicos, sociales y espirituales del mundo contemporáneo.

Durante el siglo XIX fue desarrollándose un proceso de secularización de la vida en general, pese a los esfuerzos de las autoridades civiles, la actividad pastoral y el sentimiento religioso individual. Entre las múltiples y variadas causas de este fenómeno, estaba la irreligiosidad de muchos intelectuales, todavía lectores de los grandes autores de la Ilustración; el triunfo de los movimientos positivista y materialista; la indiferencia de la burguesía en cuestiones religiosas; el aumento de la población urbana, que desbordó al clero; la libertad de prensa, que favoreció la difusión de las ideas irreligiosas y materialistas; el indiferentismo y ateísmo de la masa obrera, desarraigada del campo e inadaptada a la ciudad; y la ausencia de una renovación pastoral adaptada a la nueva realidad.

La mayor parte de personalidades de la Iglesia, del mismo modo que la aristocracia, entendieron el proceso de Restauración como un regreso al Antiguo Régimen, como una reconstrucción del sólido puente que antes unía absolutismo y religión, como si la etapa revolucionaria, liberal y atea jamás hubiera sucedido y los cambios sociales sufridos no existieran. Sin embargo, una parte del sector eclesiástico, menos simplista, intuyó que la Restauración debía ser un proceso de renovación interna de la Iglesia. Tras la caída de Napoleón, la actitud predominante de la Iglesia fue la primera, así que no se intentó conciliar la religión con el nuevo pensamiento liberal y democrático. En los Estados Pontificios se intentaron restaurar incluso leyes y costumbres ya no sólo anacrónicas sino hasta medievales. La indiferencia religiosa que creció en Europa fue consecuencia no sólo de la Ilustración, la Revolución y

la era napoleónica, sino que también fue el resultado de esa Restauración tradicionalista e intransigente que no sabía o no quería ver que el mundo había cambiado de forma irreversible.

La Restauración, y más en concreto la Iglesia, en su preocupación por suprimir el racionalismo de la Ilustración y los cambios de mentalidad operados por la Revolución, se volcó en la educación de los más jóvenes. La Compañía de Jesús restaurada y otras congregaciones religiosas jugaron un papel clave en este empeño por transmitir a las nuevas generaciones sólidos principios cristianos. Los resultados, sin embargo, fueron desiguales, pues no se logró combinar satisfactoriamente la doctrina ortodoxa con una religiosidad más abierta a las libertades personales, que era la que sentía gran parte de la nueva sociedad. Es evidente, sin embargo, el esfuerzo de la institución eclesiástica por reorganizar nuevas y variadas actividades religiosas. Se podría afirmar que, en general, se logró reconstruir la institución de la Iglesia, pero se fracasó en la forja de un Estado cristiano.

La Iglesia de la Restauración estuvo plagada de contradicciones internas. Sin embargo, pese a su inicial marginación y a la pérdida sustancial de sus funciones ancestrales, pese a su condena de la nueva realidad y su inadecuada sensibilidad hacia ésta, poco a poco manifestó múltiples síntomas contrarios a esa postura preliminar, síntomas que indicaban un deseo de integrarse en el mundo contemporáneo y de desempeñar una función en él. Así comenzó a desarrollarse un proceso de renovación y de creatividad dentro de la Iglesia que logró acomodar la institución eclesiástica a las nuevas circunstancias e integrarla en la sociedad decimonónica. La clave de su éxito fue un acercamiento más íntimo al pueblo cristiano, especialmente a los más desfavorecidos, una mayor implicación en la cobertura de sus necesidades básicas y el hecho de prodigar una solidaridad y un consuelo más humanos y genuinos. En el ámbito misionero la acción evangelizadora pasó a ser inseparable de la acción caritativa. La actividad misionera pasó a incluir las obras sociales, de escuelas e institutos de formación, de hospitales y ambulatorios, de orfanatos y centros de acogida. Esta revitalización de la Iglesia en el terreno de la miseria, junto a su labor educativa, aumentó el prestigio de la institución y del Papado. De este modo, aunque hubo un tiempo en que llegó a parecer que la Iglesia iba a desmoronarse, finalmente no sólo superó la crisis sino que salió fortalecida y vivificada de ella.<sup>1</sup>

Uno de los aspectos más destacados de la Restauración religiosa del siglo XIX fue el renacimiento de las misiones católicas tras un prolongado período de declive que duró aproximadamente de 1750 a 1815. El ámbito misionero cobró importancia hasta tal punto que dejó de ser un mero apéndice de la Iglesia católica para convertirse en un elemento intrínseco e inexcusable de ella.

A mediados del siglo XVIII comenzó un período de decadencia misionera que pareció marcar irremediablemente el fin de la expansión apostólica del catolicismo. Con la Ilustración y más tarde la

---

<sup>1</sup> LABOA, Juan María, *La Iglesia del siglo XIX. Entre la Restauración y la Revolución*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1994, pp. 1-49, 269-270.

Revolución Francesa entraron en crisis tanto el concepto unitario del mundo como las instituciones que lo mantenían, la Iglesia y la Corona, con lo que las misiones quedaron desprovistas de recursos económicos y de personal. Fue sin duda la crisis más grave de la historia de las misiones.

La Ilustración había difundido la idea de que cada territorio poseía una religión propia, fruto de su localización e historia y adecuada a sus circunstancias, por lo que no era legítimo cambiarla. Asimismo, los ilustrados criticaban el proselitismo misionero y presentaban a los misioneros como personas colonialistas y potencialmente corruptoras de las bucólicas tradiciones de los nativos, cuya imagen era la del “buen salvaje”. Esta nueva mentalidad europea obligaba a la Iglesia a replantear los principios, métodos y criterios de su acción evangelizadora, pero no lo logró a tiempo y la actividad misionera empezó a decaer.

Por otro lado, estaba el creciente rechazo a la religión y muy especialmente a su imposición que se fue fraguando en Europa a lo largo del siglo XVIII y que fracturó la alianza entre Iglesia y Corona, que había sido el motor de la expansión misional desde el Concilio de Trento. Además entraron en decadencia las congregaciones religiosas, que llegaron a la Revolución Francesa sin fuerza y sin capacidad de reacción ante la nueva realidad. Su visión sectaria y obtusa las condujo muchas veces a tener graves controversias y rivalidades entre ellas que perjudicaron su imagen ante el pueblo europeo. Por su parte, jesuitas, dominicos y franciscanos vieron disminuir su prestigio a la vez que se enemistaban como consecuencia de sus diferencias en metodología misional y en concreto por las antiguas discusiones acerca de los ritos chinos. Ese antagonismo arruinó su imagen muy especialmente en Oriente y alimentó la hostilidad contra los misioneros cristianos en Japón, China, Annam, Siam y otros territorios asiáticos. Además, la disolución de la Compañía de Jesús, presente en innumerables territorios de misión, y su substitución a menudo poco adecuada o insuficiente, supuso un freno al avance misional.

Otro factor clave para el desmoronamiento de la actividad misional fue el deterioro del sistema de Patronato español y portugués, que ya no tenía hombres ni medios suficientes para cumplir su objetivo, y la imposibilidad de la Congregación de Propaganda Fide de sustituirlo adecuadamente, dado que el contexto irreligioso y revolucionario europeo no producía ni operarios ni recursos para las misiones.

Por último, con la Revolución Francesa se dieron la división interna del clero, la disolución de las órdenes religiosas, la supresión de seminarios, la persecución de religiosos, la consiguiente disminución de vocaciones y, finalmente, la nacionalización de los bienes de la Iglesia, que dejó definitivamente las misiones sin los recursos necesarios para funcionar adecuadamente.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> LABOA, Juan María, *La Iglesia del siglo XIX...*, pp. 253-254; SANTOS HERNÁNDEZ, Ángel, SI, *Las Misiones Católicas*, Edicep, Valencia, 1978, Col. Historia de la Iglesia. De los orígenes a nuestros días, vol. 29, dir. por Agustín Fliche y Víctor Martín, pp. 370-376.

Este escenario tan poco alentador cambió radicalmente durante el siglo XIX. En el marco de la Restauración de la Iglesia y del cristianismo en Europa eclosionó una nueva etapa misional a escala mundial que se ha denominado “segunda primavera de las misiones”. Fue una época de rejuvenecimiento católico, pero muy especialmente de revitalización del espíritu misionero hasta cotas extraordinarias. No por casualidad se ha bautizado a esa centuria como “el siglo de las misiones”. Numerosos factores impulsaron este florecimiento misional católico. Sin duda, la voluntad de imitar a los protestantes, que se habían iniciado en la evangelización mundial por primera vez, así como la voluntad de competir con ellos en la ocupación religiosa del mundo, fue un elemento catalizador del renacimiento misional. Del mismo modo, el aumento y mejora de las vías de comunicación a escala mundial, cuyos elementos culminantes fueron la máquina de vapor y la apertura del Canal de Suez, facilitó y aceleró el movimiento de personas y materiales de una forma impensable en el siglo XVIII, con lo que constituyó un inestimable apoyo para la expansión misional. Pero hubo causas mucho más profundas y determinantes para esta nueva era misionera.

En primer lugar, la nueva expansión colonial de Europa durante el siglo XIX supuso una ampliación del territorio susceptible de ser evangelizado y además proporcionó seguridad y apoyo a los misioneros para llevar a cabo su acción directa en esas tierras desconocidas. A la exploración y colonización del interior africano y de parte de Oceanía hay que sumar la ocupación de Argelia por parte de Francia (1830), con el consecuente contacto con el mundo musulmán, la dominación y unificación de India, Buma y Ceilán por obra de Inglaterra, la ocupación de Indochina por Francia y la configuración de Indonesia como un imperio por parte de Holanda. Esta ampliación del campo misional fue todavía mayor gracias a la apertura de países como Siam, Camboya, China, Corea y Japón, antes cerrados al cristianismo, que, en gran medida por las presiones occidentales, se abrieron entonces dentro de un marco más amplio de apertura al comercio y a las influencias de Occidente.<sup>3</sup>

En segundo lugar, el Romanticismo actuó como un poderoso aliado de la restauración religiosa decimonónica en general y de la revitalización del espíritu misionero en particular. Aunque no era un movimiento católico, se oponía al agnosticismo y a la ignorancia religiosa de la Ilustración. Rescató obras medievales donde el espíritu religioso impregnaba todas las esferas de la vida, y así ayudó a restaurar el prestigio de la Iglesia y el respeto por la religión cristiana en general. Además, el romanticismo literario ensalzó en las novelas históricas figuras sociopolíticas del pasado como reyes y aristócratas, contraviniendo el racionalismo y los nuevos ideales del liberalismo burgués. Por otro lado, los románticos convirtieron la experiencia religiosa en una de sus principales inspiraciones artística, oponiéndose a todo lo racional y anteponiendo el sentimiento y la vivencia personal como fuente inspiradora y fuerza moral. Del mismo modo, el romanticismo reaccionó contra la intelectualidad y el razonamiento y defendió que la conciencia también incluía sentimiento. Así pues, la historia religiosa y

---

<sup>3</sup> LABOA, Juan María, *La Iglesia del siglo XIX...*, pp. 255-257.

la historia de la civilización eran inseparables. Por último, los autores románticos creían que sólo la Iglesia conservaba los valores de la antigua sociedad, y por ello se debía defender la integridad y la autonomía de la institución eclesiástica.<sup>4</sup>

En el ámbito puramente misional los intelectuales románticos, deslumbrados por la literatura misional, se abalanzaron sobre la literatura ilustrada que tanto había menospreciado a la Iglesia y al cristianismo. De este modo, el Romanticismo literario proyectó una nueva imagen del mundo misional, donde la misión constituía un paradigma de la caridad y de la virtud cristianas, pero también un instrumento de la Iglesia para fomentar tanto el bien espiritual individual como el desarrollo y civilización de los pueblos. El objetivo misional dejó de ser únicamente evangélico y pasó a integrar también el aspecto humanitario, tan común en la actualidad. Esta nueva concepción de las misiones aparece en numerosas obras románticas, pero sin duda la más célebre fue *El Genio del cristianismo* (París, 1802), de Francisco René, vizconde de Chateaubriand (1768-1849), que influyó de forma notoria en toda la literatura misional del siglo XIX y en adelante.<sup>5</sup> Chateaubriand fue el primer autor en mostrar su simpatía, admiración y apoyo a las misiones católicas. En la citada obra afirmaba que “la religión cristiana es la más poética, la más humana, la más favorable a la libertad, a las artes y a las letras; que el mundo moderno le debe todo, desde la agricultura hasta las ciencias abstractas, desde los hospicios para los desgraciados hasta los templos construidos por Miguel Ángel y decorados por Rafael; (...) no hay nada tan divino como su moral, nada tan amable, tan pomposo, como sus dogmas, su doctrina, su culto” (I, 1). Aunque Chateaubriand escribió de forma superficial, simplona y sentimentalista, logró desatar el fervor católico en la Francia decimonónica, que se transmitió también a las misiones. El mismo autor habló largamente del tema misional en el libro IV de la parte IV, afirmando que: “para ir, en virtud de un impulso sublime, a humanizar al salvaje, a instruir al ignorante, curar al enfermo, vestir al pobre y sembrar la concordia y la paz entre las naciones enemigas: eso es lo que hicieron y hacen cada día los religiosos del Cristianismo” (cap. I).<sup>6</sup>

Esta renovada fiebre misional impulsó enormemente la reimpresión de las crónicas jesuitas de los siglos XVII y XVIII, así como la edición de revistas de temática misional y de obras de difusión popular que ensalzaban los trabajos y triunfos de los misioneros y que excitaban el interés y la preocupación del pueblo europeo por la expansión del cristianismo en aquellas tierras lejanas. De alguna manera, nació una conciencia católica entre la gente, y esa conciencia conllevaba una responsabilidad. En este sentido tuvieron una considerable importancia los principios de igualdad entre toda raza y ser humano que nacieron con la Revolución Francesa y que, unidos al renacimiento de la fe en el siglo XIX, alimentaron la creencia entre el pueblo europeo de que era necesario universalizar el mensaje evangélico e

---

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 9-11.

<sup>5</sup> LÓPEZ V., Álvaro, *Gregorio XVI y la reorganización de la iglesia hispanoamericana. El paso del régimen de patronato a la misión como responsabilidad directa de la Santa Sede*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2004, pp. 103-104

<sup>6</sup> GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo, *Los historiadores de las misiones*, Ed. El siglo de las misiones, Bilbao, 1956, pp. 71-74.



impulsaron la expansión misionera.<sup>7</sup> Gracias a este renovado fervor misional se incrementaron las vocaciones y la Iglesia logró tener a su disposición un auténtico ejército de adeptos dispuestos a ir allá a dónde se les ordenara.

En tercer lugar, hay que tener presente que uno de los cimientos del renacer religioso de Europa fue el nacimiento de una cantidad ingente de nuevas congregaciones religiosas. Francia e Italia fueron las más fecundas en este terreno. Además, que el nivel de ebullición que alcanzó la fiebre misionera hizo que muchas de esas nuevas sociedades estuvieran encaminadas exclusivamente al apostolado misionero. Hasta el siglo XIX sólo había existido una congregación religiosa únicamente misionera, la Sociedad de Misiones Extranjeras de París (1651). La primera congregación nueva del siglo fue la Sociedad de los Sagrados Corazones o Padres del Picpus (París, 1805), a la que se encargó por primera vez la evangelización de las islas el Pacífico Sur. Otras congregaciones fueron los Oblatos de María Inmaculada (Francia, 1816), la Congregación del Espíritu Santo y del Sagrado Corazón de María (Francia, 1848), el Pontificio Instituto de Misiones Extranjeras (Italia, 1850), los Padres de las Misiones Africanas de Lyon (1854), el Instituto para las Misiones Africanas (Italia, 1866) o los Hijos del Sagrado Corazón de Verona para las Misiones de África (1874), entre muchísimas otras.

Estas nuevas congregaciones no fueron tan sólo de género masculino, sino que las mujeres también salieron de los conventos de clausura para tomar parte en la evangelización, la instrucción y la salvación de la humanidad. De hecho, la mayoría de nuevas congregaciones masculinas contó con su instituto femenino paralelo. La primera congregación religiosa femenina fue la de las Hermanas de San José de Cluny (Francia, 1806). Junto a ésta, dos de las más importantes desde el primer momento fueron las Hijas de la Caridad (Italia, 1810-12) y las hermanas de San José de la Aparición (Francia, 1830). Aunque todas las congregaciones religiosas participaron en el proyecto de ayuda médica, educativa y alimentaria que tanto necesitaba la sociedad decimonónica y muy especialmente la sufrida masa proletaria, sin duda los institutos femeninos fueron los más implicados en las obras caritativas. Algunas de esas congregaciones fueron las Pequeñas Hermanas de los Pobres (Francia, 1839), las Hermanas de María Auxiliadora (Italia, 1854) o las Esclavas del Divino Corazón (España, 1885).

A esas nuevas congregaciones se sumaron otras antiguas que fueron restauradas, como la Compañía de Jesús (1814), los trapenses (1815) y los cartujos (1816), o bien otras que fueron reorganizadas, como los lazaristas, los parisienses y los espiritanos, entre otros. Todas ellas abrieron sus casas con el objetivo de subsanar la disminución del número de sacerdotes y la expansión de la irreligiosidad. De algunas de las antiguas órdenes religiosas nacieron ramas específicamente misioneras, como los Benedictinos de Santa Otilia (1884).

---

<sup>7</sup> LÓPEZ V., Álvaro, *Gregorio XVI y la reorganización de la iglesia hispanoamericana...*, pp. 103-105; PUECH, Henri Charles (dir.), *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes II*, Historia de las religiones, vol. 8, Siglo XXI, Madrid, 1981, p. 88.

Además de las congregaciones exclusivamente para clérigos, emergieron las que admitían religiosos laicos, y después aparecieron también las sociedades religiosas exclusivamente laicales. Hasta entonces, se consideraba la actividad misionera como exclusiva de sacerdotes, pero a partir de ese momento se consideraron muy útiles como auxiliares los institutos religiosos laicales. El primero fue el de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, reorganizado en 1805, y después los Maristas (1816) y muchos otros.

Durante su pontificado, el papa Gregorio XVI ordenó a todas las congregaciones religiosas añadir la obra misional a sus propósitos, por lo que en realidad todas participaron activamente en el renacimiento misional del siglo. De este modo, el aspecto misionero se convirtió en una de las principales características de la vida religiosa. Todas estas congregaciones religiosas misioneras se pusieron a las órdenes de la Santa Sede, cediendo todo control de sus actividades a la Congregación de Propaganda Fide.<sup>8</sup>

Efectivamente, otro pilar fundamental para la nueva primavera de las misiones fue la renovada implicación tanto del papado como de la Congregación de Propaganda Fide en la obra misional. En 1814 el papa Pío VII, desterrado en 1809, volvió a Roma e inició el proceso de recuperación de los Estados Pontificios, de restauración de su autoridad y de reanudación del gobierno espiritual. Por su parte, la Propaganda debía recuperar su autoridad y su patrimonio.<sup>9</sup>

La Congregación de Propaganda Fide, aprobada en 1622 por Gregorio XV con el objetivo de que propagase la fe católica en todo el mundo, había sido de especial relevancia en aquellos territorios de reciente descubrimiento que, por la razón que fuera, quedaban fuera del control de los grandes imperios español y portugués y, por ende, de su patronato regio. Durante la época napoleónica, sus archivos fueron trasladados a París y se secularizaron sus bienes materiales, con lo que prácticamente no pudo ejercer función alguna. A finales del siglo XVIII sólo contaba con unos trescientos misioneros en todo el mundo y ni siquiera podía proporcionarles los recursos más básicos. Por lo tanto, el primer paso del papado contemporáneo fue reconstituir la Propaganda. Pío VII (1800-1823) la restauró en 1814 y la reorganizó y dotó de nuevo de medios en 1817, siéndole asignadas competencias y autoridad en todas las misiones. Los siguientes papas, León XII (1823-1829) y Pío VIII (1829-1830) también impulsaron el desarrollo de la actividad misionera y favorecieron todos aquellos factores vinculados a ella que se iban manifestando.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> LÓPEZ V., Álvaro, *Gregorio XVI y la reorganización de la iglesia hispanoamericana...*, pp. 103-105; LABOA, Juan María, *La Iglesia del siglo XIX...*, pp. 12, 256-257 y 268-269; SANTOS HERNÁNDEZ, Ángel, SI, *Las Misiones Católicas*, pp. 392 y 394.

<sup>9</sup> LÓPEZ V., Álvaro, *Gregorio XVI y la reorganización de la iglesia hispanoamericana...*, pp. 86-87.

<sup>10</sup> LABOA, Juan María, *La Iglesia del siglo XIX...*, pp. 261 y 264-265.

Pero es al papa Gregorio XVI (1831-1846), antes cardenal Capellari, al que se conoce como el restaurador de las misiones en la época contemporánea.<sup>11</sup> Dado que durante cinco años (1826-1831) fue el cardenal prefecto de la Congregación de Propaganda, conocía profundamente los entresijos de la organización misional y sus problemas, con lo que pudo ayudar con mayor eficacia a solventarlos. Reorganizó sus servicios, aumentó sus mecanismos de acción para dirigir y controlar la actividad misionera y, sobre todo, reglamentó los derechos de la Propaganda frente al Patronato. Hasta su llegada, la Propaganda y los Patronatos se repartían la actividad misional. Pero Portugal y España, las naciones patronales, habían perdido su hegemonía frente a otras naciones emergentes, de carácter protestante, como Holanda e Inglaterra, que habían logrado conquistar su propio espacio colonial. Además, España había perdido la mayor parte de sus territorios americanos, que ya no eran, pues, colonias, sino territorios independientes. Era lógico que esas antiguas colonias pasaran a depender en materia misional de la Propaganda, y ya no del Patronato hispánico. En el caso español no hubo problema, pues su imperio estaba casi extinto. Con Portugal hubo más tensión. La Propaganda, sin embargo, se mostró inflexible en su propósito de imponer la unidad y la catolicidad romanas y, pese a las fricciones, fue traspasando a su jurisdicción toda competencia misionera. Sólo quedaron fuera de su gobierno exclusivo los territorios misionales portugueses de Goa, Macao, Angola, Mozambique, Sao Tomé y Guinea.<sup>12</sup>

En 1831 Gregorio XVI estableció las bases de su política eclesiástica y misionera en la Constitución apostólica *Sollicitudo Ecclesiarum*. Con este documento, y con otros futuros, el papa intentó responder a los cambios suscitados en Europa por el liberalismo y el anticlericalismo, que estaban ganando terreno en el marco de las revoluciones de 1830-1848. Su pontificado tuvo lugar en plena decadencia del Antiguo Régimen y durante la crisis más grande que ha sufrido la Iglesia. Su objetivo fue establecer un proyecto pontificio que permitiera defender a la Iglesia de los peligros de la nueva realidad política y social, que lograra conservar sus derechos, su libertad y su inmunidad frente a los nuevos gobiernos emergentes. Así, reafirmó la autoridad del Sumo Pontífice, apelando al origen divino y a la universalidad del Papado, y también la supremacía de éste frente a la Corona. Del mismo modo defendió los derechos de la Iglesia frente a todos los gobiernos post-revolucionarios, ya fueran liberales o absolutistas. Además, consideraba que las dimensiones religiosa y misionera no podían depender de las vicisitudes políticas de los Estados, ya fueran un cambio de régimen o una revolución. El Papado se declaraba políticamente neutral para poder así responder libremente a las necesidades de las iglesias particulares. Esto significaba reconocer de hecho, que no de derecho, el nuevo estado político de un

---

<sup>11</sup> Sobre la vida y pensamiento de este papa, ver: LÓPEZ V., Álvaro, *Gregorio XVI y la reorganización de la iglesia hispanoamericana...*, pp. 21-70.

<sup>12</sup> LABOA, Juan María, *La Iglesia del siglo XIX...*, pp. 261-262 y 264; SANTOS HERNÁNDEZ, Ángel, SI, *Las Misiones Católicas...*, pp. 391-392.

territorio, como ocurrió con Hispanoamérica, y manifestar la intención de dialogar con quien de hecho ejerciera el poder. A partir de entonces el bien religioso y misionero prevalecía, pues, sobre el político.<sup>13</sup>

En 1845 Gregorio XVI ordenó a la Propaganda que dirigiera la Instrucción *Neminem profecto latere potest* a todos los superiores de las misiones. Se considera a esta Instrucción la base de lo que después constituyó la doctrina misional pontificia. En ella se establecían dos reglas ineludibles para la actividad misionera: la constitución de Iglesias locales y la promoción del clero indígena, con el objetivo de que en el futuro esos territorios misionales fueran independientes desde el punto de vista eclesiástico y tuvieran sus Iglesias autónomas. También se recordaban los ocho principios de toda acción misionera. Primero, dividir los territorios para preparar la institución de la jerarquía y establecer obispos donde sea posible. Segundo, reclutar y formar un clero indígena, estableciendo seminarios con este objetivo. Tercero, conducir al clero indígena hasta el episcopado y prepararlo al menos para ejercer de vicarios generales. Cuarto, no tratar al clero indígena como si fuese un mero clero auxiliar, sino igual que al europeo. Quinto, orientar al sacerdocio a todos aquellos jóvenes con capacidad para ello y no dejarlos con el rango de meros catequistas. Sexto, no imponer el rito latino en las cristiandades de rito oriental. Séptimo, no inmiscuirse en asuntos políticos o profanos. Y octavo, consagrarse, ante todo, a la formación e instrucción en colegios y escuelas y volcarse en todo aquello que favorezca el arraigamiento de la religión cristiana en la sociedad.<sup>14</sup>

La política misionera de Gregorio XVI tuvo como pilares fundamentales la dimensión universal y la unidad de la Iglesia. Esta política centralista logró unificar la actividad de la Iglesia Católica en todo el mundo, aunque en el futuro se le criticaría que esa dirección y organización exclusiva desde Roma también supuso no tener en cuenta las características propias de cada territorio ni las aportaciones que su cultura local podría haber hecho. El apostolado misionero universal del siglo XIX estuvo, pues, subordinado al papa, que se convirtió en la figura directora y responsable directa de dicha obra. En las futuras encíclicas *Maximum Illud* (1919), *Rerum Ecclesiae* (1926), *Saeculo Exeunte* (1940), *Evangelii Praecones* (1951), *Fidei Donum* (1957), *Princeps Pastorum* (1959) y *Evangelii Nuntiandi* (1975) los sucesivos papas irían perfilando la metodología evangelizadora.<sup>15</sup>

Finalmente, una de las particularidades de la expansión misionera del siglo XIX fue la existencia de asociaciones que desde Europa se movieron para proporcionar los recursos necesarios para la acción misionera. Hasta la Revolución Francesa los subsidios para misiones provenían en su mayor parte de los Patronatos, cada uno para sus misiones, y de particulares de la Congregación de Propaganda Fide. Pero las consecuencias de la revolución prácticamente anularon esas fuentes, por lo que el pueblo

---

<sup>13</sup> LÓPEZ V., Álvaro, *Gregorio XVI y la reorganización de la iglesia hispanoamericana...*, pp. 286-306.

<sup>14</sup> LABOA, Juan María, *La Iglesia del siglo XIX...*, pp. 260, 262-263 y 265; SANTOS HERNÁNDEZ, Ángel, SI, *Las Misiones Católicas*, p. 394. Para profundizar en la política misionera de Gregorio XVI, ver: LÓPEZ V., Álvaro, *Gregorio XVI y la reorganización de la iglesia hispanoamericana...*, pp. 90-119 y 247-306.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

cristiano, fascinado por la literatura misional y preocupado por la universalización del mensaje evangélico, tomó el relevo.

Parece que el primero en poner en práctica esa idea fue el obispo de Nueva Orleans (USA), Luis Guillermo Du Bourg, quien durante una estancia en Francia organizó una obra con esta finalidad en la región de Lyon, para financiar las misiones de Louisiana, en 1816. Al mismo tiempo los misioneros del seminario de París dirigían una asociación parecida desde finales del XVIII para fomentar las conversiones de infieles, mediante oraciones y buenas obras. Eso era lo que se esperaba del fiel pueblo cristiano: oraciones y limosnas, es decir, solidaridad en forma espiritual y también material, pues aunque las misiones tenían carácter sobrenatural, se requería ayuda material para su avance y desarrollo.

Pero la primera organización de este tipo, tanto en tiempo como en importancia, nació gracias a la iniciativa de Paulina María de Jaricot, una joven de Lyon que, por propia devoción misionera, inició en 1820 entre los trabajadores de una fábrica el primer núcleo de la que sería la muy importante asociación de la Obra de la Propagación de la Fe. La iniciativa suscitó tanto interés que se solicitó una aprobación eclesiástica de carácter universal. Tanto Pío VII como León XII y Pío VIII se interesaron por la asociación y le concedieron numerosas indulgencias. Progresivamente, todas las diócesis de Francia y de otros muchos países europeos la favorecieron, hasta que Gregorio XVI, en una carta de 1840, la acogió entre las instituciones comunes de la Iglesia Universal. Los siguientes papas exigieron su erección en todas las diócesis, hasta que la asociación se convirtió en el servicio de financiación fundamental de las misiones. Con el tiempo fue integrando a otras asociaciones. Durante el siglo nacieron otras muchas asociaciones, como la Obra de la Santa Infancia (1893) o el Sodalicio de San Pedro Claver (1894). Este movimiento de fundación de asociaciones, además de en Francia, se desarrolló con fuerza en Alemania.<sup>16</sup>

Uno de los elementos fundamentales para el impulso, el desarrollo y la culminación del renacimiento misional católico decimonónico fue la restitución de la Compañía de Jesús. Tras la Revolución Francesa la restauración de las monarquías absolutas se dio al unísono que la restauración religiosa, uno de cuyos puntales fue el restablecimiento de los jesuitas. Sin embargo, el proceso de rehabilitación de la orden no fue fácil, ni rápido, ni sobre todo uniforme, ya que varió en función del marco político-geográfico.

---

<sup>16</sup> LABOA, Juan María, *La Iglesia del siglo XIX...*, pp. 270-272; SANTOS HERNÁNDEZ, Ángel, SI, *Las Misiones Católicas*, pp. 394-396.

## 2. Jesuitas y ex jesuitas: el refugio de la Rusia Blanca, las restituciones parciales y el restablecimiento universal

Como puntualiza cada vez más la historiografía, los jesuitas nunca fueron realmente extinguidos, sino sólo suprimidos. Ya en 1773, el mismo año de la supresión, dos países no católicos se negaron a acatar el breve papal acogiendo al privilegio del *pase regio*: la Prusia protestante de Federico II y la Rusia ortodoxa de Catalina II. Ambos monarcas apreciaban las dotes pedagógicas y sacerdotales de los jesuitas, su elevada cultura, su eficacia en general y su utilidad en particular para el gobierno de la pequeña población católica de sus reinos, por lo que permitieron que continuaran activos en sus dominios. Catalina, además, tenía en mente utilizarlos como misioneros en sus aspiraciones coloniales en el noroeste de América. Paradójicamente, pues, el absolutismo regalista que provocó la supresión de la Compañía de Jesús fue el mismo factor que hizo posible su supervivencia en Prusia y Rusia, puesto que sus monarcas eran más regalistas que los reyes católicos y, como tales, vetaron al Papa. Desde el principio, pues, coexistieron jesuitas y ex jesuitas.

En Prusia los jesuitas fueron secularizados pronto, en 1780, pero en el caso del Imperio Ruso su presencia en la Rusia Blanca (Bielorusia) continuó hasta 1820, pese a las constantes presiones de la Corona española y de la Santa Sede. En 1783 el Papa Pío VI aprobó verbalmente la Compañía de Jesús en la Rusia Blanca y en 1801 Pío VII, por requerimiento de Pablo I y en un momento en que se vio liberado de las presiones del frente borbónico antijesuítico, consintió en revocar formalmente la supresión de la corporación sólo en ese territorio, quedando legalizada la actividad de esa agrupación de jesuitas. Numerosos particulares y grupos de otros países (Inglaterra, Cerdeña y los Países Bajos) buscaron refugio allí. De este modo la Rusia Blanca se convirtió en un reducto de la Compañía, cuyos supervivientes formarían parte en el futuro de la orden restaurada, constituyendo así un enlace entre la antigua y la nueva Compañía.<sup>17</sup>

La imposibilidad para muchos de adherirse al refugio jesuita de la Rusia Blanca originó el nacimiento de dos nuevas asociaciones religiosas inspiradas en los principios de San Ignacio: la Compañía del Sagrado Corazón de Jesús (Bélgica, 1794) y la Compañía de la Fe de Jesús (Roma, 1797).<sup>18</sup> Ambas corporaciones anhelaban unirse a la comunidad de la Rusia Blanca y estaban dispuestas a unirse a la Compañía de

---

<sup>17</sup> Sobre la supervivencia de la Compañía en la Rusia Blanca y su importancia para la futura restauración de la orden, ver: ALPERÓVICH, Moisés S., “La expulsión de los jesuitas de los dominios españoles y de Rusia en la época de Catalina II”, en TIETZ, Manfred (ed.), *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*, Bibliotheca Ibero-Americana, Madrid, 2001, pp. 33-43; PAVONE, Sabina, *Una strana alleanza. La Compagnia di Gesù in Russia dal 1774 al 1820*, Bibliopolis, Napoli, 2008; y, sobre todo, INGLOT, Marek, SI, *La Compagnia di Gesù nell'Impero Ruso (1772-1820) e la sua parte nella Restaurazione Generale della Compagnia*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997.

<sup>18</sup> Sobre el nacimiento y trayectoria de estas dos asociaciones religiosas, ver: COLPO, M., voces “Compañía de la Fe de Jesús: Paccanaristas” y “Compañía del Sagrado Corazón de Jesús (Padres del Sagrado Corazón)”, en O’NEILL, Charles E., SI y DOMÍNGUEZ, Joaquín M<sup>º</sup>, SI (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús...*, vol. I, pp. 886-888.

Jesús si esta lograba ser restaurada, pero mientras tanto pretendían imitar lo más fielmente posible a la orden ignaciana, ser un sucedáneo temporal en el que volcar la constancia y entusiasmo de sus miembros. De las dos sociedades, la Compañía de la Fe fue la que tuvo mayor proyección y duración, y la que por tanto más contribuyó a conservar el espíritu de la Compañía de Jesús. La mayoría de sus seguidores acabarían integrados en la orden restaurada, constituyendo una importante base para su reactivación.

Pero más allá de la resistencia de la orden jesuita en la Rusia Blanca, el contexto europeo no era muy esperanzador de cara a lograr una restauración general de la Compañía de Jesús. El estallido y la expansión de la Revolución Francesa, con su anticlericalismo y su irreligiosidad, empeoró sustancialmente las perspectivas de restitución. Los jesuitas, aunque ya no existían como tales, sufrieron la persecución revolucionaria y la inestabilidad religiosa. Algunos jesuitas volvieron de forma efímera a España en 1797 a raíz de la Real Orden de 29 de octubre de Carlos IV, que permitía la repatriación de los expulsos en aras de mejorar su delicada situación tras la reciente ocupación francesa de Italia. Sin embargo, el ascenso al papado de Pío VII en 1800, conocido simpatizante de la Compañía, despertó los temores de España a una pronta restauración, así que en marzo de 1801 Carlos IV decretó la segunda expulsión. Pese al cambio de rey y a la progresiva salida del gobierno de Madrid de los más acérrimos antijesuitas, todavía existía un gran desafecto a los jesuitas en la Corte española, cosa que no sería superada hasta la llegada de Fernando VII.

El Papa Pío VI, aunque dubitativo en la acción por el temor a la reacción del rey español, siempre se mostró favorable a la restauración de la orden, para lo cual recibió numerosas solicitudes desde el inicio de la Revolución Francesa. Y es que tanto los reyes europeos como la aristocracia y las autoridades eclesiásticas, asustadas por el cariz antimonárquico, antirreligioso y violento de la revolución, empezaron a dudar en mayor o menor medida de las ventajas de la ausencia de la Compañía de Jesús. A raíz de este viraje comenzó de verdad el proceso de restitución de la orden. En 1792 los jesuitas fueron readmitidos (aunque no restaurados) en el ducado de Parma por el duque Fernando, sobrino de Carlos III. Se les confiaron sobre todo tareas educativas, pero oficialmente eran sacerdotes seculares, aunque se les permitía vivir en comunidad y en la práctica eran realmente ignacianos. En 1806 fueron expulsados por los franceses, pero muchos de ellos se habían agregado al grupo de la Rusia Blanca.

Es con el inicio del siglo XIX que empieza realmente la restauración de la Compañía. Entre 1801 y 1805 se vivió una etapa de relativa paz religiosa gracias al concordato de 1801. Aquí se sucedieron, por obra de Pío VII, la ya mencionada restauración de Rusia (1801) e incluso la de Nápoles y Sicilia (1804),<sup>19</sup> aunque en las islas gobernaba Fernando IV, hijo del mismísimo Carlos III. Pero en 1806

---

<sup>19</sup> El padre José Pignatelli, jesuita expulso que se adhirió al grupo de Parma y que llegó a ser nombrado provincial de los jesuitas adheridos a Rusia en Italia, jugó un papel decisivo en la restauración de la Compañía en Nápoles y Sicilia. Gracias a sus gestiones se evitó que la Compañía restaurada en el reino de las Dos Sicilias quedara desvinculada de la Compañía de la

empezó la invasión napoleónica de Europa de modo que, hasta 1814, se desarrolló una etapa turbulenta tanto en lo político como en lo religioso, y la restauración se vio interrumpida.<sup>20</sup>

Pío VII siempre quiso restaurar la orden, pero tuvo que conformarse con las restituciones parciales y esperar el momento propicio. La rehabilitación de la orden de San Ignacio fue posible gracias a la génesis de una nueva atmósfera donde se respiraba la restauración religiosa y donde se valoraban los daños causados por la revolución. En ese contexto la idea generalizada era que la Compañía de Jesús era eficaz y necesaria, del mismo modo que antaño lo adecuado había sido opinar lo contrario. El Papa no necesitó consultar su decisión con los monarcas. Había recibido numerosas solicitudes de restitución, especialmente de obispos y otras personalidades eclesiásticas. El pueblo llano también era en general favorable a la restauración. Los monarcas estaban divididos en esta cuestión, mostrando la mayoría, cuanto menos, cierta reserva; tras el restablecimiento, más allá de su mayor o menor simpatía por los jesuitas, su actitud fue habitualmente de desinterés o de cautela, sin prisas por emular al papa en sus reinos. Los frailes, por su parte, se mostraron contrarios a la restauración y, tras su consumación, la mayor parte de órdenes religiosas mantuvieron su animadversión por los jesuitas.<sup>21</sup>

El 7 de agosto de 1814 el papa Pío VII anunció el restablecimiento universal de la Compañía de Jesús en el orbe católico mediante la bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum*.<sup>22</sup> No se trataba del establecimiento de una orden nueva o reformulada, sino del restablecimiento de la Compañía tal como era antes de su supresión. Esto significaba la extensión geográfica de las concesiones y facultades otorgadas anteriormente primero al Imperio Ruso y luego al Reino de las Dos Sicilias. Por ello se anulaba el breve de Clemente XIII expresamente. En aras de minimizar la ira de los menos afectos a la orden y mantener la concordia, el Papa enfatizó que su resolución estaba respaldada por los ruegos de casi toda la cristiandad y la presentó como el inicio de restitución del resto de comunidades religiosas todavía suprimidas en Europa tras la era revolucionaria. Asimismo, y pese a destacar la necesidad que existía en ese momento de contar con las numerosas virtudes de los jesuitas para reforzar a la Iglesia, fue

---

Rusia Blanca, tal y como pretendía el rey, y así se formó una provincia dependiente del Vicario General de Rusia. De este modo se logró la unidad de la orden y la continuidad entre la antigua y la nueva Compañía de Jesús. Al respecto, ver: FERRER BENIMELLI, José Antonio, *José Pignatelli S.J. (1737-1811): la cara humana de un santo*, Mensajero, Bilbao, 2011; MARCH, José M<sup>a</sup>, *El restaurador de la Compañía de Jesús Beato José Pignatelli y su tiempo*, 2 vols., Imp. Revista Ibérica, Barcelona, 1935.

<sup>20</sup> PINEDO IPARRAGUIRRE, Isidoro, “Muerte y resurrección de la Compañía de Jesús (1773-1814)”, en TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio (coord.), *Jesuitas, una misión, un proyecto*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao, 2007, pp. 61-80; FERRER BENIMELLI, José Antonio, “Los jesuitas que nunca fueron extinguidos”, en RIVAS REBAQUE, Fernando y SANZ DE DIEGO, Rafael María (eds. lit.), *Iglesia de la historia, iglesia de la fe: homenaje a Juan María Laboa Gallego*, Universidad Pontificia Comillas, 2005, pp. 83-97; REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, *El restablecimiento de la Compañía de Jesús. Celebración del bicentenario*, pp. 81-112; FRÍAS, Lesmes, SI, *Historia de la Compañía de Jesús...*, vol. I (1815-1835), libro I, cap. I, pp. 1-52.

<sup>21</sup> REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, *El restablecimiento de la Compañía de Jesús...*, pp. 126-127 y 137-144.

<sup>22</sup> Para una recopilación de los múltiples documentos reales, papales, etc, relacionados con la expulsión, supresión y restauración de los jesuitas, ver: VALERO AGÜNDEZ, Urbano, SI, *Supresión y restauración de la Compañía de Jesús. Documentos...*



comedido en los elogios. No hubo, eso sí, reproche alguno.<sup>23</sup> El restablecimiento de la orden implicaba la restauración de su estatus y privilegios, así como un implícito rechazo a las ideas ilustradas y jansenistas que tanto habían criticado a los jesuitas. Pero sobre todo, el gesto del papa era un reconocimiento a su capacidad de movilización y a su pasada labor, celo y entrega en el ámbito evangelizador, en aras de incluir a la Compañía en la nueva etapa misional y asegurar el éxito del proyecto.<sup>24</sup>

Sin embargo, la restitución de la orden ignaciana no fue un camino de rosas. La aprobación eclesiástica universal de la orden religiosa no supuso su reaparición instantánea en todos los países, sino que tal decisión estuvo sujeta al juicio de cada régimen político, por lo que la restauración se fue asentando de forma lenta y variada.<sup>25</sup>

### **3. Fernando VII y la primera restitución fallida de la Compañía de Jesús en España (1815)**

España fue uno de los países europeos donde floreció el fenómeno misional decimonónico, pero su magnitud no fue comparable a la alcanzada en Italia ni, sobre todo, en Francia, que durante esta época fue sin duda el Estado más emprendedor y con mayor despliegue en el ámbito misionero. No obstante, y a pesar de la tumultuosa política interna española del siglo XIX, hay que destacar que sí hubo numerosas misiones propias en el extranjero. América continuó siendo el principal espacio exterior de actividad misionera para los religiosos españoles. Aunque la independencia del continente americano interrumpió temporalmente el envío de misioneros, aquellos que ya residían allí prosiguieron con su tarea y, además, la posterior expulsión del clero regular de España favoreció que muchos de los desterrados emigraran a América. Más adelante, el progresivo restablecimiento de las órdenes religiosas en España supuso la reanudación del envío de efectivos al otro lado del Atlántico. En el caso de Cuba, Puerto Rico y Filipinas, las tres últimas colonias de Ultramar del Imperio español, siguieron siendo atendidas por religiosos españoles durante el resto de su etapa hispánica. De hecho, fue precisamente ésta la razón por la que los gobiernos liberales y antirreligiosos que hubo en España durante el siglo

---

<sup>23</sup> REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, *El restablecimiento de la Compañía de Jesús...*, pp. 126-135; PINEDO IPARRAGUIRRE, Isidoro, “Muerte y resurrección de la Compañía de Jesús (1773-1814)”, pp. 79-80.

<sup>24</sup> LÓPEZ V., Álvaro, *Gregorio XVI y la reorganización de la iglesia hispanoamericana...*, pp. 111-114.

<sup>25</sup> Para una interesante reflexión sobre el complejo proceso de restauración de la Compañía de Jesús, con sus contradictorios elementos de continuidad, adaptabilidad y también resistencia a los nuevos tiempos, ver: ROLLE, Claudio, “¿Restauración, restablecimiento, resurgimiento, rebrote, refundación? La Compañía de Jesús después de la tormenta”, en VV.AA., *De la suppression à la restauration de la Compagnie de Jésus: nouvelles recherches*, 126-1 | 2014, mis en ligne le 06 août 2014, consulté le 28 novembre 2017. URL: <http://mefrim.revues.org/1724>; DOI: 10.4000/mefrim.1724.

XIX no clausuraran los colegios de formación de misioneros para las colonias ultramarinas, e incluso que permitieran la fundación de otros.<sup>26</sup>

Los jesuitas jugaron un papel importante en el despliegue misional español. En la España contemporánea se han dado cuatro supresiones y cinco restauraciones de la Compañía de Jesús. La situación legal de la orden estuvo continuamente amenazada por las turbulencias políticas del siglo XIX y de principios del XX y sujeta, pues, al régimen político de turno. Los gobiernos liberales o democráticos de carácter radical suprimieron o disolvieron la orden en concordancia con sus programas laicistas o bien anticlericales. En cambio, los regímenes absolutistas de 1815 y 1823 restauraron la Compañía, los liberales moderados de Isabel II la aceptaron gracias al Concordato de 1851 entre España y la Santa Sede, los liberales alfonsinos la toleraron desde 1875, la II República la disolvió en 1931 y, finalmente, Franco la restableció en 1938. El fin de la dictadura y el inicio de la etapa democrática ya no supusieron una nueva supresión.

Los primeros años del siglo XIX en España fueron esperanzadores para los jesuitas. A parte del contexto general europeo, con las restituciones parciales en Rusia y las Dos Sicilias, hubo tres factores que hicieron creer a los expulsos que cabía la posibilidad de una restauración. En primer lugar, en 1808 la Junta Central permitió a los jesuitas expulsados su retorno como personas particulares, contraviniendo así el severo veto de Carlos III y Carlos IV. En segundo lugar, en 1810, durante las Cortes de Cádiz, 29 de los 30 diputados de Ultramar se manifestaron a favor de la restauración de la orden en sus provincias de América y en Filipinas, argumentando que proporcionarían beneficios a sus pueblos. Por último, en 1812 muchos jesuitas celebraron la proclamación de la Constitución de Cádiz, que consideraban acorde con su oposición a los poderes absolutos, aunque algunos miembros, como Manuel Luengo, se mostraban en contra de la soberanía nacional a raíz de los abusos de la Revolución Francesa. Por todo esto numerosos jesuitas apelaron a las Cortes como autoridad suprema para que reparara el daño y la injusticia infringidos por Carlos III en su pragmática. Todo indicaba que el régimen liberal y la Compañía estaban destinados a entenderse. Sin embargo, las Cortes no estipularon cambio alguno favorable a la Compañía. Su política estuvo dirigida al control de la Iglesia y a la sujeción de las órdenes religiosas, y ahí no tenía cabida la renovación de un instituto que hubiera reforzado el poder eclesiástico.

Fue el poder absolutista el que impulsó el renacimiento de la Compañía en España, y este hecho terminaría siendo una lacra para la orden, pues aunque los jesuitas no intrigaron contra el gobierno constitucional en 1814 ni participaron en modo alguno en la represión antiliberal, básicamente porque todavía estaban disueltos en España, en adelante se les tachó de aliados de los absolutistas y de rivales de los liberales, y se rescató toda la propaganda antijesuita del siglo anterior para configurar un nuevo

---

<sup>26</sup> JIMÉNEZ DUQUE, Baldomero, *La espiritualidad en el siglo XIX español*, Fundación Univ. Española-Univ. Pontificia de Salamanca, Madrid, 1974, pp. 104-105.

mito antijesuítico que en adelante esgrimiría la izquierda anticlerical. Tan lejos llegó el estigma de los jesuitas en España que, como veremos, desde entonces no se les incluyó en las medidas generales adoptadas contra las órdenes religiosas, sino que para ellos se emitirían decretos especiales, como si fueran una comunidad más peligrosa.<sup>27</sup>

La primera restauración de la Compañía de Jesús en España se desarrolló durante el Sexenio absolutista (1814-1820), en el contexto de la Europa restauracionista posterior al Congreso de Viena. La política del Sexenio consistió en restaurar las instituciones del Antiguo Régimen. Se anularon las reformas iniciadas durante las Cortes de Cádiz y se devolvieron las instituciones eclesiásticas a su estado de 1808. La restauración de la Compañía fue el colofón de una serie de medidas de restauración religiosa que Fernando VII llevó a cabo a lo largo de 1814: la devolución de los conventos cerrados, el restablecimiento de la Inquisición, la restauración de las órdenes militares y el establecimiento de misiones populares en los pueblos. Por el contrario, se reprimió a los liberales y afrancesados, se persiguió a las sociedades secretas y se prohibieron los escritos adversos a la religión católica y al Estado.<sup>28</sup>

Un mes escaso antes de la emisión de la bula de restauración de la Compañía, Fernando VII ya había manifestado al Papa por escrito su deseo de restituir a los jesuitas. Asimismo, fue el único monarca que aplaudió sin reservas la restauración general de la Compañía y que, por propia iniciativa, rápidamente promovió la rehabilitación de la orden en sus dominios para consolidar su régimen absolutista. La restitución de la Compañía en España tenía un valor singular por ser ésta la cuna de San Ignacio y por la importancia del Imperio español en la proyección histórica y universal de la orden, así como por la especial dureza con que fueron tratados los jesuitas españoles en su expulsión.<sup>29</sup> Además, numerosos prelados, ayuntamientos y particulares pidieron la restauración de la Compañía en España entre 1814 y 1815 alegando que serían de gran ayuda para recuperar los valores religiosos y morales, el respeto por la monarquía y, muy especialmente, la educación de la juventud.<sup>30</sup>

La primera restitución de la orden ignaciana en España se hizo mediante 4 reales decretos.<sup>31</sup> El rey tenía prisa por llevar a cabo la medida, pero para derogar jurídicamente la pragmática de Carlos III necesitaba el dictamen tanto del Consejo de Castilla como del Consejo de Indias. Impaciente, y haciendo gala de un gran autoritarismo, Fernando VII optó por ejercer presión con un primer decreto de restauración provisional y parcial, pero tan argumentado en su preámbulo que dejaba claro que oponerse a él era

---

<sup>27</sup> REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, “Las Cortes de Cádiz y los jesuitas: encrucijada entre la antigua y la nueva Compañía”, en MARTÍNEZ MILLÁN, José; PIZARRO LLORENTE, Henar; JIMÉNEZ PABLO, Esther (coords.), *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, vol. 3, pp. 1859-1906.

<sup>28</sup> REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, *El restablecimiento de la Compañía de Jesús...*, pp. 225-226.

<sup>29</sup> *Ibidem*, pp. 166 y 207.

<sup>30</sup> Ver estas peticiones con detalle en: FRÍAS, Lesmes, SI, *Historia de la Compañía de Jesús...*, vol. I, libro I, cap. II, pp. 69-77 y 82-86.

<sup>31</sup> Para la consulta de los cuatro decretos y una explicación detallada de los mismos, ver: REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, *El restablecimiento de la Compañía de Jesús...*, pp. 228-234.

imposible y que por lo tanto se daba por definitivo.<sup>32</sup> Ese primer decreto (29 de mayo de 1815) restablecía a los jesuitas sólo en aquellos pueblos y ciudades que así lo habían requerido. Las tres razones básicas que el rey esgrimía eran, primero, la demanda de ciudades y obispos, que argumentaban que supondría ventajas para el pueblo y esgrimían el ejemplo de otros reyes y la misma bula papal; segundo, la infamia que suponían las falsas acusaciones vertidas sobre la Compañía; y tercero, la eficacia y virtudes de la orden que hasta sus más acérrimos enemigos se habían visto obligados a reconocer. En ese primer decreto Fernando VII utilizó a la Compañía para consolidar el sistema absolutista y para agraviar a sus enemigos. De alguna manera, infundió la simplista idea de que la irreligiosidad que había suprimido la Compañía era la misma que había derrocado varios reyes en los últimos años, cosa que el instituto ignaciano hubiera podido evitar si hubiera estado presente. En consecuencia, la Compañía se convirtió en la representante del absolutismo y, por lo tanto, los liberales, como enemigos del trono absolutista, también pasaron a ser adversarios de los jesuitas.

El 9 de septiembre de 1815 fue nombrado comisario general de España Manuel de Zúñiga (1743-1820) para organizar allí la Compañía de Jesús recién restablecida. Este jesuita, agregado primero a la Compañía en Rusia y luego, con la restauración en Nápoles, nombrado viceprovincial en 1809 y provincial de Sicilia desde 1810, fue, como José Pignatelli, un puente de unión entre la vieja y la nueva orden.<sup>33</sup>

El segundo decreto (10 de septiembre de 1815), emitido una vez se recibió el dictamen favorable del Consejo de Indias (con el beneplácito de los pueblos involucrados), restablecía la orden en América y Filipinas. El decreto ordenaba que los jesuitas se personasen lo antes posible en aquellos dominios, donde debían ser admitidos y hospedados en sus antiguas casas y colegios por parte de los virreyes y los gobernadores generales, en consenso con los arzobispos y obispos y voto consultivo de las Reales Audiencias, con tal de cumplir el propósito señalado por el Papa en su bula de restitución.<sup>34</sup>

Por el tercer decreto (29 de octubre de 1815) se creó la Junta de restablecimiento, corporación estatal que administraba las temporalidades jesuitas, decidiendo la apertura de casas y organizando su dotación.<sup>35</sup> En la Real Cédula de 3 de mayo de 1816 el rey ordenó a la Real Junta que, en aras de activar lo antes posible a la Compañía de Jesús, se les devolvieran en breve sus casas, colegios, hospicios,

---

<sup>32</sup> REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, *El restablecimiento de la Compañía de Jesús...*, pp. 210-211.

<sup>33</sup> REVUELTA, Manuel, SI, voz "ZÚÑIGA, Manuel de", en O'NEILL, Charles E., SI y DOMÍNGUEZ, Joaquín M<sup>a</sup>, SI (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús...*, vol. IV, pp. 4087-4088.

<sup>34</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús de Filipinas en el siglo XIX*, vol. I, Ed. Barcelonesa, Barcelona, 1916, p. 1.

<sup>35</sup> La Provincia Jesuítica de España abrió 16 casas en sólo 5 años: el Colegio Imperial y el noviciado de Madrid, el colegio y el Seminario de Nobles de Valencia, el noviciado de Sevilla y los colegios de Cádiz, Murcia, Loyola, Manresa, Palma de Mallorca, Tortosa, Graus, Oñate, Trigueros, Villagarcía y Badajoz. Todas ellas se establecieron en los edificios de la antigua Compañía y fueron mantenidas con las pensiones que proporcionaba la Junta de restablecimiento. Sobre el funcionamiento de la Junta y la devolución de las casas a la orden, las características de éstas y la distribución en ellas del personal, ver los estudios detallados de: REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, *El restablecimiento de la Compañía de Jesús...*, pp. 261-318; FRÍAS, Lesmes, SI, *Historia de la Compañía de Jesús...*, vol. I, libro II, cap. I y II, pp. 193-264.

residencias, bienes y rentas que se le ocuparon en su expulsión, exceptuando aquellas fincas, tierras y efectos vendidos y todo aquello cedido a establecimientos públicos que no pudiera tomarse sin menoscabo de la utilidad pública.<sup>36</sup> La orden no podía establecerse más que en las antiguas casas que le fueran devueltas y sólo podía disponer de las antiguas rentas que quedaban, con lo que los inicios fueron precarios. No se les pudieron devolver todos los colegios perdidos, porque no había personal suficiente, porque muchos edificios ya tenían otros usos o porque éstos ya se habían vendido, estaban destruidos o bien carecían de rentas, pues muchos de sus bienes ya habían sido desamortizados.

Finalmente, el cuarto decreto (3 de mayo de 1816) restableció de forma general y sin limitaciones la Compañía en todos los territorios, tras recibir el dictamen del Consejo Real.

La Compañía restaurada estuvo inicialmente formada por dos grupos radicalmente distintos. Por un lado, estaban los jesuitas expulsos que solicitaron su readmisión, todos de más de 70 años. De los casi tres mil jesuitas expulsados de España, sólo 127 conformaron la nueva provincia española.<sup>37</sup> Por otro lado, dado que durante esta primera restauración las vocaciones fueron numerosas, la orden dispuso de jóvenes recién ingresados, muy entusiastas pero carentes de formación y experiencia. Hubo discrepancia entre los antiguos jesuitas sobre si se debía admitir a muchos candidatos o si, por el contrario, había que tener en cuenta, como antaño, las rigurosas normas de selección. Triunfó la primera opción, porque a los veteranos les carcomían las prisas por asegurar el crecimiento de la orden antes de que ellos murieran. Entraron, pues, muchos novicios. Hubo cuatro noviciados, los de Madrid y Sevilla y, más adelante, los de Villagarcía y Manresa. Casi la mitad de novicios abandonaron el noviciado y en 1820 sólo quedaban 50 de los antiguos jesuitas, pero en total los religiosos de la orden ascendían ya a la prometedora cifra de 436.<sup>38</sup>

Sin embargo, la restauración en Ultramar sólo fue posible, y de forma limitada, en México en 1816.<sup>39</sup> En el resto de Hispanoamérica fue inviable por las guerras de independencia y por el ínfimo número de jesuitas disponibles, la mayoría de los cuales eran antiguos y, por lo tanto, demasiado mayores para afrontar la actividad misional, y menos en tan agitadas condiciones. Por esta última razón fue también imposible la restitución en Filipinas. No fue por falta de empeño. En repetidas ocasiones la Junta de Restablecimiento, siguiendo los deseos del rey, requirió a la Compañía general efectivos para la

---

<sup>36</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, p. 1.

<sup>37</sup> Uno de los jesuitas expulsos españoles que vivió para ver el restablecimiento de su orden fue el ya mencionado padre Manuel Luengo. En el siguiente artículo se narra su intensa experiencia personal: FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada, "La Restauración de la Compañía de Jesús en primera persona: el P. Manuel Luengo", *Manresa: Revista de Espiritualidad Ignaciana*, vol. 86, n° 338 (2014), pp. 73-82.

<sup>38</sup> EGIDO, Teófanos (coord.), BURRIEZA, Javier; REVUELTA, Manuel, *Los jesuitas en España...*, pp. 292-296; REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, *El restablecimiento de la Compañía de Jesús...*, pp. 166-168 y 210-211.

<sup>39</sup> La restauración efímera y limitada de la orden ignaciana en México fue posible gracias al paréntesis de paz que hubo en su proceso de independencia y que precisamente abarcó de 1816 a 1820. Al respecto ver: FRÍAS, Lesmes, *Historia de la Compañía de Jesús...*, vol. I, libro II, cap. VI, pp. 349-388.

enseñanza en España y para las misiones de Ultramar, sin éxito.<sup>40</sup> El 21 de julio de 1818 la Junta comunicó a Filipinas que se restablecía la orden y que se les devolvieran las temporalidades a los jesuitas.<sup>41</sup> El 25 de agosto siguiente la Junta conminó a la Real Audiencia y Acuerdo de Manila a ejecutar la orden,<sup>42</sup> así que debían informar del estado de las temporalidades.<sup>43</sup> Pero la pronta supresión de 1820, además de impedir la formación de un número suficiente de operarios adecuados para las misiones, frustró las gestiones para la reimplantación de la orden en ultramar, y convirtió esta restauración en efímera y estéril.

El ministerio al que fundamentalmente aludían tanto la bula y los decretos de restauración como la llamada de los pueblos era el de la enseñanza de la juventud. Se creía que el retorno de los jesuitas remediaría los estragos de la revolución y consolidaría una sociedad religiosa y ordenada. El resultado, sin embargo, fue frustrante por tres motivos. En primer lugar, por las mencionadas dificultades económicas derivadas de la administración de los bienes por parte de la Junta de temporalidades y por la oposición de determinados grupos que ocupaban los antiguos edificios jesuitas. En segundo lugar, por la citada escasez de personal disponible para atender las demandas inmediatas, con el añadido de la inexistencia de la franja de edad intermedia, la adecuada por su formación y energías para las empresas más relevantes. Por último, por la pronta segunda supresión de la orden en 1820, que definitivamente no permitió consolidación alguna de esta primera restauración.<sup>44</sup>

#### **4. El Trienio Liberal (1820-1823) y la Década Ominosa (1823-1833): nueva supresión y restauración efímeras de la Compañía de Jesús**

Tras cinco años de restablecimiento, la Compañía de Jesús fue nuevamente suprimida durante el Trienio Liberal (1820-1823) al que dio paso la Revolución de 1820.<sup>45</sup> Tanto esta supresión como la que sucedería en 1835 se enmarcan en la política religiosa del liberalismo español de la primera mitad del siglo XIX, que optó por tolerar el catolicismo oficial pero controlando la Iglesia desde el Estado y reformándola en profundidad a través de la supresión de los conventos (exclaustración) y la toma de sus bienes materiales (desamortización). Así pues, y a diferencia de la época de Carlos III, el gobierno

---

<sup>40</sup> REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, *El restablecimiento de la Compañía de Jesús...*, pp. 324-328.

<sup>41</sup> AHSIC, FIL0073.6 “Varios documentos (tratos con el gobierno para el regreso de los jesuitas a Filipinas y sobre devolución de las temporalidades)”, ff. 06 0069-0070: “Reintegro de los jesuitas por apoderado tanto en sus antiguas pertenencias y patronatos, como en las obras pías de riesgo de mar que administraban, 1827”.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, ff. 06 0024-0025, “Sobre el Restablecimiento de la Compañía, 1818”.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, ff. 06 0070-0071: “Reintegro de los jesuitas por apoderado tanto en sus antiguas pertenencias y patronatos, como en las obras pías de riesgo de mar que administraban, 1827”.

<sup>44</sup> REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, *El restablecimiento de la Compañía de Jesús...*, p. 329.

<sup>45</sup> Sobre las particularidades de esta supresión, ver: REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX. Trienio constitucional*, CSIC, Madrid, 1973, pp. 142-157 y 213-221; Ídem, “La supresión de la Compañía de Jesús en España en 1820”...

no atacó a la Compañía de Jesús en solitario, sino que sus medidas repercutieron del mismo modo al conjunto de todas las órdenes religiosas. Cabe señalar, sin embargo, que sí se emitieron decretos especiales contra los jesuitas con anterioridad a los que se publicaron contra el resto de regulares, distinguiéndolos así del común de religiosos.<sup>46</sup>

El Trienio constitucional quiso extirpar todas las instituciones restablecidas durante el Sexenio absolutista, y sin duda entre ellas destacaba la Compañía de Jesús. Más allá de la reforma de la Iglesia ya comentada, los liberales hallaron numerosas razones para fijarse con mayor atención y hostilidad en la Compañía de Jesús. Los jesuitas habían sido restituidos por el odiado rey absoluto, habían crecido rápidamente en número en poquísimos años y sus virtudes en el ámbito de la enseñanza estaban hartamente demostradas, para disgusto del gobierno, que veía la importancia de ese campo para el adoctrinamiento y el encuadramiento de la sociedad. Olvidando el apoyo que tantos jesuitas habían dado a las Cortes de Cádiz, optaron por dar credibilidad a los mitos antijesuíticos de la época de Carlos III y por abalanzarse sobre la Compañía tanto desde las Cortes como desde la prensa.<sup>47</sup> El gobierno liberal decidió que la restauración de Fernando VII había sido ilegal e inválida, porque el rey había cometido abusos e irregularidades jurídicas en el proceso, y por lo tanto era suficiente con que restablecieran la supresión de Carlos III, cosa que hicieron con un decreto (15 de agosto de 1820). Los liberales fueron, no obstante, más magnánimos que Carlos III, pues no los expulsaron, sino que se dieron por satisfechos con su supresión, ya que muchos eran los ancianos venidos de Italia con la garantía del gobierno y que sólo aspiraban a una muerte digna, y muchos otros estaban aún en el noviciado. El decreto distinguía entre los antiguos jesuitas expatriados, que podían elegir una residencia con el visto bueno del gobierno y recibían una pensión anual; los sacerdotes que habían entrado en la Compañía después de 1815, que debían volver a sus diócesis y obispados, con pensión hasta que recibieran un destino; y los no ordenados todavía, que quedaban secularizados y, como cualquier seglar, no cobraban pensión alguna. Sus bienes fueron embargados para la desamortización.<sup>48</sup>

En 1823 cayó el régimen liberal y volvió Fernando VII, gracias a la intervención de Francia con los Cien Mil Hijos de San Luis y a las insurrecciones realistas. Durante la Década Ominosa (1823-1833) de nuevo empezó el proceso de desarticulación de todo lo establecido por el gobierno anterior. El 11 de junio de 1823, preso todavía el rey en Cádiz, la regencia emitió un decreto mediante el cual se anulaban todas las medidas dictadas por los liberales contra el clero regular. De esta forma, los regulares fueron restablecidos y se les restituyeron sus archivos y sus bienes (12 de agosto de 1823). Así empezó el segundo restablecimiento de la Compañía, que duró doce años. Esta vez la Junta de restablecimiento no administró sus bienes y pudieron disponer de ellos libremente. Recuperaron casi todas las casas que

---

<sup>46</sup> EGIDO, Teófanos (coord.), BURRIEZA, Javier; REVUELTA, Manuel, *Los jesuitas en España...*, p. 296.

<sup>47</sup> *Ibíd.*, p. 296.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, pp. 297-298; REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, *El restablecimiento de la Compañía de Jesús...*, pp. 347-359.

poseían en 1820 (excepto las de Cádiz, Graus, Oñate, Trigueros y Villagarcía de Campos), recibieron dos prestigiosos colegios antiguos (el Seminario de Nobles de Madrid en 1826 y el colegio de Alcalá en 1827) y abrieron la nueva residencia de Utrera en 1828.<sup>49</sup> Prosiguieron su tarea educativa con el privilegio añadido de tener reconocimiento oficial y de seguir su propio método de la *Ratio Studiorum*, sin tener que obrar según el plan estatal de estudios de 1825.<sup>50</sup>

Durante esta segunda restauración los jesuitas obraron con más prudencia y discreción, temerosos de que cualquier suceso político los condenara de nuevo a la supresión. No hubo tantas vocaciones como antes, pero siguieron siendo considerables. En 1834, antes de la tercera supresión, había en España 363 jesuitas (89 sacerdotes, 113 escolares, 109 coadjutores y 52 novicios), menos que en 1820, 436 (97 sacerdotes, 205 escolares y 134 coadjutores). Eran, pues, muy minoritarios dentro de los 30.906 regulares del país, donde abundaban franciscanos (once mil), dominicos, capuchinos y carmelitas (tres mil cada una) y benedictinos, bernardos, agustinos, carmelitas calzados y mercedarios (mil cada una).<sup>51</sup>

En cuanto a Filipinas, durante este período hubo otra tentativa de reimplantación de la Compañía de Jesús. Debemos tener en cuenta que las islas sufrieron una carencia crónica de misioneros de todas las órdenes religiosas desde finales del siglo XVIII hasta los años veinte del siglo XIX. La progresiva secularización de las parroquias filipinas y, sobre todo, las guerras de independencia tanto española como hispanoamericana y la política liberal anticlerical de la metrópoli de principios del siglo XIX, disminuyeron todavía más el ya desde siempre débil flujo de misioneros a las islas. A esto se unió el progresivo crecimiento de la población filipina, inabarcable para el disminuido personal disponible. Esta escasez de regulares en el archipiélago logró subsanarse parcialmente desde el segundo cuarto del siglo XIX gracias a la irrupción de los colegios o seminarios misioneros en la península ibérica. La creación de estas casas de formación para misiones tenía como objetivo eliminar la tradicional (y excesiva) dependencia que siempre había existido del reclutamiento de misioneros entre las provincias que configuraban las órdenes religiosas con ministerios en Filipinas. Primero los agustinos, más tarde los recoletos y los dominicos y, finalmente, los franciscanos, se agregaron a la era de los colegios misioneros. A esto se añadieron las facilidades proporcionadas a los noviciados y las ventajas otorgadas desde el gobierno español a las provincias monásticas de Ultramar. De este modo, el número de regulares disponibles para ser enviados a Filipinas aumentó sustancialmente, dándose un resurgir de las misiones hasta el punto de que a mediados del siglo XIX las cuatro órdenes religiosas mencionadas tenían muchos más operarios en Filipinas que en la península.<sup>52</sup>

---

<sup>49</sup> Acerca de las casas jesuitas durante este período ver: FRÍAS, Lesmes, SI, *Historia de la Compañía de Jesús...*, vol. I (1815-1835), libro III, cap. II, pp. 412-460.

<sup>50</sup> EGIDO, Teófanos (coord.), BURRIEZA, Javier; REVUELTA, Manuel, *Los jesuitas en España...*, pp. 298-299.

<sup>51</sup> *Ibidem*, pp. 296 y 299.

<sup>52</sup> BLANCO ANDRÉS, Roberto, *Entre frailes y clérigos...*, pp. 43 y 54-59.



Los jesuitas se añadirían más adelante a esta era de los colegios de ultramar, pero por el momento, durante su segunda restauración de la Década Ominosa su proceso de reimplantación en Filipinas acabó nuevamente frustrado pese al empeño del gobierno, que siempre procuró aumentar el número de religiosos destinados a las islas. En fecha temprana, el 27 de septiembre de 1824, el rey ordenó que se verificase en las Indias la devolución íntegra de sus posesiones a la Compañía de Jesús y el cese en la administración de las temporalidades, como ya había ordenado en los reinos.<sup>53</sup> En el caso de Filipinas, dado que el retorno de los jesuitas a las islas todavía no era efectivo, se dieron facultades al reciente padre provincial de la Compañía de Jesús de la provincia de España, Pedro Córdón,<sup>54</sup> para que eligiera un apoderado que tomara posesión de los bienes filipinos de la orden. Pronto, el 14 de diciembre de 1824, fue elegido José Nicolás de Azcárraga, comisionado de la Real Compañía de Filipinas en Manila.

Sin embargo, éste no pudo ejecutar satisfactoriamente la real orden. En noviembre de 1825 Azcárraga presentó al gobernador de Filipinas y superintendente subdelegado de la Real Hacienda, Mariano Ricafort (1825-1830), un recurso en representación del padre provincial Córdón solicitando que se le entregase primero, la administración de los bienes, documentos, archivos, etc, que los jesuitas habían poseído en las islas, segundo, el ejercicio del Patronato en las capellanías que antes de la expulsión correspondía a los superiores y prefectos de los colegios y, tercero, la administración de las obras pías fundadas por particulares que antaño dirigían los jesuitas y que en ese momento administraba el Real Acuerdo. Ricafort derivó el asunto a la Real Audiencia, concretamente al Real Acuerdo, un instrumento de asesoría y consulta para los gobernadores en asuntos judiciales y económicos. Ese mismo mes de noviembre hubo resolución. El día 28 el Real Acuerdo dictaminó que no existían en ese momento bienes propios de los jesuitas en las islas, pues haciendas, alhajas de oro, plata y otros bienes profanos fueron vendidos en su momento y lo recaudado fue incorporado al Patrimonio Real. A los vasos sagrados y otros ornamentos de las iglesias se les había dado un destino, igual que a los edificios se les había dado un nuevo uso, con aprobación del rey. Por poner un par de ejemplos, parte del antiguo Colegio Máximo de Manila y su iglesia eran en ese momento el Seminario Conciliar, mientras que el colegio de San Ildefonso de Manila servía de iglesia y casa parroquial. Al Real Acuerdo no le parecía adecuado hacer modificación alguna sin informar primero de estos detalles al rey y que éste decidiera en consecuencia. Por otro lado, resolvieron que el derecho de Patronato debía seguir ejerciéndolo el vicepatrono real, como estipuló la Real Cédula de 12 de febrero de 1772 al quitárselo a los jesuitas. Del mismo modo, la dirección de las obras pías debía seguir en manos del Real Acuerdo, porque de ningún modo podía ser el deseo de los fundadores de capellanías y otros establecimientos piadosos que el

---

<sup>53</sup> Archivo de España de la Compañía de Jesús - Alcalá de Henares (AESI-A), leg. 1.052, n° 23, 6 (9 docs.), “Listas de papeles de Filipinas. Diversos documentos pidiendo misioneros de la Compañía para Filipinas (1824-28-33)”, doc. 2, ff. 3r-4v. Existe una copia en el AHSIC, FIL0073.6: “Varios documentos...”, ff. 06 0034-0035: “Orden de entregar a la Compañía las Temporalidades de Filipinas, 27 septiembre 1824”.

<sup>54</sup> Pedro Córdón (1750-1828) había sido viceprovincial entre 1820 y 1823 y ejerció como provincial hasta 1828. ESCALERA, J., voz “CORDÓN, Pedro”, en O’NEILL, Charles E., SI y DOMÍNGUEZ, Joaquín M<sup>a</sup>, SI (dirs.). *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús...*, vol. I, pp. 954-955.

patronato y la administración recayesen sobre un apoderado particular nombrado tan lejos por un superior de la Compañía de Jesús que residía en Madrid y no en Filipinas. Una vez los jesuitas regresaran el Real Acuerdo no tendría problemas en volver a depositar su confianza en los preladados de la orden que residieran en las islas, en los mismos términos que antes, si el rey así lo determinaba.<sup>55</sup>

En enero de 1826 el gobernador Ricafort informó a la Hacienda de Indias de lo acordado, añadiendo que José de Azcárraga no estaba capacitado para administrar las obras pías.<sup>56</sup> El mismo apoderado, en su informe de febrero para el provincial Pedro Cordón, en Madrid, le daba la razón al gobernador, admitiendo que sus conocimientos y estudios eran ajenos al asunto que se le había encargado.<sup>57</sup> Aún así, el contador general interino de Indias, en su informe de octubre de ese año, tras repasarlo todo, creía que Azcárraga debía tomar posesión de lo estipulado, incluso de las obras pías, debiendo asesorarle si fuera necesario el gobernador y el Real Acuerdo.<sup>58</sup>

El asunto quedó a la espera del dictamen del rey, que se pronunció el 20 de junio de 1827 a favor de la resolución del Real Acuerdo. El soberano argumentó que no se le podía entregar un colegio al apoderado Azcárraga si no sabía elegir a profesores adecuados ni podía hacerse cargo de la enseñanza sin que los jesuitas hubieran vuelto, así que era mejor dejarlos como estaban hasta que el instituto ignaciano volviera. El 31 de octubre el fiscal informó de que respecto a Hacienda se había cumplido la orden del rey, puesto que en el expediente que mandó hacer la Junta Suprema de Restablecimiento (1820), que quedó cancelado por la supresión de ese año, se afirmaba que no quedaban bienes de los jesuitas en Filipinas, por lo que nada podía dársele a Azcárraga. Las obras pías nunca estuvieron bajo la Real Hacienda aunque se incluyeron en el genérico de temporalidades y su administración había sido cedida a los jesuitas personalmente, por lo que debía seguir en manos del Real Acuerdo.<sup>59</sup> El fiscal lo ratificaba todo ese 31 de octubre y determinaba que se había cumplido la orden real de devolución de temporalidades en la medida que era posible.<sup>60</sup>

A parte del asunto de la devolución de las temporalidades se dieron numerosas gestiones para lograr la reimplantación de la orden ignaciana en Filipinas. El rey, de acuerdo con el Consejo de Indias, contactó con el padre provincial Pedro Cordón en dos ocasiones, el 28 de julio de 1824 y el 22 de mayo de 1827, para solicitar que los jesuitas prestaran servicio en el archipiélago. Pero el provincial se vio obligado a responder negativamente, pese a que incluso la Real Compañía de Filipinas se había ofrecido ya en 1824 a costear los gastos del viaje hasta el lugar de embarque de los misioneros jesuitas que fueran destinados

---

<sup>55</sup> AHSIC, FIL0073.6: "Varios documentos...", ff. 06 0046-0053: "El apoderado pide saber la resolución tomada en el Real Acuerdo sobre Temporalidades".

<sup>56</sup> *Ibidem*, ff. 06 0039-0041: "Dificultades para la entrega de temporalidades".

<sup>57</sup> *Ibidem*, ff. 06 0042-0045: "Gestiones del Apoderado para que se entreguen a la Compañía las Temporalidades".

<sup>58</sup> *Ibidem*, ff. 06 0056-0062: "Dificultades para la entrega de las Temporalidades de Filipinas a la Compañía".

<sup>59</sup> *Ibidem*, ff. 06 0066-0096: "Reintegro de los jesuitas por apoderado tanto en sus antiguas pertenencias y patronatos, como en las obras pías de riesgo de mar que administraban, 1827". Se trata de un resumen completo del asunto que incluye notas a los lados y un repaso del estado de las temporalidades en los años anteriores.

<sup>60</sup> *Ibidem*, ff. 06 0097-0101: "Cumplimiento de la Real Orden de entregar los bienes a la Compañía, 1827".

a las islas.<sup>61</sup> El problema era que, tras medio siglo de supresión y una primera y breve restauración efímera, la mayoría de jesuitas eran todavía demasiado jóvenes o estaban en formación, con lo que la Compañía seguía sin disponer de personal suficiente como para concurrir a misiones, por muy propio de su instituto que fuera esa asistencia.

Poco después de la segunda solicitud del rey al provincial, en un informe del 8 de noviembre de 1828 el gobernador de Filipinas, Mariano Ricafort, escribía al Consejo de la provincia que las órdenes religiosas nunca habían sido más necesarias en las islas, puesto que en ese momento existía “el germen de la rebelión” y sin embargo sus operarios eran menos numerosos que antaño, hasta el punto de que los religiosos que iban llegando no llegaban a cubrir ni siquiera las bajas naturales. Las vacantes eran entonces obligatoriamente entregadas a los clérigos seculares nativos o sangleyes que, en su opinión, no eran tan eficaces. Por ello, había dado licencia a todos los militares que lo habían solicitado para tomar el hábito. Aun con todo, se quejaba de que los religiosos disponibles seguían siendo insuficientes y solicitaba cuanto antes el envío de más operarios, y a ser posible de cierta edad, para que estuvieran ya formados y disponibles para tomar rápidamente los curatos de manos de los seculares.<sup>62</sup>

Un mes después, el 14 de diciembre de 1828 el rey solicitó al padre provincial de la orden, Mariano Puyal,<sup>63</sup> si era posible que se mandasen 10 o 12 jesuitas a las islas Marianas, a lo que éste respondió seis días después que, pese a su deseo, no era posible porque necesitaba a los religiosos disponibles para los diferentes establecimientos de enseñanza activos, pero que intentaría satisfacer su demanda lo antes posible.<sup>64</sup>

Cuatro años después, en octubre de 1832, el obispo de Cebú, fray Santos Gómez Marañón, sacó a relucir de nuevo el tema al escribirle al rey sobre su última visita diocesana. Afirmaba que había demasiados ministerios por atender, clérigos nativos negligentes y pocos clérigos regulares, por lo que pedía el envío de más operarios y a ser posible jesuitas.<sup>65</sup> A raíz de esta solicitud y de la consiguiente propuesta del Consejo de Indias el 15 de octubre de 1832, por Real Orden de 25 de febrero de 1833 el Consejo de Indias invitó al nuevo padre provincial, Antonio Morey,<sup>66</sup> a que mandase una Misión jesuita

---

<sup>61</sup> AESI-A, leg. 1.052, nº 23, 6 (9 docs.), “Listas de papeles de Filipinas...”, doc. 1, ff. 1r-2v. Existe una copia en el AHSIC, FIL0073.6: “Varios documentos...”, ff. 06 0027-0028: “Sobre ofrecer pasaje gratuito a los misioneros, 1824”.

<sup>62</sup> AHN, leg. 2.140, nº 8, doc. 6 (9 docs.), “Informe del capitán general de Filipinas sobre las bajas de religiosos en las islas”.

<sup>63</sup> Mariano Puyal (1792-1855) fue provincial de la Compañía de Jesús entre 1828-1831 y 1844-1850. EGUILLOR, J. R., voz “PUYAL, Mariano”, en O’NEILL, Charles E., SI y DOMÍNGUEZ, Joaquín M<sup>a</sup>, SI (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús...*, vol. IV, pp. 3262-3263.

<sup>64</sup> AESI-A, leg. 1.052, nº 23, 6 (9 docs.), “Listas de papeles de Filipinas...”, doc. 4, f. 9r y doc. 5, ff. 11r-12v. Existe una copia en el AHSIC, FIL0073.6: “Varios documentos...”, ff. 06 0102-0104: “Petición de Misioneros de la Compañía para las Islas Marianas, y respuesta negativa por parte del Provincial, 1828”.

<sup>65</sup> AHSIC, FIL0073.6: “Varios documentos...”, ff. 06 0105-0113: “Representaciones dirigidas por Prelados de Filipinas a Su Majestad el Rey de España, pidiendo el envío de religiosos a aquellas tierras, sobre todo Padres de la Compañía, 1832-1833”. Es una copia.

<sup>66</sup> Antonio Morey (1794-1856) fue dos veces provincial de la provincia de España (1831-1844 y 1850-1852). Durante los 6 años intermedios lo fue el citado Mariano Puyal. REVUELTA, Manuel, voz “MOREY, Antonio”, en O’NEILL, Charles E., SI y DOMÍNGUEZ, Joaquín M<sup>a</sup>, SI (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús...*, vol. III, p. 2745.

a Filipinas, si disponía ya de misioneros aptos.<sup>67</sup> Morey respondió el siguiente 2 de marzo al Consejo de Indias que la Compañía siempre estaba deseosa de ayudar, y que en esta ocasión estaba dispuesto a mandar operarios para restablecer al menos una de las antiguas casas.<sup>68</sup> El 4 de marzo de 1833 la Hacienda de Indias avisó al provincial de la pronta partida de un barco de la Real Compañía de Filipinas, de Cádiz a Cavite, por si había jesuitas disponibles para embarcar.<sup>69</sup> El 9 de marzo de 1833 Antonio Morey reiteró que, pese a la escasez de miembros formados, estaría dispuesto a mandar algunos jesuitas, por pocos que fueran, pero que primero creía conveniente que el Consejo de Indias despachase la consulta relativa a este asunto que a finales de 1826 le fue remitida por el Ministerio de Hacienda de parte del rey.<sup>70</sup> De nuevo, el proyecto no pudo resolverse antes de la siguiente supresión, acaecida en 1835, cuando ya estaba incluso elegido el primer superior de la Compañía de Jesús restaurada en Filipinas, el padre Mariano Verdugo.<sup>71</sup>

## 5. La supresión de 1835: el último obstáculo para las misiones de Ultramar

Con la muerte de Fernando VII en 1833 empezó la Primera Guerra Carlista, un conflicto entre facciones políticas absolutistas cuya excusa fue el problema sucesorio. Durante la minoría de edad de la futura Isabel II ejerció como regente la viuda María Cristina, con el apoyo de los liberales. Fue este nuevo régimen liberal el que suprimió la Compañía de Jesús por tercera vez.

Los liberales entraron en el gobierno en 1834, pero al ser éstos los moderados emprendieron una reforma eclesiástica superficial, exclaustrando sólo parcialmente al clero regular. Los liberales progresistas criticaron esta política moderada porque ellos deseaban tanto una exclaustración como una desamortización totales. Los sectores progresistas desencadenaron varios motines en las calles para manifestar con mayor rotundidad su disconformidad y para incluir así la voluntad popular en sus críticas y dotarlas de mayor relevancia. Uno de los primeros motines fue la matanza de frailes acaecida en Madrid en julio de 1834, en la que perecieron 80 religiosos, quince de ellos jesuitas del Colegio Imperial. La historiografía no se pone de acuerdo en si la masacre fue premeditada y dirigida por los

---

<sup>67</sup> AESI-A, leg. 1.052, nº 23, 6 (9 docs.), “Listas de papeles de Filipinas...”, doc. 6, 15r-17r. Existe una copia en el AHSIC, FIL0073.6: “Varios documentos...”, ff. 06 0121-0122: “Se piden Misioneros de la Compañía para las Islas Filipinas. Respuesta afirmativa del Provincial (P. Antonio Morey). Oferta de pasaje a los Misioneros, 1833”.

<sup>68</sup> *Ibidem*, doc. 7, 19r-21r. Existe una copia en el AHSIC, FIL0073.6: “Varios documentos...”, ff. 06 0123-0125: “Se piden Misioneros de la Compañía para las Islas Filipinas...”.

<sup>69</sup> *Ibidem*, doc. 8, 23r-24v. Existe una copia en el AHSIC, FIL0073.6: “Varios documentos...”, ff. 06 0126-0127: “Se piden Misioneros de la Compañía para las Islas Filipinas...”.

<sup>70</sup> *Ibidem*, doc. 9, 25r-26v. Existe una copia en el AHSIC, FIL0073.6: “Varios documentos...”, ff. 06 0128-0129: “Se piden Misioneros de la Compañía para las Islas Filipinas...”.

<sup>71</sup> Una síntesis muy breve sobre todo este proceso frustrado de restauración de la Compañía de Jesús en Filipinas desde 1814 hasta la supresión de 1833 se puede consultar en: PASTELLS, Pablo, *SI, Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, pp. 1-6.

grupos políticos radicales, que odiaban a los frailes, o si se trató de una explosión popular incontrolable, fruto de un cúmulo de circunstancias exaltantes, que buscaba un culpable sobre el que volcar todo su miedo y su rabia, entre las cuales se cuenta el terror producido por el recrudecimiento de la Guerra Carlista en primavera, la epidemia de cólera que asoló la capital, la hostigación de los mencionados grupos progresistas y la campaña anticlerical que llevaron a cabo los diarios de Madrid para que se vinculara a los religiosos con el carlismo. El desencadenante, sin embargo, fue claramente el falso rumor de que los frailes habían envenenado el agua. El caso es que los ataques se repitieron un año después en Reus, Zaragoza y Barcelona. Quedó demostrada la impunidad con que se podía atacar a las órdenes religiosas. Muchos de los mismos religiosos, asustados, preferían una supresión oficial que vivir con aquella angustia. A partir de este contexto fue fácil para el gobierno dictar medidas legales contra el clero regular: primero la supresión parcial de los conventos (decretos del 21 de julio y del 11 de octubre de 1835) y después la exclaustación general (decreto del 8 marzo de 1836 y ley del 29 julio de 1837), que sin embargo respetó los tres colegios de misioneros de Ultramar.<sup>72</sup>

La supresión de la Compañía, como en las ocasiones anteriores, se distinguió del resto de medidas y se decretó antes, el 4 de julio de 1835. El decreto era muy similar al de 1820. La orden quedaba suprimida en todos los territorios de la monarquía hispánica y se prohibía que volvieran a formar una comunidad. Aquellos ya ordenados pasaban a depender de sus obispos y se les prohibía obedecer a sus superiores extranjeros. Los no ordenados quedaban como seglares. Los sacerdotes recibían pensión diaria, los legos también, pero los novicios y extranjeros no. Las temporalidades de la orden fueron ocupadas. Lo único que permaneció en manos de la Compañía fue la casa de Loyola, con 10 miembros, puesto que los carlistas dominaban el norte de la península y protegieron varios conventos, además de a los jesuitas, a los que admiraban. Así, hasta el final de la guerra carlista en 1840, el colegio de Loyola siguió abierto y cobrando importancia. Se convirtió, como había ocurrido en la Rusia Blanca, en refugio de jesuitas fugitivos, en centro de segunda enseñanza desde 1837, y abrió un noviciado. Con el avance de los liberales y la toma de posesión de la casa por parte del gobierno en 1840, quedó finalmente suprimida la Compañía de Jesús en España.

Los 300 jesuitas de la provincia de España prosiguieron en sus vidas con tres formas distintas de existencia: dispersión, exilio o misión. Los dispersos por España se dedicaron a ministerios sacerdotales, dando clases particulares o bien, en el caso de los coadjutores, realizando trabajos manuales. Los exiliados, la mayoría novicios y estudiantes, se repartieron por Europa. El antes provincial de la orden en España, Antonio Morey, actuó como viceprovincial de los jesuitas dispersos por Francia, que eran la mayoría, siendo crucial su papel en la conservación de la unidad de la provincia. Con sus numerosas cartas mantuvo el espíritu de los jesuitas dispersos por la península a la vez que

---

<sup>72</sup> Un clásico al respecto es: REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, *La Exclaustación (1833-1840)*, 2ª ed, CEU Ed., Madrid, 2010.

instalaba novicios en Nivelles (Bélgica, 1838) y en Aire-sur-l'Adour (Francia, 1842), cerca de la frontera con España, hecho fundamental para la continuidad de las vocaciones.<sup>73</sup> Estas dos casas se utilizaron para aquello que fue necesario en cada momento: residencia, noviciado, casa de estudios... Allí se formaron religiosos que más tarde irían a laborar a España o a misiones. Fueron la leña que impidió que se apagara el fuego durante los diecisiete años que duró esta tercera supresión. El último grupo de expulsos fueron los misioneros que restituyeron la Compañía en Hispanoamérica. Se les aceptó oficialmente primero en Argentina (1836) y luego en Colombia (1844), a donde llegaron desde Francia. Por conveniencias políticas acabaron siendo expulsados del primero en 1848 y del segundo en 1850, pero los expulsos se refugiaron en países vecinos (Uruguay, Brasil y Chile; Guatemala y Ecuador) y empezaron allí su restauración.<sup>74</sup>

## 6. Isabel II y la restauración definitiva en Filipinas (1852)

La tercera restauración de la Compañía empezó en 1852 por obra de Isabel II y fue interrumpida por la caída de la reina en 1868, aunque esta cuarta supresión en España no afectaría a los jesuitas destinados a Ultramar. El reinado isabelino fue el período en el que se configuró el Estado liberal en España. Gracias al Concordato de 1851 entre el gobierno español y la Santa Sede, obra de los liberales moderados, se logró que la Iglesia aceptara las reformas llevadas a cabo por la revolución liberal. Dicho Concordato reconocía la existencia de los tres colegios de misioneros de España: Valladolid (agustinos), Ocaña (dominicos) y Monteagudo (agustinos recoletos), y permitía que se establecieran tanto otros colegios para Ultramar como casas de religiosos para dar soporte a los obispos en ministerios especializados. Con esto no se anulaban las leyes de excomunión, pero los liberales eran conscientes de la importancia de los misioneros para la colonización. La Compañía de Jesús recibió el colegio de Loyola como casa de misioneros de Ultramar, y así pudo establecerse legalmente en España. A diferencia de otras órdenes, los jesuitas disponían de un número considerable de operarios jóvenes formados en el extranjero.

La restauración isabelina se hizo mediante tres reales cédulas: la de 19 octubre de 1852 (que destinaba la casa de Loyola a colegio de Ultramar para las misiones de Filipinas); la de 26 de noviembre (que hacía entrega a la Compañía de un colegio en Cuba, Belén, en la Habana, para la segunda enseñanza y determinaba que se estableciera en alguno de los conventos suprimidos de Manila un colegio de educación secundaria superior dirigido por jesuitas para paliar la falta de centros disponibles para los

---

<sup>73</sup> REVUELTA, Manuel, voz "MOREY, Antonio", en O'NEILL, Charles E., SI y DOMÍNGUEZ, Joaquín M<sup>a</sup>, SI (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús...*, vol. III, p. 2745.

<sup>74</sup> EGIDO, Teófanos (coord.), BURRIEZA, Javier; REVUELTA, Manuel, *Los jesuitas en España...*, pp. 300-305.

filipinos para educar a sus hijos);<sup>75</sup> y la de 17 junio de 1853 (que creaba la misión de las islas del Golfo de Guinea y la cedía a los jesuitas). A continuación partieron las expediciones jesuitas a Cuba (1853), Puerto Rico y Fernando Poo (1858) y Filipinas (1859).<sup>76</sup>

La Real Cédula de 19 de octubre expresaba el deseo de reducir y cristianizar de una vez por todas a todos los filipinos de las islas, cosa que el escaso número de religiosos de cuatro órdenes religiosas no podía abarcar, y muy especialmente hacía énfasis en la necesidad de establecer nuevas misiones en las islas de Mindanao y Joló.<sup>77</sup> Este territorio, el más alejado de Manila, el más plural étnica, cultural y lingüísticamente y el más convulso, no sólo estaba menos pacificado, evangelizado e hispanizado que el resto del archipiélago,<sup>78</sup> sino también menos avanzado en cuanto a infraestructuras básicas y vías de comunicación.<sup>79</sup> Tras la relativa pacificación que se había logrado en dichas islas a mediados de siglo, era vital la creación de nuevas misiones vivas para potenciar el control de su población. La Reina elogiaba la eficacia demostrada por la Compañía antaño en América. Por ello restituía la orden en Filipinas, convertía la casa de Loyola en colegio de misiones y aclaraba que no se le restituía a la Compañía ni las parroquias y doctrinas ni las temporalidades que poseía antaño en las islas, sino que ella misma proveería a la orden en lo que necesitara y le adjudicaría los lugares donde debería ejercer sus ministerios.<sup>80</sup> Isabel II, sin embargo, no hacía mención alguna a qué curatos o territorios serían adjudicados a la orden ignaciana.

Dentro de la etapa de restauración isabelina, el Bienio Progresista (1854-1856) implicó problemas para la Compañía, como la disolución de algunas pequeñas residencias (Burgos, Valladolid, La Selva, Mallorca y Barcelona), o el breve traslado del noviciado de Loyola a Palma de Mallorca en 1854 (que

---

<sup>75</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, p. 7.

<sup>76</sup> EGIDO, Teófanos (coord.), BURRIEZA, Javier; REVUELTA, Manuel, *Los jesuitas en España...*, p. 306.

<sup>77</sup> El AHSIC conserva una copia de esta Real Orden: FIL0063 “Disposiciones gubernativas sobre la Compañía de Jesús”, f. 4.

<sup>78</sup> Sobre la historia de esta isla, ver: AHSIC, FILHIS 0009 “Descubrimiento e Historia incompleta de Mindanao” (abarca hasta el siglo XVIII); COMBÉS, Francisco, S.I., *Historia de Mindanao y Joló...* (incluye los siglos XVI y XVII); FRANCIA Y PONCE DE LEÓN, Benito y GONZÁLEZ PARRADO, Julián, *Las islas Filipinas. Mindanao. Con varios documentos inéditos y un mapa*, 2 vols., Subinspección de Infantería, La Habana, 1898 (llega hasta finales del siglo XIX); RETANA, Wenceslao E., *Bibliografía de Mindanao (Epítome)*, Minuesa de los Ríos, Madrid, 1894.

Sobre su estado durante la segunda mitad del siglo XIX, ver: AGUILAR, José Nieto, *Mindanao: su Historia y geografía*, Cuerpo administrativo del ejército, Madrid, 1894; GONZÁLEZ PARRADO, Julián, *Memoria acerca de Mindanao*, Ramírez y Comp., Manila, 1893; RICART, Juan, SI, “Informe sobre la reducción de Mindanao (1883)”, en *Cartas de los PP. de la Compañía de Jesús en la Misión de Filipinas*, vol. 10 (1892-1894), Establecimiento tipográfico de J. Marty, Manila, 1895, pp. 587-610; PASTELLS, Pablo, SI, “Informe sobre la isla de Mindanao presentado al Excmo. Sr. Gobernador General de las Islas Filipinas D. Valeriano Wyler por el Superior de la Misión de la Compañía de Jesús P. Pablo Pastells (1888)”, en Ídem, *Misión de la Compañía de Jesús de Filipinas en el siglo XIX*, vol. III, Ed. Barcelonesa, Barcelona, 1917, pp. 478-491; PASTELLS, Pablo, SI, “Memoria (1892)”, en *Cartas de los PP. de la Compañía de Jesús de la Misión de Filipinas*, vol. 9 (1889-1891), Impr. y Lit. M. Pérez hijo, Manila, 1891, pp. 599-667.

<sup>79</sup> SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Ángel, “Estructura de los pueblos de indios en Filipinas durante la etapa española”, en GARCÍA RODAO, Florentino (ed.), *España y el Pacífico*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1989, pp. 82-116; PIQUERAS VILLALDEA, M<sup>a</sup> Isabel, *Las comunicaciones en Filipinas durante el siglo XIX: caminos, carreteras y puentes*, Archiviana, Madrid, 2002.

<sup>80</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, p. 6.

fue restablecido en Loyola dos años después),<sup>81</sup> pero el gobierno no llegó a suprimir la orden. Después todo fue viento en popa. El número de miembros creció enormemente, sobre todo en novicios. Tuvieron que abrirse nuevos centros de estudios en San Marcos de León y Tortosa, y más noviciados en Puerto de Santa María y Balaguer. En 1863 la provincia de España tenía ya 868 miembros. De 1857 a 1868 aumentó de 466 a 1.300 jesuitas (364 sacerdotes, 525 escolares y 311 coadjutores).<sup>82</sup>

Además de las misiones, los jesuitas reiniciaron su tarea educativa en España. Les fue encomendada la dirección de los seminarios mayores de las diócesis de Salamanca, Barcelona, Tarragona y Canarias, y también el seminario menor de Burgos. El centro salmantino era especialmente valioso porque suponía su irrupción en la docencia de los altos estudios eclesiásticos. Asimismo, en 1854 el obispo de Palencia les cedió el seminario-colegio de Carrión de los Condes, decano de los colegios de segunda enseñanza, en el que estudiaban como internos alumnos de todo el país. Más adelante se les encomendaron más colegios de bachillerato, en Manresa (1864), Puerto de Santa María (1867), Valls, Graus y Orihuela (1868). Los colegios de segunda enseñanza se consideraban cruciales para el catolicismo en aquella época de reorganización de la educación estatal.<sup>83</sup>

## 6.1. Los preparativos del retorno a las islas

Se pretendía que la Compañía de Jesús, para cumplir el mencionado decreto de 19 de octubre de 1852, desembarcara a sus misioneros directamente en Mindanao, sin establecerse primero en Manila. A raíz de este plan, el 20 de agosto de 1857 el padre asistente Manuel Gil<sup>84</sup> escribió desde Roma al padre procurador general en Madrid, Antonio Zarandona, señalándole que esto no era factible. Gil alegó, en primer lugar, que tener una casa en la capital facilitaba la organización y la logística del envío de misioneros al sur del archipiélago. Además, la cercanía del capitán general permitiría, por un lado, disponer de apoyo militar en las excursiones apostólicas, y por otro, poder consultarle cualquier asunto, dada la importancia de su cargo. En segundo lugar, esa casa en Manila debía ser el refugio de aquellos misioneros que, exhaustos o enfermos, necesitaran reposo. Por último, la Compañía contemplaba, además de la tarea misional, la tarea educativa, ya fuera para formar sacerdotes o para estimular el espíritu religioso y español de la población.<sup>85</sup>

---

<sup>81</sup> *Ibíd.*, p. 7.

<sup>82</sup> EGIDO, Teófanos (coord.), BURRIEZA, Javier; REVUELTA, Manuel, *Los jesuitas en España...*, p. 306.

<sup>83</sup> *Ibíd.*, pp. 306-307.

<sup>84</sup> A Manuel Gil Sáenz (1794-1880) se le ha bautizado como el “eterno superior”. Fue rector del Seminario de nobles de Madrid (1827-1835), del colegio de Loyola en territorio carlista (1837-1840), superior e instructor de tercera probación en el exilio belga de Nivelles (1840-1841), en el francés de Aire (1842) y de nuevo de Nivelles (1843-46). En 1846 fue visitador y superior de la recién fundada misión de Colombia hasta el destierro de 1850. La Congregación General XXII lo nombró asistente de España en 1853. REVUELTA, Manuel, *SI*, voz “GIL SÁENZ, Manuel”, en O’NEILL, Charles E., *SI* y DOMÍNGUEZ, Joaquín M<sup>a</sup>, *SI* (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús...*, vol. II, pp. 1729-1730.

<sup>85</sup> PASTELLS, Pablo, *SI*, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, pp. 7-8.



El padre Zarandona, a su vez, mandó al Ministerio de Ultramar el 11 de enero de 1858 una nota donde explicaba que la Compañía de Jesús aceptaba el encargo de la reina de administrar la Misión de Mindanao y que quedaba a la espera de sus órdenes para iniciar la empresa. Que de entrada podrían mandarse entre seis y ocho misioneros, número que iría aumentando conforme fuera siendo posible. Pero puntualizaba dos cosas: la primera que era necesario tener casa en Manila para que la orden pudiera establecerse correctamente y hacer progresar la Misión en el sur; la segunda que no disponían de recursos dado que la circular de la reina no devolvía a la orden las temporalidades que poseyera en aquellas islas, sino que la reina se comprometía a cubrir sus necesidades. Derivado de esto último, él proponía que el gobierno sufragase los gastos del viaje de los jesuitas y de los enseres que llevaran para la misión, y que por otro lado se fijase una pensión para subsistencia de los misioneros hasta que fueran capaces de mantenerse por sus propios medios y también se les proveyera de los fondos indispensables para establecer la misión, para lo que tendría que estar autorizado el capitán general.<sup>86</sup> En respuesta, Isabel II emitió una Real Orden de 10 de marzo de 1858 en la que estipulaba: que diez jesuitas serían destinados a la evangelización de los nativos paganos de Mindanao (en adelante iría aumentado su número en función de las necesidades de la misión y de la capacidad del colegio de Loyola), para lo que tendrían toda la libertad que permitía el marco legal civil y eclesiástico dada la dificultad del encargo; que el capitán general de Filipinas proporcionaría una casa en Manila que sirviese de centro directivo de las misiones de la orden y de alojamiento de los recién llegados de la península; que el Estado sufragaría todos los gastos de viaje, transporte de pertenencias, instalación y mantenimiento de los jesuitas en las islas, así como todo aquello que impulsara la empresa evangélica que se les encargaba; para ello se abriría un crédito de 25.000 pesos provisionales en el presupuesto para Filipinas; el capitán general sería el encargado de administrar esta cantidad según lo necesitaran los jesuitas y el padre superior de éstos en el archipiélago daría cuenta cada semestre de su inversión; el mismo padre superior debería informar cada dos meses al gobierno de España del estado y adelantos de las misiones a través del gobernador general.<sup>87</sup>

En cumplimiento de esta Real Orden de 1858, el padre provincial Domingo Olascoaga eligió diez religiosos para formar la primera misión a Filipinas de la Compañía de Jesús restaurada. El padre procurador los presentó y fueron aprobados por la Real Orden de 28 de marzo de 1858.<sup>88</sup> El 29 de octubre de 1858 el Ministerio de Ultramar comunicó al gobernador de Filipinas que daba el permiso de

---

<sup>86</sup> AHSIC, CF 11/5/19, padre procurador de la Misión Filipina Antonio Zarandona a la Dirección de Ultramar (es una nota), Madrid 11 de enero de 1858.

<sup>87</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, pp. 8-9. Esta Real Orden del 10 de marzo de 1858 se conserva en el AHSIC, FIL0072.1 “Restablecimiento de la Compañía de Jesús en Filipinas. Varios documentos”, ff. 01 001-005: “Disposiciones de la Reina, tras la Real Orden de restablecimiento de la Compañía de Jesús en las Filipinas, de 1852, relativa a la primera expedición de 10 jesuitas (1858)”.

<sup>88</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, p. 9.

embarque para ese primer grupo de jesuitas en la fragata “Guadalupe”,<sup>89</sup> aunque finalmente viajaron en otro navío. Para sufragar los preparativos del primer viaje, la reina anticipó a la Compañía de Jesús, mediante la Real Orden del 29 de octubre de 1858, una cantidad de cincuenta mil reales del tesoro público, mediante letra de cambio, como reintegro del crédito concedido a la orden que debían proporcionar las cajas de Filipinas.<sup>90</sup> Todo estaba ya, pues, dispuesto.

La primera expedición a Filipinas de la Compañía de Jesús restaurada estuvo compuesta por seis padres y cuatro hermanos jesuitas (Figura 4). Sólo tres de ellos tenían su origen en Aragón. Los otros siete habían nacido en el resto de España. Esta proporción se invertiría pronto a raíz de la división de la Provincia Jesuítica de España, que dio como resultado la escisión de Aragón, Cataluña, Baleares y Valencia como Provincia Jesuítica de Aragón, perteneciendo el resto del territorio a la Provincia Jesuítica de Castilla. A su vez, en 1880 la Provincia de Castilla se dividiría en las de Castilla y Toledo.

**Figura 4. Integrantes de la primera expedición a Manila**

Jesuitas	Nacimiento y origen	Ingreso en la Compañía	Fallecimiento
P. José Fernández Cuevas	24 abril 1816 Oviedo	2 octubre 1833	30 abril 1864 Manila (Ateneo)
P. Juan Bautista Vidal Gomà	31 octubre 1818 Montpalau (Barcelona)	14 agosto 1841	30 noviembre 1877 Manila (Ateneo)
P. José Ignacio Guerrico Urquiola	30 julio 1806 Ceráin (Guipúzcoa)	6 agosto 1827	28 diciembre 1883 Manila (Ateneo)
P. Ignacio Serra Cabaner	31 julio 1814 Moià (Barcelona)	10 mayo 1845	21 agosto 1890 Huesca
P. Pascual Barrado	17 mayo 1829 Tejares (Salamanca)	13 noviembre 1856	1 abril 1906 Cádiz
P. Ramón Barúa	13 agosto 1833 Bilbao	6 diciembre 1856	1 febrero 1895 La Guardia (Galicia)
H. Pedro Celeste Inunciaga	19 mayo 1820 Durango (Vizcaya)	23 febrero 1847	17 abril 1874 Poyanne (Francia)
H. Joaquín Coma Casajoana	26 enero 1827 Manresa (Barcelona)	1 febrero 1851	3 marzo 1893 Zamboanga (Mindanao)
H. Venancio Belzunce Garde	1 abril 1831 Puente la Reina (Navarra)	23 marzo 1856	4 julio 1872 Manila (Ateneo)
H. José Ignacio Larrañaga	20 julio 1833 Azcoitia (Guipúzcoa)	21 junio 1856	1 agosto 1899 Orduña

Fuente: Elaboración propia a partir de Anexo.

<sup>89</sup> AHSIC, FIL0072.1: “Restablecimiento de la Compañía de Jesús en Filipinas...”, ff. 01 008-010: “Ministerio de Ultramar. Permiso de embarque para la primera expedición de jesuitas, después de la Real Orden de restablecimiento (1858)”.

<sup>90</sup> AHSIC, FIL0072.4: “Varios documentos”, ff. 04 001-003: “Ministerio de Ultramar. Sobre subvenciones a la Compañía para la Misión de Mindanao”.

La resolución de fragmentar la Provincia de España de este modo no fue arbitraria, sino que múltiples motivos la avalaban. En 1863 la Provincia Jesuítica de España gozaba de una comunidad jesuita de 870 individuos, 22 casas de diversa índole en la península e islas adyacentes, 3 colegios en las Antillas y las 5 misiones de Fernando Poo, Filipinas, Chile, Paraguay y Colombia. Tal estado de cosas evidenció la necesidad de dividir la provincia para facilitar y mejorar la administración de semejante volumen de sujetos, extensión territorial y número de ministerios, especialmente en misiones. Esta decisión ya se había valorado en 1857 desde Roma. La escisión supondría además numerosas ventajas. Primero, aumentaría el número de individuos por territorio más que si continuaba siendo una única provincia. Segundo, la provincia de Aragón, con el puerto de Barcelona, sería ideal para el envío de operarios a las misiones orientales, puesto que ya era conocido el proyecto de construcción del canal de Suez. Tercero, se evitaría la confusión entre Asistencia de España y Provincia de España. Cuarto, el antiguo Reino de Aragón no tenía más casas que las residencias de Balaguer, Barcelona, Manresa, Palma, Valencia, Zaragoza y Santa Coloma de Farners, donde existía un incipiente noviciado que no disponía de suficiente espacio para prosperar. Era necesario un colegio y casa de estudios y probación. La constitución de una nueva provincia impulsaría la subsanación de estas carencias, por mera necesidad. Por último, Cataluña, desde donde se habían oído quejas, se sentiría más atendida.

Por todo esto en 1858 volvió a valorarse el asunto por indicación de Roma. Las gestiones, sin embargo, no prosperaron. Mientras tanto se abrió un noviciado en La Selva, básico para que la división fuera posible. La Congregación provincial celebrada en Loyola en 1862 abordó el tema de nuevo y se decidió finalmente proceder a la división, que tuvo lugar en 1863 por un decreto del 31 de julio del padre general Pedro Becks, promulgado en Loyola el 7 de agosto de ese mismo año por el padre provincial José Manuel Jáuregui.

Cada provincia debía tener un provincial, para mejor atención del personal y de las empresas y mayor unión de la agrupación. El padre Fermín Costa fue el primer provincial de Aragón. Esta Provincia incluiría Aragón, Cataluña, Valencia y Baleares. Tendría la casa de ejercicios y de tercera Probación de la Santa Cueva en Manresa, y el colegio en esta misma ciudad, la casa de ejercicios y filosofado de Balaguer, el noviciado de La Selva, la residencia con estudios de Humanidades de Santa Coloma, la de Barcelona con el seminario episcopal y las de Zaragoza, Palma y Valencia. Como territorios de Ultramar se le cedieron las Filipinas y también Chile, Argentina y Uruguay (la llamada “misión chileno-paraguaya”, cuyo nombre puede inducir a error). Los sujetos debían pertenecer a la provincia en la que hubieran nacido. Los recursos económicos debían ser los propios de cada provincia; de la parte común se asignaría una tercera parte a Aragón y dos a Castilla. En 1864 se logró la cesión del antiguo convento de franciscanos de Tortosa, que fue reconocido como colegio para misiones de Ultramar, constituyendo el tercero en España. En 1867 también se logró por solicitud del padre Antonio Zarandona que la casa de Balaguer, sin dejar de ser casa de ejercicios espirituales, fuera reconocida

como colegio de Ultramar,<sup>91</sup> visto el deseo del gobierno de trabajar con ahínco en Mindanao, Joló y Marianas. De este modo la Provincia de Aragón pasó a estar dotada rápidamente, igual que la Provincia de Castilla, de dos colegios de Ultramar que permitieran la suficiente atención a las misiones.<sup>92</sup> De las tres provincias españolas, la de Aragón fue la más misionera. En 1879 dicha provincia, con 650 operarios, administraba 263 misiones, constituyendo el 40% de la labor misionera de la Compañía de Jesús de España. Y eso que este cómputo incluía a los jóvenes en formación, pues de lo contrario el porcentaje misional subía al 87%.<sup>93</sup>

En esta ocasión, y a diferencia del anterior período en las islas, Filipinas no constituyó una provincia independiente, sino una misión asignada a la Provincia Jesuítica de Aragón. Los asuntos filipinos se discutían en las congregaciones provinciales de Aragón, por lo que el superior de la Misión Filipina viajaba a España para la ocasión.

## 6.2. Rumbo a Manila: la misión flotante

Por fin, el 3 de febrero de 1859 a las siete de la mañana zarpó de Cádiz la fragata “Luisita” con el primer contingente de jesuitas destinados a Filipinas del siglo XIX. Dicha fragata era propiedad del vasco Ignacio Fernández de Castro, buen amigo de la orden ignaciana.<sup>94</sup> Se puede reconstruir el primer viaje a Manila con detalle gracias a la crónica escrita por uno de sus componentes, el padre Pascual Barrado,<sup>95</sup> y a la correspondencia escrita por el susodicho y por el padre Ramón Barúa que tenía como destinatarios a sus compañeros de la casa de Loyola.<sup>96</sup> Antes de la partida de la expedición se celebró, con la mayor pompa posible, un solemne triduo para confiar a Dios el éxito de tan importante empresa. Después los elegidos viajaron a Bilbao, desde donde se hicieron a la mar, pasando por Santander y después navegando al sur hasta el puerto de Santa María en Cádiz, donde se hospedaron en la casa Victoria. Varios contratiempos retrasaron su partida y tuvieron que aguardar unos meses en Andalucía, por lo que a instancias del obispo gaditano y junto con otros jesuitas durante ese período misionaron por las poblaciones vecinas, que en general fueron muy receptivas. El padre Barrado dice guardar un afectuoso recuerdo de esta breve etapa por ser su primera experiencia como misionero.<sup>97</sup> Lo mismo

---

<sup>91</sup> Ver copia de la Real Orden de 13 de abril de 1866 en: AHSIC, FIL0063 “Disposiciones gubernativas sobre la Compañía de Jesús”, ff. 0104-0105.

<sup>92</sup> FRÍAS, Lesmes, SI, *Historia de la Compañía de Jesús...*, tomo II, vol. I (1835-1868), cap. IX, pp. 368-379 y 385-387.

<sup>93</sup> REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, “Las misiones de los jesuitas españoles en América y Filipinas...”, pp. 379 y 383.

<sup>94</sup> CAVA MESA, Begoña, “Misión de los padres jesuitas en el siglo XIX filipino...”, p. 628.

<sup>95</sup> AHSIC, FIL0010, BARRADO, Pascual, “Relación histórica y estado de las misiones de la Compañía de Jesús en Filipinas”, ff. 0040-0068: “Nuevas Misiones de la Compañía de Jesús en Filipinas: Estado de las antiguas Misiones. Restablecimiento de la casa de Loyola. Viaje a Filipinas. Llegada a Manila. Primeros ministerios”, ff. 0054-0068.

<sup>96</sup> Archivo Histórico de Loyola (AHL), “Correspondencia”.

<sup>97</sup> AHSIC, FIL0010, BARRADO, Pascual, “Relación histórica...”, ff. 0040-0068: “Nuevas Misiones...”, f. 0054.

opinaba el padre Juan Bautista Vidal, que expresó su satisfacción por haber podido atender las elevadas necesidades espirituales de la zona.<sup>98</sup>

El padre José Fernández Cuevas había sido nombrado primer superior de la Compañía restaurada en el archipiélago. Era un hombre de cuarenta y tres años de rostro grave y serio, voz fuerte y “mirada fija y escudriñadora”. Estudió en el noviciado de la Compañía en Madrid pero tuvo que continuar sus estudios en el exilio belga. Logró ser una persona muy instruida, versada en teología, filosofía, física e incluso derecho canónico, literatura y estadística. Era buen predicador y también poeta y escritor. Fue profesor de Física en Alost y de Filosofía en Namur (Bélgica) y, tras poder regresar a España en 1851 gracias al Concordato, de Teología moral en Salamanca y en Santander. También fue fundador y superior de la residencia de Valladolid (1852-1854). Fue encarcelado en Salamanca en 1856, acusado de haber participado en los motines de Valladolid y otras ciudades, pero a los pocos días fue puesto en libertad. Poco antes de partir a Manila publicó en latín una *Filosofía* (Madrid, 1858)<sup>99</sup> muy valorada por los versados en la materia. Se le describe como un hombre afable y modesto, enamorado de su orden, prudente, de vastos conocimientos, hábil en las negociaciones y muy bien relacionado con las autoridades civiles y militares. El padre provincial de la orden en España, Manuel Jáuregui, lo eligió en base a sus numerosas virtudes para erigir la nueva y previsiblemente difícil Misión Filipina.<sup>100</sup>

Por otra parte, el padre Juan Bautista Vidal había sido designado capellán del navío. Afortunadamente, se les adjudicó una camareta en popa con diez literas, con lo que pudieron hacer vida de comunidad. El viaje, que duró cuatro meses y medio vía Cabo de Buena Esperanza, es definido como “penoso” por el padre Barrado, por la sensación de abatimiento que les producía ver día tras día tan sólo el océano, con sus cambiantes y caprichosos estados, y el tedio y la opresión que les embargaba al poderse mover sólo por la pequeña y rutinaria cubierta del barco, convertida en su único espacio vital.<sup>101</sup>

Sin embargo, la travesía no fue ociosa ni improductiva. Ya desde el siglo XVI los largos viajes transoceánicos constituían, en vez de un período estéril y desagradable para los misioneros, una etapa más de desarrollo del discurso y la práctica religiosos. Precisamente las jornadas interminables en altamar, las deficientes condiciones de alojamiento, alimentación e higiene y los peligros propios de la navegación, en definitiva, el hastío, la angustia y el miedo, propiciaban que los meses de trayecto

---

<sup>98</sup> AHSIC, FIL0049.2 “Fragmentos de un diario y cartas diversas”, f. 5 015.

<sup>99</sup> *Historia philosophiae ad usum academicae juventutis*. La obra constaba de dos volúmenes, y el segundo estaba dedicado por entero a la historia de la filosofía española.

<sup>100</sup> AHSIC, FILPER 0193.1 “Biografías de Misioneros de Mindanao”, ff. 42 001-015: “Biografía del R.P. José Fernández Cuevas (escrita por el padre Francisco Ceballos)”, y ff. 42 016-044: “Biografía del R.P. José Fernández Cuevas S.I. durante su permanencia en Filipinas, por el P. Francisco M. Luengo” (existe una copia parcial mecanografiada de este último documento en el mismo AHSIC: FIL0059.1 “Documentos de Filipinas”, ff. 01 056-064: “Biografía del P. José Fernández Cuevas (1864)”; ARCILLA, José S., SI, voz “CUEVAS FERNÁNDEZ, José”, en O’NEILL, Charles E., SI y DOMÍNGUEZ, Joaquín M<sup>a</sup>, SI (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús...*, vol. II, p. 1021 (el orden de los apellidos en esta voz de diccionario está invertido).

<sup>101</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, p. 9; AHSIC, FIL0010, BARRADO, Pascual, “Relación histórica...”, ff. 0040-0068: “Nuevas Misiones...”, f. 0055.

marítimo se convirtieran en una fase religiosamente activa y sumamente provechosa y edificante.<sup>102</sup> Los religiosos, impacientes por empezar a misionar y deseosos de fortalecer su vocación y su obediencia, convertían el navío en una misión flotante. Lo mismo hicieron los jesuitas de esta primera expedición a Manila, que no perdieron la ocasión de instruir en materia religiosa a los 70 pasajeros, empleados y tripulantes que les acompañaban a bordo, para gloria de Dios, satisfacción de su propio espíritu y también para experimentación de sus futuros métodos evangelizadores en Filipinas.<sup>103</sup> La misión empezaba a desarrollarse en el mar y no en las tierras a las que se dirigían. De este modo huían del aburrimiento y sobre todo de la ociosidad, a la que temían por ser la fuente de todos los vicios y de la pérdida de la disciplina y del espíritu religioso.

A bordo se practicaron los ministerios de la predicación, la enseñanza de la doctrina cristiana y la confesión entre el resto de viajeros. Se instauraron además conferencias doctrinales y lecciones de francés y de inglés; a los niños de los pasajeros se les enseñó lectura, escritura y doctrina; y cada día, a soldados y marineros, se les enseñaba algún punto de la doctrina. Se comenzaba el día con la Santa Misa, que celebraban todos en su camarote y terminaban con el Santo Rosario, que se rezaba por la noche, con todos los viajeros y la tripulación. La instrucción se realizaba unas veces en el camarote, otras sobre la cubierta, según lo permitía el clima. Los días festivos se celebraban con una misa cantada, si el tiempo no lo impedía, con plática o sermón y con letanías y salve cantadas habitualmente sobre la cubierta.<sup>104</sup> El padre Guerrico dedicó parte de su tiempo a ensayar unos suaves cánticos religiosos, para entretenimiento de pasajeros y tripulantes, que lo acompañaban, y que más tarde emplearía en las misiones para atraer a los nativos de los montes. También amenizó el viaje con conferencias y funciones religiosas.<sup>105</sup>

De hecho, tal y como indicaban las ordenanzas y libros de navegación, todo buen cristiano tenía la obligación de observar el cumplimiento de los deberes religiosos durante un viaje marítimo. El mismo capitán del barco debía velar por ello. Los capellanes y religiosos embarcados también debían vigilar que los viajeros vivieran en el barco cristianamente. Las prácticas sacramentales eran muy habituales a bordo puesto que la navegación suponía un riesgo suplementario para la vida de los pasajeros y los tripulantes. Destacaban la confesión, la eucaristía, la extremaunción y, muy especialmente, la penitencia. Los tratados náuticos mencionaban reiteradamente que era desaconsejable embarcar sin haberse procurado la penitencia. De hecho, los barcos eran equipados con los libros y ornamentos litúrgicos

---

<sup>102</sup> Al respecto, consultar: GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto, “Misión náutica. De libros, discursos y prácticas culturales en la Carrera de Indias de los siglos XVI y XVII”, *Cuadernos de Historia Moderna*, Extra XIII (Anejo XIII), 2014, pp. 71-86.

<sup>103</sup> GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto, “Misión náutica...”, pp. 76-77; AHSIC, FIL0010, BARRADO, Pascual, “Relación histórica...”, ff. 0040-0068: “Nuevas Misiones...”, f. 055.

<sup>104</sup> AHSIC, FIL0010, BARRADO, Pascual, “Relación histórica...”, ff. 0040-0068: “Nuevas Misiones...”, f. 0056.

<sup>105</sup> BARANERA, Francisco Javier, SI, “Apéndice I. Noticia biográfica del R. P. José Ignacio Guerrico, Misionero de Filipinas”, en *Cartas de los PP. de la Compañía de Jesús de la Misión de Filipinas*, vol. 6 (1883-1884), Establ. Tip.-Lit. de M. Pérez hijo, Manila, 1887, pp. 326-327.

necesarios para poder realizar los ritos religiosos adecuados. Los navíos, pues, constituían un purgatorio flotante y un refugio sagrado en medio de los múltiples peligros del océano.<sup>106</sup>

Por otra parte, las ocupaciones diarias que los jesuitas llevaban a cabo en la casa de Loyola, incluyendo la estricta distribución del tiempo, prácticamente no se alteraron a bordo. Realizaban la oración mental, la lectura espiritual y el estudio, levantándose y acostándose a la misma hora de siempre, si ningún acontecimiento extraordinario lo alteraba.<sup>107</sup> La lectura de textos religiosos en altamar, unida a la oración, ayudaba a los misioneros a reconciliarse con Dios durante la pesadilla oceánica. El viaje se amenizaba, hallaban sosiego y consuelo y también meditaban sobre su conducta y virtudes cristianas y las reforzaban.<sup>108</sup> Durante la travesía, el padre Cuevas tradujo al castellano la parte histórica de su *Filosofía* latina, y el padre José Ignacio Guerrico hizo lo mismo con los *Ejercicios*, que habían sido publicados en flamenco por el padre jesuita Smith.<sup>109</sup>

Tan valiosa era toda esta actividad a bordo que ya en el siglo XVII hubo jesuitas que, antes de embarcar rumbo a tierras lejanas, llegaron a recibir directrices de sus superiores sobre la vida y las obligaciones religiosas que debían observar durante el largo viaje transoceánico. Recordemos que por entonces el trayecto podía durar hasta un año, por lo que suponía una parte significativa de la vida activa de un misionero e, indudablemente, debía sacársele el máximo beneficio pese a lo limitado de su contexto. Por otra parte, era una forma de conservar el espíritu religioso, la disciplina y la vocación misional de ese grupo de religiosos aislados del resto de la Compañía y del mundo entero durante un período tan prolongando de tiempo. Las cuatro normas básicas para los jesuitas embarcados eran rezar con esmero y frecuencia, cuidar celosamente de la propia salud, continuar con el aprendizaje de las técnicas misionales y atender a los pasajeros tanto en lo material como en lo espiritual.<sup>110</sup> Como evidencia el relato del padre Barrado, en el siglo XIX esas seguían siendo las indicaciones para la vida a bordo.

Pese a las privaciones y a la desazón que el largo viaje provocaba, el padre destaca que hubo momentos agradables y entretenidos y bellas y alegres escenas para el recuerdo. También hace énfasis en la belleza del mar y del cielo, describiendo con gran embeleso todas sus formas, colores y temperamentos. En el relato del padre Barrado no hallamos, sin embargo, mención alguna a la personificación de Satán en el mar. Describe con detalle y pasión el poderío de las olas y lo aterrador e impredecible de las tormentas, pero no las relaciona con el Mal ni les otorga conciencia propia, sino que las presenta simplemente como algo natural.<sup>111</sup> En los siglos XVI y XVII la mentalidad colectiva creía que el océano era el mismo infierno, gobernado por el diablo y plagado de criaturas monstruosas. Como veremos más adelante,

---

<sup>106</sup> GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto, “Misión náutica...”, pp. 77-79.

<sup>107</sup> AHSIC, FIL0010, BARRADO, Pascual, “Relación histórica...”, ff. 0040-0068: “Nuevas Misiones...”, ff. 0055-0056.

<sup>108</sup> GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto, “Misión náutica...”, p. 72.

<sup>109</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, p. 9.

<sup>110</sup> GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto, “Misión náutica...”, p. 80.

<sup>111</sup> AHSIC, FIL0010, BARRADO, Pascual, “Relación histórica...”, ff. 0040-0068: “Nuevas Misiones...”, ff. 0055-0057.

esta idea permanece en cierto modo en el pensamiento de los jesuitas, pero de forma desnaturalizada, mucho más sutil.

Finalmente, sobre las seis de la tarde del 13 de junio de 1859 entraron en la bahía de Manila tras una travesía de cuatro meses y medio sin grandes percances. A las diez y media de la noche fondearon envueltos en un profundo silencio. El padre Barrado narra cómo los viajeros, antes ansiosos por arribar a destino, cayeron en un estado de reserva melancólica, como si les embargase un mal presentimiento o bien una desmedida e insoportable emoción. En su caso, describe así sus sentimientos al contemplar la ciudad de Manila:

“...era tanto el tropel de ideas que se agolpaban entonces a mi mente, y tal la confusión de encontrados afectos que asaltaban mi corazón, que apenas podía darme cuenta de lo que en mi interior experimentaba. Pero en medio de esta mi confusión, di gracias a Dios por habernos sacado de tantos peligros y habernos conducido con tanta prosperidad a aquellas remotísimas y deseadas playas”.

Todos se retiraron a descansar con el corazón dividido. Por un lado, se sentían profundamente felices de haber llegado a destino y estaban ansiosos por desembarcar. Pero, por otro lado, les embargaba un creciente temor, temor de ser mal recibidos o de no tener amigos ni apoyo alguno en momentos de necesidad. “Nuestra incertidumbre era completa”, afirma Barrado. Eran conscientes de ser los primeros jesuitas que pisarían tierras filipinas desde la expulsión, y su única información sobre las nuevas circunstancias de las islas era que su gente, en más de una ocasión, había manifestado su deseo de verles regresar, pero inevitablemente una pregunta acudía a su mente insistentemente: ¿y si los filipinos habían cambiado de opinión?<sup>112</sup>

---

<sup>112</sup> *Ibidem*, ff. 0060-0061.





**SEGUNDA PARTE:**

**LA NUEVA MISIÓN  
FILIPINA DE LA  
COMPAÑÍA DE JESÚS**



## Capítulo III.

# Primeros años en Manila: la actividad educativa y el postergado proyecto de Mindanao

---

### 1. Las nuevas Filipinas

La Compañía de Jesús se encontrará a su regreso a las islas, en 1859, una Filipinas sustancialmente distinta a la que había abandonado forzosamente en 1768.

A finales del siglo XIX el archipiélago se convertirá en un territorio en desarrollo con grandes expectativas de éxito en el futuro. El gobierno español pondrá los ojos en él con renovado interés por tres factores básicos. Por un lado, a raíz de los problemas en Cuba, a partir de los '70 aumentará el atractivo de Filipinas, cuyo potencial colonial será visto como una alternativa por parte de España. Su porvenir empezará a importar de verdad. Por otro lado, la inauguración del Canal de Suez en 1869 acortará y abaratará el viaje al Pacífico, añadiendo otro aliciente a las islas. Por último, el auge de la expansión colonial de las grandes potencias europeas intensificará el interés por el Pacífico y el Extremo Oriente, ámbito que se querrá repartir de cara a la apertura del enorme mercado chino. En Filipinas abundarán las empresas extranjeras, sobre todo británicas, francesas, alemanas, norteamericanas y japonesas. Bancos y otras entidades financieras de varios países trabajarán en ellas. Compañías de tabaco, de ingeniería y de construcción, y de exportación de múltiples productos agrícolas (azúcar, abacá, café, copra, alimentos en general) realizarán grandes inversiones en ellas. El comercio estará dominado por los extranjeros. En el marco del auge del imperialismo y del reparto del Extremo Oriente, Filipinas será un lugar de confluencia internacional. A España le interesará defenderlo y demostrar su control real sobre el territorio, sobre todo después de los intentos de Francia y Alemania de apoderarse de la isla filipina de Basilán y de las islas Carolinas, respectivamente.<sup>1</sup>

Todo esto conllevará, desde 1880, una nueva política hacia Filipinas. Se introducirán reformas en su gobierno y en su administración; se potenciará la defensa del territorio y se procurará aumentar el control sobre él; se crearán nuevas líneas de comunicaciones y se fomentarán las obras públicas. En el ámbito económico, se procurará revitalizar el comercio en las islas. Se estimularán las inversiones públicas y privadas; se fomentará la creación de empresas que ayudarán a su desarrollo (la más

---

<sup>1</sup> Sobre la trayectoria de España en las islas Carolinas a finales del siglo XIX y el interés de las potencias europeas, ver: ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores, *España en el Pacífico: la colonia de las islas Carolinas, 1885-1899. Un modelo colonial en el contexto internacional del imperialismo*, CSIC, Madrid, 1992, Biblioteca de Historia 14.

destacada: la Compañía General de Tabacos de Filipinas); se crearán nuevos impuestos para poder financiar una mejor administración; se implantará una política aduanera que primará la entrada de productos peninsulares, incrementándose así las importaciones españolas a Filipinas; se impulsará el cultivo de los principales productos filipinos (tabaco, abacá, azúcar, café, índigo), para aumentar las exportaciones y así beneficiar tanto al Estado como a la producción filipina; y, en definitiva, se procurará por todos los medios, hasta conseguirlo en año tan tardío y aciago como 1897, que Filipinas sea una colonia rentable, capaz de autofinanciar nuevamente el gobierno de las islas y además de producir beneficios.<sup>2</sup>

El nuevo empuje político y económico de las islas chocará con una sociedad filipina cada vez más descontenta con la “Madre Patria”.<sup>3</sup> La conciencia nacionalista filipina, sólo embrionaria a finales del siglo XVIII, emergerá definitivamente durante el siglo XIX para culminar en la Revolución Filipina (1896-1898), que significará el fin de la soberanía española sobre las islas y también de la segunda Misión Jesuítica Filipina. El nacionalismo filipino nacerá en base a dos elementos esenciales. Por un lado, estará el trato colonial dispensado por los Borbones. Por otro lado, estará la insólita prosperidad económica del archipiélago. La coexistencia de bienestar e ilustración en la sociedad filipina hará que ésta tome conciencia de su capacidad para autogobernarse. Así empezará la reivindicación activa de reformas en el tradicional e ineficaz sistema de gobierno. La queja esencial será la progresiva política española de convertir Filipinas en una colonia, contraviniendo el pacto con sus antepasados, que se sometieron con la condición de ser jurídicamente iguales al resto de territorios del Imperio español. Esta tendencia quedará evidenciada en las Cortes de 1837, por las que los dominios de Ultramar pasarán a gobernarse mediante leyes especiales. España creará que los filipinos están demasiado atrasados como para poder aplicárseles las leyes españolas. En esencia, el gran golpe será la pérdida de representación parlamentaria, centro de las reivindicaciones filipinas futuras.<sup>4</sup> A esto se añadirán la corrupción de la administración pública,<sup>5</sup> la exclusión de los filipinos de algunos cargos públicos y los abusos de algunos españoles (seglares y eclesiásticos). Además, harán acto de presencia el ejemplo agitador de Cuba y la propaganda contra el régimen que realizarán otras potencias mundiales,

---

<sup>2</sup> ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores, “Imperios, negocios, raza y nación: impresiones internacionales de Filipinas a fines del siglo XIX”, en ELIZALDE, M<sup>a</sup> Dolores; FRADERA, Josep M<sup>a</sup>; ALONSO, Luis (eds.), *Imperios y naciones en el Pacífico*, vol. I, pp. 442-443 y 460; MAS CHAO, Andrés, *La guerra olvidada de Filipinas, 1896-1898*, San Martín, Madrid, 1997, p. 18.

<sup>3</sup> Sobre esta combinación de factores, ver: ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores, “La administración colonial de Filipinas en el último tercio del XIX. Dos procesos contrapuestos: la reactivación del interés español frente a la consolidación de una identidad nacional filipina”, en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores (ed.), *Las relaciones entre España y Filipinas...*, pp. 123-141.

<sup>4</sup> Esta cuestión es abordada por CELDRÁN RUANO, Julia, “Instituciones hispano-filipinas: la representación parlamentaria filipina en las Constituciones españolas del siglo XIX”, en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores (ed.), *Las relaciones entre España y Filipinas...*, pp. 157-174.

<sup>5</sup> Acerca de la endémica corrupción de la administración colonial española en Filipinas, ver: HUETZ DE LEMPS, Xavier, *L'Archipel des épices. La corruption de l'Administration espagnole aux Philippines (fin XVIIIe-fin XIX Siècle)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2006.

interesadas en el Pacífico. Por último, emergerá un creciente anticlericalismo, fomentado por aquellos que pretenden desprestigiar a los frailes, pilares del régimen español, para debilitar también a éste.<sup>6</sup>

El anticlericalismo requiere mayor atención dada la naturaleza de nuestra investigación. En las últimas décadas del siglo XIX este sentimiento irradiará desde todos los sectores sociales de Filipinas. Por un lado, se agravará la fractura entre el poder civil y el religioso, iniciada ya a finales del siglo XVIII, y se cuestionará muy seriamente el poder y omnipresencia de las órdenes religiosas. Éstas, artífices de la conquista y celosas de su esfuerzo, eran y seguirán siendo uno de los cimientos del régimen colonial español en las islas, pues seguirán constituyendo prácticamente los únicos españoles presentes en todo el archipiélago y también los únicos concededores de las numerosas lenguas nativas, por lo que eran y serán los mediadores de todas las actividades coloniales. En el siglo XIX jesuitas, agustinos, franciscanos, recoletos, dominicos y otras órdenes proseguirán o reiniciarán sus tareas evangélicas y también su relevante papel en la administración colonial. Sin embargo, las autoridades políticas desearán controlar más directamente las islas. Así, el creciente anticlericalismo suscitado por la injerencia política de los religiosos ajena a su labor espiritual, unido al mencionado interés internacional por Asia y el Pacífico y a la crisis en Cuba, provocará una ofensiva por parte del gobierno metropolitano. Se querrá limitar el poder de los regulares sin prescindir de ellos. Así, a finales de siglo España reforzará las atribuciones de las autoridades coloniales en el archipiélago, aumentará el control sobre la población, se acercará a las élites autóctonas y reformará el gobierno local. Estas modificaciones, a menudo contradictorias, desatarán tensiones entre la administración local y las órdenes religiosas, reticentes a perder su posición privilegiada.<sup>7</sup>

Por otro lado, el anticlericalismo será un factor promotor del nacionalismo filipino. Para los nacionalistas, el poder y la influencia de las órdenes religiosas en la estructura del régimen serán uno de los obstáculos principales para el desarrollo de la sociedad y de sus libertades. Además de su histórica injerencia política y social, los regulares poseían y poseerán el monopolio de la enseñanza e incluso participarán en la economía, comprando tierras y propiedades. Por otra parte, la actuación de las

---

<sup>6</sup> Como ejemplos contemporáneos de esta tendencia, ver: ALONSO LALLAVE, Manrique, *Los frailes en Filipinas*, J. Antonio García, Madrid, 1872; PIFERRER, Francisco, *Los frailes en Filipinas*, Imp. de Fortanet, Madrid, 1879; DEL PILAR, Marcelo Hilario, *La fraileocracia en Filipinas*, Imp. Ibérica de F. Fosas, Barcelona, 1889; *Ídem*, *La soberanía monacal*, Barcelona, 1888; RETANA, Wenceslao E., *Frailes y clérigos. Folletos Filipinos I*, Minuesa de los Ríos, Madrid, 1890; y las conocidas novelas del héroe nacional filipino: RIZAL, José, *Noli me tangere*, Berlín, 1887; *Ídem*, *El filibusterismo*, Gante, 1891. Asimismo, es interesante el estudio que realiza Cayetano Sánchez Fuertes sobre el debate existente en la prensa madrileña de la segunda mitad del siglo XIX sobre si los frailes filipinos eran héroes, villanos o simplemente una institución obsoleta: SÁNCHEZ FUERTES, Cayetano, “La prensa española como fuente para el estudio de la historia de Filipinas (1868-1872)”, en DE PAULA SOLANO, Francisco; RODAO GARCÍA, Florentino y TOGORES SÁNCHEZ, Luis Eugenio (coords.), *Extremo Oriente Ibérico...*, pp. 415-430.

<sup>7</sup> Acerca de la pugna Estado-corporaciones religiosas y la injerencia de los regulares a nivel local, ver: ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores, “Poder, religión y control en Filipinas. Colaboración y conflicto entre el Estado y las órdenes religiosas, 1868-1898”, pp. 151-176; *Ídem* y HUETZ DE LEMPS, Xavier, “Un singular modelo colonizador: el papel de las órdenes religiosas...”, pp. 185-222; INAREJOS MUÑOZ, Juan Antonio, “Reclutar caciques: la selección de las élites coloniales filipinas a finales del siglo XIX”, pp. 741-762; *Ídem*, “Caciques con sotana. Control social e injerencia electoral de los eclesiásticos en las Filipinas españolas”, pp. 23-40.

órdenes religiosas no siempre será acorde con el gobierno, con los reformistas o con otras capas de la sociedad filipina. Las autoridades españolas querrán limitar su excesivo poder; los militares españoles, liberales, opinarán que la labor evangelizadora y la excesiva influencia de los religiosos en temas civiles dificulta la administración de las islas; por su parte, los campesinos filipinos estarán resentidos y en constante conflicto con los religiosos, propietarios de grandes haciendas, por el canon fijo que debían pagar más parte de la cosecha;<sup>8</sup> y, por último, el clero nativo verá sus derechos eclesiásticos limitados por los misioneros españoles. De alguna manera, todos los filipinos, sin importar su clase o condición, su etnia o su lengua, se unirán en un frente común contra el sistema colonial español, primero reivindicando reformas, después el autogobierno. Asimismo, el antireformismo del clero será evidente. Al igual que la mayor parte de la Iglesia desde la Revolución Francesa, el clero será contrario a la libertad de culto, enseñanza, imprenta y asociación. A esto se añadirá que las reformas podrían alterar su posición privilegiada adquirida durante tres siglos gracias a la imperfecta colonización española. Así, los frailes, desde el inicio entregados al pueblo filipino, se posicionarán al lado de España, oponiéndose a todo movimiento nacionalista y exigiendo al pueblo lealtad y obediencia a las autoridades legítimas. En definitiva, la omnipotencia de los frailes hará que los filipinos identifiquen los intereses de éstos con los intereses del Estado, equiparándose así el odio a los religiosos con el odio a los españoles, del mismo modo que los liberales españoles asimilarán los jesuitas con el absolutismo.<sup>9</sup>

Las órdenes religiosas nunca perderán sus múltiples funciones en la administración colonial ni su poder y presencia en todos los ámbitos de la vida filipina, ni siquiera en las últimas décadas del siglo XIX. Continuarán protagonizando la vida de los pueblos, mantendrán representantes en todas las instituciones y seguirán presentes en todos los grandes acontecimientos. Es cierto, sin embargo, que el creciente descontento popular de las últimas décadas del siglo y su reivindicación de apartar a los regulares de la vida política, económica, social y educativa filipinas hará que el gobierno emprenda algunas reformas, como la modernización de los gobiernos provinciales o la transformación de los gobiernos locales. La mayoría serán, sin embargo, interrumpidas, modificadas o revocadas por los continuos cambios de gobierno en la península. La pérdida de la colonia llegará sin que se ponga realmente sobre la mesa la cuestión del poder del clero regular en las islas. La tensión se mantendrá hasta el final.<sup>10</sup>

Existe polémica acerca de la realidad del anticlericalismo. Autores como Lucio Gutiérrez defienden que el origen del odio a los frailes radicaría en gran parte en las calumnias que muchos españoles

---

<sup>8</sup> Sobre la vertiente económica, ver: DELGADO RIBAS, Josep M<sup>a</sup>, “‘Entre el rumor y el hecho’: el poder económico del clero regular en Filipinas (1600-1898)”, pp. 333-352.

<sup>9</sup> ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores, “Imperios, negocios, raza y nación...”, p. 452.

<sup>10</sup> ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores y HUETZ DE LEMPS, Xavier, “Un singular modelo colonizador: el papel de las órdenes religiosas...”, pp. 212-213.

propagarán como respuesta a la defensa que éstos seguirían ejerciendo del pueblo filipino.<sup>11</sup> Es más, Gutiérrez minimiza ese supuesto odio. Durante la Revolución Filipina, unos pocos frailes agustinos y recoletos, especialmente en Luzón, serán asesinados por los revolucionarios. Sin embargo, no sólo esos asesinatos no tendrán el apoyo oficial de la mayoría de los revolucionarios, sino que los mismos filipinos (incluyendo a los revolucionarios y a las autoridades filipinas), ayudarán a varios religiosos a huir. De hecho, en general los frailes prisioneros serán bien tratados. Según Gutiérrez, el filipino era profundamente religioso y católico, así que su gran animadversión no sería contra los frailes en concreto, sino contra los españoles en general.<sup>12</sup>

Más allá de esta controversia, y de si ese supuesto rechazo hacia las órdenes religiosas españolas fue más o menos generalizado entre la sociedad filipina, lo innegable es que tanto españoles como filipinos han atribuido siempre a los regulares un papel capital en el origen de la revolución. Así pues, el caldo de cultivo de reivindicaciones filipinas unido al anticlericalismo será alimentado por la inestabilidad política de la España del siglo XIX, incapaz de atender a sus colonias en Ultramar. Los dirigentes españoles temerán que la concesión de mayores libertades derive en una rebelión contra España. En realidad, en Filipinas no se darán movimientos claramente independentistas hasta finales del siglo XIX. Anteriormente estallaron revueltas indígenas, pero sin proyecto independentista alguno. El motín de Cavite (1872), pese a ser un disturbio localizado y sin tener un definido carácter separatista, significará un punto de inflexión. En él se expresará el descontento popular hacia el régimen colonial español desde ópticas civiles, militares y religiosas. La ejecución de tres sacerdotes filipinos como represalia tendrá un efecto catalizador del primer nacionalismo filipino.<sup>13</sup>

El movimiento nacionalista de la Propaganda (1882),<sup>14</sup> creado por la minoría culta tagala, donde destacará José Rizal,<sup>15</sup> difundirá el reformismo a través de *La Solidaridad*, un periódico editado en Madrid. En España, sus miembros recibirán la influencia de la masonería filipina, que se trasladará a

---

<sup>11</sup> GUTIÉRREZ, Lucio, OP, *Historia de la Iglesia en Filipinas...*, pp. 271-272. En defensa del clero, ver: ZAMORA, Eladio. O.S.A., *Las corporaciones religiosas en Filipinas*, Andrés Martín, Valladolid, 1901; MARÍN MORALES, Valentín, O.P., *Ensayo de una síntesis de los trabajos realizados por las corporaciones religiosas españolas de Filipinas*, 2 vols., Santo Tomás, Manila, 1901; Reverendos Superiores de las Corporaciones de Agustinos, Franciscanos, Recoletos, Dominicos y Jesuitas, *Vindicación de las órdenes religiosas en Filipinas, groseramente calumniadas por la masonería*, Calatrava, Salamanca, 1899.

<sup>12</sup> GUTIÉRREZ, Lucio, OP, *Historia de la Iglesia en Filipinas...*, pp. 283-287. La misma opinión manifiesta: MARTÍNEZ CUESTA, Ángel, OAR, "La Iglesia y la Revolución filipina de 1898", *Anuario de Historia de la Iglesia*, 7 (1998), p. 137.

<sup>13</sup> Sobre esta trascendente rebelión, ver los numerosos trabajos de John N. Schumacher, especialmente los últimos: SHUMACHER, John N., SI, *Burgos and the Cavite Mutiny of 1872*, Ateneo de Manila University Press, Quezon City, 2004; Ídem, "The Cavite Mutiny, toward a definitive history", *Philippine Studies*, vol. 59, 1 (2011), pp. 55-81.

<sup>14</sup> Acerca de este movimiento, consultar el clásico: SCHUMACHER, John N., SI, *The Propaganda Movement, 1880-1895*. Sobre la hostilidad del clero regular contra la Propaganda y el movimiento nacionalista filipino, ver: BLANCO ANDRÉS, Roberto, "Enfrentados con 'La Propaganda': el clero regular frente al nacionalismo filipino y la ofensiva anticlerical", en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores y HUETZ DE LEMPS, Xavier (coords.), *Filipinas, siglo XIX: coexistencia e interacción entre comunidades en el Imperio español*, Polifemo, 2017, pp. 515-545.

<sup>15</sup> Entre las numerosísimas biografías sobre el que se considera el héroe nacional filipino, una reciente es: COATES, Austin, *Rizal, nacionalista y mártir filipino*, trad. y nota preliminar de Ramón Rodamiláns, Agencia Española de Cooperación Internacional, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, Madrid, 2006.



Filipinas en 1890, momento en que el proceso nacionalista filipino se acelerará.<sup>16</sup> Las sociedades secretas lograrán encauzar todo el descontento social hacia acciones revolucionarias. El objetivo inicial será asimilista, es decir, se pretenderá conseguir la equiparación de derechos y obligaciones de Filipinas con el resto de provincias de España. En esta línea Rizal fundará la Liga Filipina (1892). Sin embargo, el fracaso de estas voces moderadas dará paso a otras más radicales que pretenderán poseer un autogobierno, como el *Katipunan*, una asociación secreta partidaria de conseguir la emancipación mediante acciones violentas que promoverá la insurrección en 1896.<sup>17</sup>

En síntesis, las causas principales del estallido de la revolución fueron la deficiente y corrupta administración colonial, el anticlericalismo y el bienestar e ilustración de una parte de la sociedad filipina. Esta situación, en combinación con la inestabilidad política de la España del siglo XIX y la actuación de las sociedades secretas, llevará a la insurrección.<sup>18</sup> La Compañía de Jesús restaurada se verá inmersa en la vorágine revolucionaria y sufrirá como consecuencia, por segunda vez, la interrupción de su labor en las islas.

## 2. El desembarco

La primera expedición a Filipinas de la Compañía de Jesús restaurada había llegado a Manila noventa y un años después de su expulsión. Tras la agitación de la noche pasada a bordo, fruto de la incertidumbre, el padre Eusebio Barrado cuenta el alivio que les embargó al oír acercarse, antes del amanecer, a las primeras falúas de personas afectas que, sin conocerles, se apresuraron a visitarles al tener noticia de su llegada.<sup>19</sup> Aunque nuestro narrador expresa infinitas veces en su relato su grata sorpresa y su inmensa dicha por el espléndido recibimiento que se les dispensó a los jesuitas a su llegada a Manila sin aludir en ningún momento a desencanto alguno, lo cierto es que hubo un contratiempo. Pese a las consultas efectuadas entre los prelados y el cabildo, no se había resuelto nada aún acerca de su alojamiento. Recordemos que, por la Real Orden de 10 de marzo de 1858, el gobernador general debía encargarse de proporcionarles una casa a los jesuitas a su llegada. Pero, sorprendentemente, poco más de un año después este asunto todavía estaba pendiente. Ante esta situación, de la que no tenemos explicación, el padre provincial de los agustinos calzados, Felipe Hernández, resolvió ocuparse personalmente del asunto. Dándose cuenta de que estaría ausente cuando llegaran los jesuitas, escribió

---

<sup>16</sup> Sobre la masonería española y su vinculación al nacionalismo filipino, ver muy especialmente: CUARTERO ESCOBÉS, Susana, *La masonería española en Filipinas*, vol. I., Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife, 2006.

<sup>17</sup> Acerca de esta asociación secreta radical, ver: MOLINA-GÓMEZ ARNAU, Carmen: “Apuntes sobre el Katipunan”, *Revista Española del Pacífico*, 6 (1996), pp. 47-70.

<sup>18</sup> Una buena síntesis al respecto en: TOGORES SÁNCHEZ, Luis E., “Antecedentes y causas de la revuelta tagala de 1896-1897”, en RAMOS, Demetrio y DE DIEGO, Emilio (dirs.), *Cuba, Puerto Rico y Filipinas en la perspectiva del 98*, Ed. Complutense, Madrid, 1997, pp. 127-146.

<sup>19</sup> AHSIC, FIL0010, BARRADO, Pascual, “Relación histórica...”, ff. 0040-0068: “Nuevas Misiones...”, f. 0062.

al prior de su orden en Manila, fray Felipe Bravo, y le encargó preparar el convento de los agustinos en Guadalupe para los recién llegados, o bien, en caso de que éstos prefirieran permanecer en la capital, les permitiese vivir en su convento como si fueran de su comunidad hasta que se les adjudicase una casa.<sup>20</sup> Esta deferencia para con los jesuitas probablemente fue debida en parte al hecho de que dicho provincial agustino había sido muy amigo del padre José Fernández Cuevas en Valladolid.<sup>21</sup>

Antes de desembarcar, los jesuitas celebraron el Santo sacrificio por última vez en la nave. Mientras preparaban sus cosas empezaron a llegar comisiones de las principales corporaciones religiosas, políticas y militares para recibirles solemnemente, gesto que los alegró y tranquilizó en gran medida. Una multitud de carruajes y de grupos de nativos, mestizos y europeos se congregó en el muelle a la espera de que desembarcaran. Fueron a recibirlos el primer y segundo alcaldes, el secretario y el ayudante del gobernador general, Fernando Norzagaray, entre otras personalidades, quienes los acompañaron al río Pásig. Allí desembarcaron y los recibieron los reverendos padres prior y procurador de la orden agustina, quienes los llevaron en carruaje al convento de San Agustín, cuyas campanas tocaban mientras entraban por las puertas de la ciudad para anunciar su llegada. La comunidad agustina los recibió con grandes muestras de afecto en el atrio del convento. Luego pasaron a la iglesia, adornada expresamente para su recibimiento, donde todos hicieron oración y el coro entonó un solemne “Te Deum” en acción de gracias por la afortunada llegada de los jesuitas. Después les ofrecieron un refrigerio en el mismo convento. Tan inesperado recibimiento, con tal muchedumbre desconocida y afecta, tantas manifestaciones de aprecio por parte de personalidades distinguidas y tanto amor y caridad mostrados por los agustinos, pero sobre todo, el mágico sonido de las voces y los instrumentos tras tantos meses sin escuchar nada parecido, sobrecogió tan profundamente a los recién llegados que el padre Barrado confiesa su deseo de haber podido estar solo para desahogarse llorando libremente. Después, los alcaldes se los llevaron a visitar al gobernador, Fernando de Norzagaray (1857-1860), y al arzobispo, el agustino recoleto José Julián Aranguren, y más tarde al intendente, regente y oidores, comunidades religiosas y demás. Al día siguiente los jesuitas fueron a Guadalupe para alojarse en el convento agustino, a una legua de la ciudad, mientras que el padre superior José Fernández Cuevas y su secretario, Juan Bautista Vidal, permanecieron en el convento de Manila, hasta que tuvieran casa propia a la que trasladarse. Sin duda, los agustinos fueron la orden más atenta con ellos, adelantándose al resto de institutos y de personas que pretendían ser corteses y obsequiarlos.

Los jesuitas permanecieron alojados con los agustinos un par de meses. En julio de 1859 se les permitió comprar una casa en la calle del Arzobispo número 6, y empezó su renovación y la construcción de una modesta capilla interior para uso de la comunidad jesuita, que se inauguraría con una misa el 28 de

---

<sup>20</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, pp. 9-10.

<sup>21</sup> AHSIC, FILPER 0193.1 “Biografías de Misioneros de Mindanao”, ff. 42 001-015: “Biografía del R.P. José Fernández Cuevas...”, f. 42 004.

diciembre, con la asistencia del gobernador y de su familia.<sup>22</sup> Aunque la capilla de la casa matriz de Manila llegó a estar bien adornada y tenía puerta a la calle pública, Cuevas prefirió que los ministerios se desempeñasen ordinariamente en la inmediata iglesia del colegio femenino de Santa Isabel, como se había hecho hasta entonces.<sup>23</sup> El 31 de julio se celebró la fiesta del Santo Patriarca de la Compañía en la iglesia y convento de los agustinos; ambas comunidades comieron en el mismo refectorio y se despidieron después, pues los jesuitas fueron a instalarse en su casa-misión central en Manila. Pablo Pastells dio las gracias en nombre de su orden a los padres agustinos que tantos cuidados y atenciones les prodigaron durante su período de instalación en la capital.<sup>24</sup>

La casa comprada en la calle del Arzobispo costó muy cara y era demasiado pequeña para los diez jesuitas que habían llegado en la primera expedición, ya no digamos para los venideros.<sup>25</sup> Por esta razón, y también dado el “clima abrasador”, el padre Cuevas se encargó de comprar una casa a orillas del río Pásig y otra a una legua de Manila como casa de campo, que se llamó Santa Ana, tal y como poseía la antigua Compañía y como entonces tenían el resto de corporaciones, para descanso de los jesuitas recién llegados al archipiélago y de los que hubieran terminado las lecciones de curso.<sup>26</sup> En 1890 se adquiriría otra casa de campo a 1.500 metros sobre el nivel del mar, en la provincia de Benguet, con el objetivo de evitar los frecuentes desplazamientos de los jesuitas con mala salud a España, China o Japón. Se la llamó El Mirador y fue la quinta.<sup>27</sup>

El padre superior también logró recuperar algunos objetos pertenecientes a la antigua Compañía, como una imagen de la Inmaculada y otra de San Francisco Javier, que se colocaron en el altar mayor, y algunos libros y reliquias. La vida en Manila del padre Cuevas fue muy corta, pero como hombre sabio y activo desempeñó múltiples funciones. Entre otros cargos que se detallarán, el padre Cuevas fue miembro de la Junta de Censura y censor del *Diario de Manila*, miembro de la Junta de Beneficencia del Hospital de San José y examinador sinodal.<sup>28</sup>

Además del padre Cuevas, la primera expedición a Filipinas incluía otra figura notable, el padre Ignacio Guerrico, único jesuita de la Nueva Misión Jesuita Filipina considerado varón ilustre de la Compañía.

---

<sup>22</sup> El gobernador de las islas ordenó por decreto los días 6 y 8 de julio que la Intendencia general de Ejército y Hacienda le entregara a la Compañía 11.500 pesos para la compra de la casa y 6.000 más para su renovación, acondicionamiento y compra de muebles y enseres, tal y como la reina había dispuesto en su Real Orden de 10 de marzo de 1858. AHSIC, FIL0063 “Disposiciones gubernativas sobre la Compañía de Jesús”, ff. 0012-0013.

<sup>23</sup> AHSIC, FILPER 0193.1 “Biografías de Misioneros de Mindanao”, ff. 42 016-044: “Biografía del R.P. José Fernández Cuevas S.I. durante su permanencia en Filipinas, por el P. Francisco M. Luengo”, ff. 42 019-020.

<sup>24</sup> AHSIC, FIL0010, BARRADO, Pascual, “Relación histórica...”, ff. 0040-0068: “Nuevas Misiones...”, ff. 0062-0063; PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, pp. 10-11.

<sup>25</sup> AHSIC, FILPER 0193.1 “Biografías de Misioneros de Mindanao”, ff. 42 001-015: “Biografía del R.P. José Fernández Cuevas...”, f. 42 004.

<sup>26</sup> *Ibidem*, ff. 42 016-044: “Biografía del R.P. José Fernández Cuevas S.I. durante su permanencia en Filipinas, por el P. Francisco M. Luengo”, f. 42 027.

<sup>27</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús de Filipinas en el siglo XIX*, vol. II, Lit. y Lib. Editorial Barcelonesa, Barcelona, 1916, p. 201.

<sup>28</sup> AHSIC, FILPER 0193.1 “Biografías de Misioneros de Mindanao”, ff. 42 016-044: “Biografía del R.P. José Fernández Cuevas S.I. durante su permanencia en Filipinas, por el P. Francisco M. Luengo”, ff. 42 028-029.

Contaba casi 53 años al desembarcar en Manila, lo que lo convierte en el jesuita filipino decimonónico más anciano en pisar el archipiélago, y uno de los poquísimos que superaba los 40 años a su llegada. Todo un veterano, con un largo periplo a sus espaldas, que formaría parte de la primera misión a Mindanao. José Ignacio Guerrico Urquiola, hijo de Isidro y María Josefa, nació el 30 de julio de 1806 en Ceráin, en el seno de una distinguida familia guipuzcoana. Empezó sus estudios religiosos en su pueblo natal y en Oñate. Después estudió Filosofía y Teología en el Seminario Tridentino de Pamplona. En 1827 ingresó en la Compañía de Jesús, en el noviciado de Madrid, poco antes de terminar sus estudios de Teología. No habiendo terminado aún el noviciado sus superiores le consideraron suficientemente preparado como para pasar sin riesgo al Colegio de Nobles de Madrid, donde ejerció de prefecto de los alumnos. Hasta 1834, año en que fue ordenado sacerdote, desempeñó las cátedras de matemáticas, filosofía y ética. Desde 1834 continuó con las cátedras de filosofía y matemáticas en el Colegio Imperial de Madrid, tarea que compaginaba ya con la instrucción doctrinal a los pobres que acudían al portal y a los condenados a obras públicas en el presidio de la capital. Ese año, en el que ejercía de ministro de estudiantes teólogos, vivió la matanza de frailes de la capital, que costó la vida a diecisiete jesuitas del Colegio Imperial. Fue uno de los ignacianos que se escondieron en la capilla interior por orden del padre provincial, Antonio Morey. Este grupo se libró de la acción de los amotinados gracias a la presencia del hermano estudiante Juan Gregorio Muñoz, que era hermano de Fernando Muñoz, duque de Rianzares y futuro marido de la reina María Cristina. Uno de los amotinados, amigo de Fernando, quiso salvarle pero, ante la resistencia del religioso a abandonar a sus compañeros a su suerte, decidió protegerlos a todos. Poco después de este suceso, con la disolución de las comunidades religiosas en 1835, el provincial Morey fue encerrado en la cárcel del Saladero de Madrid, lo que movió al padre Guerrico a visitarle para serle de consuelo. Al conocer su condición, mandaron detenerlo y encarcelarlo en el mismo calabozo. El provincial nunca olvidó su gesto.

Más tarde soltaron al guipuzcoano en Toledo, y le fijaron como residencia Guadalajara, pero él se exilió a Francia. Realizó su tercera probación en Aviñón en 1839 y su profesión de cuatro votos en Friburgo (Suiza) al año siguiente. Allí permaneció enseñando Filosofía y como operario en el colegio que los padres franceses, también exiliados por la revolución, habían fundado. En 1841 los padres belgas cedieron a los padres españoles el noviciado que tenían en Nivelles, donde al año siguiente fundaron el suyo, y donde el padre Guerrico fue maestro de novicios hasta 1847. En 1847 fue nombrado superior de la comunidad, hasta 1850, tiempo durante el cual catequizó a los niños de las escuelas, presos de las cárceles y campesinos, y una vez conoció bien el francés y el flamenco, dio misiones y ejercicios al clero y a las comunidades piadosas. En 1850 fue enviado a Santander, para vivir en la residencia abierta por el obispo, una de las primeras de la restauración isabelina. Allí preparó los pueblos para la visita pastoral y misionó en las localidades circundantes. En 1852 fue destinado al recientemente recuperado colegio de Loyola, desde donde misionó y dio los ejercicios espirituales en las provincias vascogandas. Encabezó el

proyecto para terminar el edificio de Loyola, pero cuando todo estaba preparado las obras se vieron interrumpidas por el traslado forzoso (y temporal) de la casa a Mallorca en 1854. Desterrado del País Vasco y decepcionado, volvió a Santander, donde fundó en las afueras de la ciudad un establecimiento de educación dirigido por las Religiosas de la Enseñanza, procedentes de Barcelona. Una vez elegido para formar parte del primer contingente jesuita filipino del siglo XIX, misionó con entusiasmo en Andalucía junto a sus compañeros mientras esperaban el embarco. En ese período, y contra la opinión del resto, solicitó permiso a la autoridad competente para poder atender a los presidiarios, que le fue concedido.<sup>29</sup>

Una vez en Manila, todos los jesuitas, padre Cuevas incluido, mientras se esperaban el momento para empezar la Misión en Mindanao, se dedicaron a desarrollar en la capital los ministerios propios de su instituto: confesar, predicar, hacer los ejercicios espirituales, enseñar la doctrina cristiana, visitar hospitales, la cárcel y asistir a enfermos y moribundos.<sup>30</sup>

### 3. Un cambio de rumbo

A los cuatro meses de la llegada de la primera expedición de la Compañía a Manila, la Misión Jesuítica Filipina amplió sus perspectivas y dejó de limitarse a las futuras misiones en Mindanao para implicarse también en el ámbito de la enseñanza. La mejora de la educación era un asunto pendiente en Filipinas y los jesuitas llegaron en el momento idóneo para contribuir decisivamente en su reforma y nuevo desarrollo.<sup>31</sup> Lo mismo puede decirse de la enseñanza del castellano, que a esas alturas todavía no se había extendido por el archipiélago.<sup>32</sup>

La legislación colonial española contenía numerosas leyes que debían favorecer el desarrollo de la educación en las colonias y la difusión del castellano, pero para Filipinas casi todas habían sido poco realistas y, por lo tanto, impracticables y estériles. En fecha tan temprana como 1550, Carlos I ya emitió una real orden donde mandaba enseñar el castellano en las Indias a todo el que lo pidiese, y de forma

---

<sup>29</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, pp. 416-419; BARANERA, Francisco Javier, SI, “Apéndice I. Noticia biográfica del R. P. José Ignacio Guerrico, Misionero de Filipinas”..., pp. 309-326.

<sup>30</sup> AHSIC, FIL0010, BARRADO, Pascual, “Relación histórica...”, ff. 0040-0068: “Nuevas Misiones...”, ff. 0062-0063; PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, p. 11; FILPER 0193.1 “Biografías de Misioneros de Mindanao”, ff. 42 016-044: “Biografía del R.P. José Fernández Cuevas S.I. durante su permanencia en Filipinas, por el P. Francisco M. Luengo”, f. 42 019.

<sup>31</sup> Sobre la historia de la educación en Filipinas, algunas obras clásicas son: OSIAS, Camilo, *Education in the Philippine Islands under Spanish Regime*, Manila, 1917; ALZONA, Encarnación, *A history of education in the Philippines, 1565-1930*, University of Philippines Press, Manila, 1932; BAZACO, Evergisto, OP, *History of Education in the Philippines*, Manila, 1953. Para el periodo de tiempo concreto que nos ocupa, ver: MARTIN, Dalmacio, *A Century of Education in the Philippines, 1861-1961*, Philippine Historical Association, Manila, 1980.

<sup>32</sup> Sobre el proceso histórico de expansión, influencias y definición del castellano en Filipinas, ver: DONOSO JIMÉNEZ, Isaac (ed.), *Historia cultural de la lengua española en Filipinas: ayer y hoy*, Verbum, Madrid, 2012; BARRON SOTO, María Cristina, “Las políticas de castellanización en Filipinas”, en KOPRIVITZA ACUÑA, Milena (coord.), *Ilustración en el mundo hispánico...*, pp. 419-430.

gratuita y poco complicada, pues creía que sólo podía proporcionarles beneficios. Posteriormente dos leyes de Felipe IV, de 2 de marzo de 1634 y 4 de noviembre de 1636, convirtieron la posibilidad de aprender castellano en obligación para todos los indios. En opinión del rey, esto ayudaría en su civilización y conocimiento de los fundamentos del catolicismo. De 1686 a 1817 fueron emitiéndose leyes similares respecto tanto al castellano como a la educación primaria. Es incuestionable, pues, que las autoridades civiles siempre procuraron favorecer el desarrollo de la educación elemental en Filipinas y la expansión del castellano. Lo mismo se puede decir de las autoridades eclesiásticas y de las órdenes religiosas, cuya preocupación por la difusión de la educación primaria entre los indios y participación activa en ella quedaron plasmadas en sus declaraciones oficiales y en sus trabajos desde los inicios de la conquista.<sup>33</sup> Pero, hasta el siglo XIX, toda esta legislación indiana en materia educativa fue utópica en Filipinas. Múltiples factores impidieron su aplicación, total o parcial.

En primer lugar, la fragmentación geográfica de Filipinas y la dispersión de sus habitantes ralentizaba su reducción y la configuración de poblaciones importantes y estables, más allá de Manila y sus alrededores y de las capitales isleñas. La mayor parte de núcleos poblacionales, pues, estaban en formación y además grandes franjas de territorio siguieron vírgenes hasta el siglo XIX, es decir, existía un avance desigual de la conquista y evangelización del archipiélago. Esto, sumado a la variedad de lenguas, hacía impracticable cualquier plan de instauración de una educación organizada y homogénea. En segundo lugar, estaba el modesto desarrollo de la economía de las islas y la preponderancia del medio rural. En este contexto no hubo grandes demandas de implantaciones y/o reformas educativas. En tercer lugar estaba el escaso compromiso directo de la metrópoli. Ésta no quiso sufragar el sueldo de los maestros, ni se preocupó por su formación. Tampoco dotó a la educación de la categoría necesaria para poder competir con el comercio o la industria, que eran las actividades a las que se dedicaba todo español o extranjero en las islas que no fuera funcionario o religioso. Ni siquiera contempló las diferencias sustanciales de Filipinas con el resto de colonias, ni su propia heterogeneidad. En cuarto lugar, la interinidad del personal superior administrativo condenó a todos los proyectos a largas dilaciones mientras los nuevos funcionarios se adaptaban a las islas y también a continuos cambios en función de la variedad de criterios de los sucesivos encargados. En quinto lugar, los misioneros tenían demasiado trabajo con la reducción de indígenas y su evangelización, además de las múltiples tareas que desempeñaban en los núcleos poblacionales, para hacerse cargo en su totalidad y desarrollar con eficiencia un ámbito tan complejo. Ellos fueron los artífices de la implantación y financiación de las primeras escuelas elementales en sus misiones y doctrinas, pero en gran medida

---

<sup>33</sup> El español Vicente Barrantes, que fue intendente general de la Hacienda de Filipinas y más tarde miembro de la Junta de Reforma de la administración y gobierno de Filipinas durante el Sexenio revolucionario en España, escribió una serie de interesantes artículos sobre la educación primaria en las islas que posteriormente configuraron una obra y donde realiza una sonada defensa de la labor educativa de las órdenes religiosas en un momento de creciente anticlericalismo: BARRANTES, Vicente, *La instrucción primaria en Filipinas desde 1596 hasta 1868*, Impr. de la Iberia-Impr. y librería de Ramírez y Giraudier, Madrid-Manila, 1869.

fueron escuelas rudimentarias, independientes entre sí, de distribución heterogénea y con resultados desiguales. Por último, predominaba la idea de la educación religiosa antes que la civil, por lo que no se planteaba una reforma educativa en ese aspecto.

Así pues, el atraso en la instrucción primaria en Filipinas vino motivado por las desacertadas leyes de indias y las reales cédulas, que no fueron capaces de establecer en las islas un formato educativo viable, máxime cuando ni siquiera en la península existía. No fue culpa del país, ni de ningún grupo social ni tampoco de las órdenes religiosas, como algunos han querido apuntar. Sin una base adecuada, era imposible que la educación primaria creciera y se generalizara. Pese a las buenas intenciones, hasta la segunda mitad del siglo XIX no se lograron instaurar instituciones que organizaran la esfera educativa, de modo que el desarrollo de la educación fue lento y desigual en Filipinas. Además, no hay que olvidar que entre 1565 y 1863, exceptuando algunas provincias de la Europa occidental y de la costa este de Estados Unidos, la instrucción escolar sistemática tendía a no impartirse o era posesión de una minoría relativamente pequeña. La situación educativa en Asia era también desalentadora. Si durante este período las escuelas primarias en Filipinas fueron pequeñas, no coordinadas las unas con las otras, de expansión desigual y más preocupadas por la formación religiosa y moral que por la impartición de conocimientos fundamentales, fue también porque era el patrón general también en Europa.<sup>34</sup>

El último avance en educación primaria antes de la gran reforma de 1863 se dio el 19 de octubre de 1752, cuando el gobernador José de Obando mandó que el sueldo de los maestros de los pueblos corriera a cargo del tesoro público. Fue la primera vez que se dictaminó que un fondo público específico, la caja de comunidad, sirviera para sufragar la instrucción local. Hasta entonces, había sido financiada por la Iglesia. Desde esta fecha hasta 1863 el modelo común de escuela primaria tuvo a un maestro pagado por el gobierno pero supervisado y provisto de vivienda y material por la parroquia local. Este avance, sin embargo, no fue veloz ni se extendió a todo el archipiélago, y a menudo el dinero de las cajas de comunidad fue insuficiente, puesto que también sufragaba la construcción de caminos, puentes e infraestructuras públicas, así como al sacristán y a la propia gestión política del fondo. Así pues, en realidad, hasta 1863 e incluso en parte después, la Iglesia siguió contribuyendo decisivamente al sostenimiento de las escuelas primarias. En definitiva, a mediados del siglo XIX la mayor parte de poblaciones disponían de escuelas primarias más o menos rudimentarias, donde los conocimientos impartidos eran superficiales, en lectura, escritura, aritmética (opcional), religión y canto, y usando más bien las lenguas vernáculas. Además, el grado de asistencia de los niños y niñas muchas veces baja y/o irregular. En realidad, la situación educativa era parecida a la de América y también Europa, en una palabra, insatisfactoria.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> FOX, Henry Frederick, "Primary Education in the Philippines, 1565-1863", *Philippine Studies*, vol. 13, 2 (1965), pp. 207-231.

<sup>35</sup> *Ibidem*, pp. 207-231.

El cambio operado en la segunda mitad del siglo XIX tuvo sus inicios en una nueva ofensiva en el terreno educativo colonial que se inició a principios de siglo con poca perspectiva pero que pronto tomó el camino correcto. Las reales cédulas del 22 de marzo de 1816 y 20 de octubre de 1817 solicitaron a los conventos masculinos y femeninos establecer una escuela primaria en sus instalaciones para niños pobres. Esto era adecuado en España y parcialmente posible en América, pero ilusorio en Filipinas, donde sólo había casas religiosas, en el sentido estricto de la palabra, en Manila y un par más de grandes poblaciones. La primera ley eficaz fue la de Cortes del 31 de diciembre de 1820, que además de insistir en la responsabilidad del gobierno civil hacia la educación convirtió las disposiciones escolares de la Constitución de 1812 en aplicables a los dominios de ultramar. Dicha ley proyectaba la creación de una Escuela Normal de Maestros para lograr una instrucción sólida y permanente. Sin embargo, la distancia y diversidad de las colonias lo hizo impracticable, por lo que el gobierno español empezó a interesarse en las particularidades de cada territorio y en los mecanismos necesarios para instaurar de una vez por todas un plan educativo eficaz en cada uno de ellos. La administración ultramarina entró así en una nueva fase, una fase con perspectiva práctica y por lo tanto previsiblemente eficaz. La Real Cédula del 3 de noviembre de 1839 ordenó crear una junta en cada provincia indiana para construir un plan educativo realizado sobre la Ley de escuelas españolas de 1838, pero adaptado a las particularidades de cada territorio. El 7 de febrero de 1855 el gobernador general Manuel Crespo creó mediante decreto la junta, que debía encargarse de reformar la educación primaria. La Junta emitió un informe el 7 de marzo de 1861. El plan que produjo, junto con otros dos enviados al mismo tiempo, configuraron la ley escolar del 20 de diciembre de 1863 que inaugura la era moderna en la educación filipina.<sup>36</sup> Como es lógico, lo mismo ocurrió en Filipinas con la enseñanza secundaria. Aunque existieron instituciones donde se formaba a los alumnos para acceder a estudios superiores, como el Colegio de San Juan de Letrán y el Ateneo de Manila,<sup>37</sup> hasta 1865, año en que la educación fue reestructurada en profundidad, no existió ese tipo de enseñanza en las islas tal y como la entendemos hoy.<sup>38</sup> Los jesuitas, pues, llegaron en un momento clave para impulsar la educación en Filipinas.

### 3.1. El Ateneo Municipal

A los dos meses escasos de haber desembarcado la Compañía de Jesús en las islas empezaron los primeros movimientos para lograr su implicación en el ámbito educativo. El 5 de agosto de 1859 el ayuntamiento de Manila solicitó al gobernador general que los jesuitas pudieran abrir una escuela donde educar e instruir a los niños de la ciudad. El día 22 éste trasladó la petición al padre José Fernández

---

<sup>36</sup> *Ibíd.*, p. 211.

<sup>37</sup> GUTIÉRREZ, Lucio, OP, *Historia de la Iglesia en Filipinas...*, p. 141.

<sup>38</sup> SÁNCHEZ, Cayetano, "Filipinas: Labor socio-cultural de la Iglesia", p. 739.



Cuevas, que respondió negativamente. Los jesuitas ya se habían planteado la posibilidad de recibir una demanda de ese tipo. Era inevitable que se les requiriese para algún menester en Manila si tenían casa fija en la capital. Incluso el padre Juan Bautista Vidal escribía con entusiasmo a las dos semanas de llegar al archipiélago: “Toda la ciudad quiere que nos ocupemos de la enseñanza. (...) Las necesidades en Manila mismo son grandísimas. ¡Qué campo tan vasto!”.<sup>39</sup> Era cosa sabida, pues. Por ello, el padre provincial de España, José Manuel Jáuregui, ya había dado instrucciones al respecto al padre Cuevas. Debía rechazar educadamente al gobernador general si éste requiriese a la Compañía para abrir un colegio de educación, puesto que la orden había sido restituida para dedicarse a la Misión de Mindanao, sin que el gobierno hubiera mencionado otros ministerios, y además no había suficientes operarios para abarcar ambas tareas. En caso de insistir el gobernador, se obedecería dejando claro que la prioridad sería Mindanao en cuanto se pudiera tomar posesión de ella, que el responsable del asunto era el gobernador y que el gobierno metropolitano debía ser informado. El padre Cuevas se ciñó estrechamente a estas directrices, pues era elemental no desobedecer las reales órdenes pero, al mismo tiempo, demostrar obediencia hacia el gobierno colonial. Cuando el ayuntamiento y las familias preponderantes manileñas insistieron, el jesuita argumentó que sólo sería posible si el gobernador se lo pedía por escrito y se hacía responsable de la decisión ante el gobierno en Madrid. Éste expidió entonces un decreto de 10 de septiembre de 1859 encomendando a los jesuitas la dirección de la única escuela primaria de Manila, la antiguamente llamada Escuela Pía, ahora Escuela Municipal, que dispensaba una educación elemental.<sup>40</sup>

La historia de la Escuela Pía había estado llena de calamidades. Su creación fue un proceso larguísimo iniciado en 1803 con el loable objetivo de proporcionar una escuela primaria a los hijos de las familias españolas y extranjeras de Manila. Su proyección y fundación fueron interrumpidas en varias ocasiones por el fallecimiento de sus diversos y consecutivos promotores, hasta que finalmente se inauguró en 1817. Sin embargo, continuamente sufrió múltiples problemas, por un lado de financiación, por otro de autoridad y de disciplina en las aulas, además de las quejas de los padres por los castigos infringidos a los alumnos, por lo que su Junta Directora y Administradora la acabó cediendo al Ayuntamiento en 1831, quien la administró con el nombre de Escuela Municipal hasta su cesión a los jesuitas.<sup>41</sup> Además de la Escuela Pía, había un Instituto Reyes para completar los estudios primarios, y también una escuela para niñas, el Colegio de Santa Isabel, que había pasado el examen de Madrid. Pero, como había notado el gobernador Fernando de Norzagaray (1857-1870), esas escuelas no se podían comparar con las europeas ni satisfacer a los residentes en Manila. También eran un problema pendiente la educación de

---

<sup>39</sup> AHSIC, FIL0049.2 “Fragmentos de un diario y cartas diversas”, ff. 5 019-020 (30 de junio de 1859).

<sup>40</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, pp. 12-14. El AHSIC conserva una copia de ese decreto: FIL0063 “Disposiciones gubernativas sobre la Compañía de Jesús”, ff. 0014-0015.

<sup>41</sup> La historia detallada de la Escuela Pía la podemos leer en: AHSIC, FIL0166.1 “Varios documentos”, ff. 01-151: “La Escuela Pía. Su origen, desarrollo y decadencia probados con documentos auténticos en este libro fielmente copiados (1804-1831)”. Para una síntesis de este documento, ver: ARCILLA, José S., SI, “The Escuela Pía, Forerunner of Ateneo de Manila”, pp. 58-74.

los niños nativos, que aprendían a leer y a escribir en escuelas mal financiadas con fondos comunitarios. La Escuela Municipal no era sólo una oportunidad para impartir la enseñanza primaria a los niños sino también para formarlos en la doctrina y la moral católicas.<sup>42</sup>

La decisión del gobernador de ceder la Escuela Municipal a los jesuitas fue inicialmente desaprobada por el gobierno en la Real Orden de 19 de enero de 1860,<sup>43</sup> pues éste ansiaba y así lo había estipulado que la Compañía de Jesús misionase en Mindanao lo antes posible. Sin embargo, tras conocer mejor su repercusión sobre la educación en Manila terminó aceptándola. También muchos de los mismos jesuitas vieron con malos ojos la aceptación de la dirección de la escuela, pues veían en ese centro de primeras letras algo de muy poca envergadura para su valía, cuando ellos se sentían capacitados para abordar ministerios mucho más difíciles y trascendentes. Sin embargo, la evidencia de que el padre Cuevas no iba a inaugurar las misiones de Mindanao hasta que hubiera garantías de protección militar y de vías de comunicación mínimas hizo resignarse a estos disconformes.<sup>44</sup>

La escuela se reubicó en una casa que compraron los jesuitas a los agustinos, separada por la calle de Anda de la casa-misión de la Compañía. El ayuntamiento les permitió unirlos mediante un puente a la altura del primer piso. El 13 de diciembre la corporación jesuita tomó a su cargo la escuela. Su primer prefecto de estudios fue el padre Ignacio Guerrico y sus primeros maestros los padres Pascual Barrado y Ramón Barúa. Dos días después el gobierno de las islas aprobó su Reglamento, acordado por el ayuntamiento y el padre Cuevas, que entre otras cosas definía la escuela como un centro tanto de instrucción como de educación y estipulaba las materias de formación impartidas, que eran numerosas y variadas.<sup>45</sup> La Compañía de Jesús renovó extraordinariamente la organización del centro e introdujo nuevos métodos pedagógicos, convirtiéndolo en pocos años en uno de los más atractivos de la capital. De los antiguos 33 alumnos inscritos en diciembre de 1859 se pasó a 120 en enero de 1860, 170 en marzo y 210 ese mismo agosto. En el curso 1895-1896 se alcanzarían los 1.135 alumnos. Con la llegada de las dos siguientes expediciones de jesuitas se pudo completar la enseñanza según lo requerido por el Reglamento y dividirla en cuatro clases (Ínfima, Inferior, Media y Superior).<sup>46</sup>

Inicialmente, la política de la escuela fue de impartir enseñanza sólo a los hijos de españoles y de las clases influyentes de la ciudad, no por decisión de los jesuitas, sino de los residentes de la ciudad que habían financiado originalmente la escuela. Fue a partir de 1865 cuando se aceptaron también hijos de

---

<sup>42</sup> ARCILLA, José S., SI, "Ateneo de Manila: Problems and Policies, 1859-1939", pp. 377-380.

<sup>43</sup> El AHSIC conserva una copia de esta real orden: FIL0063 "Disposiciones gubernativas sobre la Compañía de Jesús", ff. 0028.

<sup>44</sup> AHSIC, FIL0010, BARRADO, Pascual, "Relación histórica...", ff. 0040-0068: "Nuevas Misiones de la Compañía de Jesús en Filipinas...", f. 0069.

<sup>45</sup> Se puede consultar este Reglamento en el AHSIC: FIL0063 "Disposiciones gubernativas sobre la Compañía de Jesús", ff. 0016-0024 (es copia). Existe también su versión impresa: *Reglamento para la Escuela municipal de Manila sostenida por el Excmo. Ayuntamiento y Regentada por los PP. De la Compañía de Jesús*, Imprenta de Ramírez y Airaudier, Manila, 1860.

<sup>46</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, pp. 12-14; SÁNCHEZ, Cayetano, "Filipinas: Labor socio-cultural de la Iglesia", p. 740.

nativos y de mestizos chinos. No obstante, sólo aquellos que cumplieran un mínimo de conocimientos eran aceptados. Los jesuitas, antes incluso de empezar las clases, quisieron determinar hasta qué punto el prefecto de estudios tendría potestad para expulsar alumnos, porque no les preocupaba tanto el número de alumnos como la calidad del centro y de la formación que adquirirían sus alumnos. Antes de administrar la escuela quisieron eliminar todo elemento potencialmente dañino para los resultados de la educación impartida en el centro.<sup>47</sup>



**Figura 5. Profesores jesuitas del Ateneo de Manila (1866)**

Son los hermanos escolásticos Jaime Nonell (1), José Canudas (2), Federico Faura (3), Pablo Ramón (4), Juan Quintana (5), José Filella (6) y Juan Ricart (7).

Fuente: AHSIC, *Álbum de fotos 1852-1914*

El éxito que los jesuitas cosecharon en la Escuela Municipal tuvo gran resonancia, llegando pronto a España. En la *Revista Católica* de Barcelona se publicó en octubre de 1862 un fragmento del periódico manileño *El católico filipino* donde Félix Riu, antiguo director del centro durante siete años, se deshacía en elogios hacia la labor de la Compañía en la Escuela Municipal de Manila.<sup>48</sup> Ese mismo año el

<sup>47</sup> ARCILLA, José S., SI, “Ateneo de Manila: Problems and Policies, 1859-1939”, p. 380.

<sup>48</sup> *Revista Católica*, 16 (octubre 1862), pp. 63-64.

Ayuntamiento manileño, impresionado por los resultados obtenidos por la escuela gracias a la dirección jesuita, empezó a moverse para lograr que la enseñanza allí impartida se ampliara hasta la secundaria, pues no existía ningún centro de esas características y los jóvenes de Manila se veían obligados a estudiar en el extranjero. El cambio se sufragaría con fondos municipales. Se llegó a un acuerdo con el padre Cuevas y se elevó la propuesta al gobernador general, Rafael Echagüe, que abrió un expediente.<sup>49</sup> Tras las deliberaciones éste presentó la propuesta al Ministerio de Ultramar en 1864,<sup>50</sup> que fue aceptada en la Real Orden de 20 de mayo de 1865.<sup>51</sup> De este modo, la Escuela Municipal pasó a impartir tanto enseñanza primaria (elemental y superior) como secundaria, con carácter de colegio privado de primera clase incorporado a la universidad de Manila y sujeto al plan de instrucción pública aprobado para la isla de Cuba. La enseñanza secundaria comprendería cinco cursos escolares. Con motivo del cambio fue rebautizada como Ateneo Municipal. Progresivamente, además de la enseñanza primaria y la secundaria, el centro pasó a impartir también enseñanzas técnicas para especialistas agrónomos, mercantiles, taquígrafos y auxiliares de minas. El Ateneo contenía además un museo a donde se enviaban plantas, conchas, insectos, etc. A principios del siglo XX el Ateneo llegó a tener 1.300 alumnos y era un centro prestigioso y mundialmente reconocido.<sup>52</sup>

El centro sufrió varios contratiempos. Sólo una década después de que los jesuitas lo tomaran a su cargo, con el Sexenio Revolucionario en España,<sup>53</sup> el ministro de Ultramar Segismundo Moret emitió un decreto de 6 de diciembre de 1870 donde se reformaba la educación en Filipinas con el objetivo de secularizarla. Uno de sus puntos establecía que el Ateneo de los jesuitas debía unirse con el resto de colegios de Manila (el de San José y el de San Juan de Letrán) para configurar una nueva institución, el Instituto Filipino, que sería la única de este tipo. A la vez, la Universidad de Santo Tomás dejaría de llamarse “Regia” o “Pontificia” y sería sólo “Filipina”. Sin embargo, dada la presión de las corporaciones religiosas y la resistencia de las autoridades locales, gobernador de Filipinas incluido, la medida fue finalmente suspendida, para indignación de los grupos liberales de la metrópoli.<sup>54</sup>

Casi treinta años más tarde estalló la Revolución Filipina.<sup>55</sup> Los jesuitas del Ateneo se ofrecieron a curar heridos, por lo que el centro fue usado como hospital y también contribuyó en parte a los gastos

---

<sup>49</sup> Las diferentes propuestas y comunicaciones entre el ayuntamiento, el gobernador y el Consejo de Administración pueden consultarse en: AHSIC, FIL0073.11 “Varios documentos”, ff. 11 016-018 y 11 022-031.

<sup>50</sup> El AHSIC conserva una copia de esta solicitud: FIL0073.11 “Varios documentos”, ff. 11 019-021: “Petición de instalar un Instituto de Segunda Enseñanza en el Ateneo, 1864”.

<sup>51</sup> El AHSIC conserva dos copias de esta real orden: FIL0072.4 “Varios documentos”, ff. 04 015-017 y ff. 018-019.

<sup>52</sup> PASTELLS, Pablo., SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, pp. 14-21; REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, “Los colegios jesuitas en Hispanoamérica en el siglo XIX”, en *Historia de las relaciones educativas entre España y América* (Actas del Coloquio Nacional de Historia de la Educación, Sevilla, 12 al 16 de septiembre 1988), Universidad de Sevilla, 1988, p. 444.

<sup>53</sup> Sobre el proyecto reformista en Filipinas durante el Sexenio Revolucionario por parte de España, ver: SANTALÓ I PEIX, Jaume, “La administración colonial española en Filipinas durante el Sexenio: toma de conciencia de una problemática particular y voluntad reformadora (1869-1879)”, *Revista española del Pacífico*, 7 (1997), pp. 65-76.

<sup>54</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, pp. 121-122.

<sup>55</sup> Sobre las vicisitudes de los jesuitas en Manila durante la guerra hispano-americana, ver: *Cartas edificantes...*, pp. 307-338 (capítulo V “Noticias de Manila”).

sanitarios, alimentarios y incluso militares derivados del conflicto, suspendiendo para ellos las obras en curso de la escuela y otros gastos no imprescindibles. La guerra obligó al Ateneo a economizar, tanto por temor a que el gobierno suspendiera su subvención, como porque los desperfectos causados por los enfrentamientos encarecían los alimentos y dificultaban el cobro de las pensiones que pagaban los alumnos internos. Con el posterior inicio de la guerra hispano-americana la situación se prolongó.<sup>56</sup>



**Figura 6. Interior de la Iglesia de San Ignacio, en el Ateneo de Manila (principios del siglo XX)**

Fuente: AHSIC, *Caja 577 Fotografías*

La noticia de la declaración de guerra de Estados Unidos a España el 25 de abril de 1898 hizo que todos los jesuitas de Manila se reunieran en el Ateneo, excepto los padres José Algué y Juan Doyle. El día 30 llegó la escuadra norteamericana a la bahía de Manila y al día siguiente se libró la famosa Batalla de Cavite contra la armada española, que ésta perdió.<sup>57</sup> Los jesuitas pudieron ver el desarrollo de la

<sup>56</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, p. 292.

<sup>57</sup> Sobre esta batalla, ver: RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Agustín R., “El combate de Cavite: un hito decisivo en la pérdida de Filipinas en 1898”, *Revista de Indias*, vol. 58, 213 (1998), pp. 499-515; REGODÓN VIZCAÍNO, Juan, “La batalla naval de Cavite”, en *El lejano Oriente Español (siglo XIX)...*, pp. 657-666. Uno de los jesuitas que estaban en Manila describió anónimamente en un diario el asedio de 105 días sobre Manila posterior a la batalla de Cavite, que finalizó con la rendición de España. Lo podemos ver en: TOGORES SÁNCHEZ, Luis E., “El asedio de Manila (mayo-agosto 1898). ‘Diario de los sucesos ocurridos durante la guerra de España contra Estados Unidos, 1898’”, *Revista de Indias*, vol. 58, 213 (1998), pp. 449-498. Begoña Cava Mesa ha demostrado que dicho jesuita era el padre Miguel Saderra Mata: CAVA MESA, Begoña, “La guerra hispano-norteamericana en Filipinas y el testimonio de los PP. Jesuitas”, pp. 735-755.

contienda desde las ventanas del Ateneo, donde la actividad religiosa continuó desarrollándose con toda la normalidad posible, con misa y asistencia de feligreses incluida. Ante este panorama y el previsible bombardeo de la capital, el padre superior Pío Pi decidió trasladar a todos los jesuitas no indispensables a la casa de campo de Santa Ana, y desde entonces estuvieron moviéndose por la provincia de Manila e incluso hacia las islas del sur en función de las noticias, de las reuniones con las autoridades civiles y eclesiásticas y de las necesidades de la población y las gestiones que se les encomendaban. El superior fijó su residencia en el Observatorio. En julio de 1898 el padre superior mandó a toda la comunidad al Ateneo, a intramuros, menos los padre Doyle y Algué con cuatro hermanos, que custodiaron el Observatorio y sus aparatos y continuaron con el servicio del mismo. Ese mes se hospedaron en el Ateneo marineros españoles, se instalaron en los bajos las oficinas de contaduría de marina y los oficiales de la batería ocuparon algunas de sus clases. En julio de 1898 el ayuntamiento hizo suspensión de pagos, por los que el Ateneo no recibió su cuota.<sup>58</sup>

Tras el fin de la guerra, los americanos reconocieron oficialmente el Ateneo y se mostraron dispuestos a prolongar las asignaciones del Ayuntamiento. Sin embargo, más tarde pusieron como condición que la enseñanza impartida fuera laica, cosa que rehusaron los jesuitas, por lo que perdieron la subvención en 1901. Desde entonces pasó a ser un centro enteramente privado y a llamarse en consecuencia Ateneo de Manila.<sup>59</sup>

El Ateneo fue el primer centro filipino donde se impartió la enseñanza secundaria, desde 1865. En 1867 lo hizo también el Colegio de San Juan de Letrán, fundado por los dominicos en Manila en 1640, donde desde principios del siglo XVIII ya se habían impartido cursos de Humanidades equivalentes parcialmente al bachillerato.<sup>60</sup> Antes de fin de siglo otras corporaciones religiosas (agustinos, dominicos y recoletos) fundaron otros colegios en otros puntos del archipiélago, extendiendo así la enseñanza secundaria fuera de la capital.<sup>61</sup> El único centro para estudios superiores era por entonces la Universidad de Santo Tomás, fundada por los dominicos en 1611.<sup>62</sup> En 1619 el papa Paulo V le concedió la facultad de otorgar grados académicos y en 1645 fue elevada a la categoría universitaria por Inocencio X. Es sin duda la institución docente que mayor influencia ha ejercido en la cultura y la sociedad filipinas y durante siglos fue la única universidad de Oriente.<sup>63</sup> Esta escasez de universidades responde a la

---

<sup>58</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 314-333.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 336.

<sup>60</sup> Sobre la historia de este colegio, ver: BAZACO, Evergisto, OP, *Historia documentada del Real Colegio de San Juan de Letrán*, Manila, 1933.

<sup>61</sup> Acerca de estos colegios, consultar: RODRÍGUEZ, Isacio, "El Colegio de San Agustín de Iloilo, 1888-1904", *Archivo Agustiniiano*, vol. 63, 181 (1979), Valladolid, pp. 209-284; SADERRA MASÓ, Miguel, *San Buenaventura. Colegio de primera y segunda enseñanza fundado y dirigido por los Padres franciscanos. Guinobatan-Albay*, Manila, 1896.

<sup>62</sup> Sobre la historia de esta universidad y su extraordinaria importancia, ver: ARELLANO, M., *Influencia de la Universidad de Manila en la civilización filipina*, Manila, 1923; BAZACO, Evergisto, OP, *La primera universidad de Oriente. Breve reseña documentada de la Real y Pontificia Universidad de Santo Tomás*, Manila, 1941.

<sup>63</sup> SÁNCHEZ, Cayetano, "Filipinas: Labor socio-cultural de la Iglesia", en BORGES MORÁN, Pedro (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas...*, vol. II, pp. 740-743.

susplicacia con que las autoridades coloniales españolas vieron siempre la educación superior, pues temían que esas instituciones facilitaran las ideas conspiratorias y revolucionarias entre los nativos. Por esta razón sólo a los estudiantes más talentosos y perseverantes se les permitía acceder a estudios avanzados.<sup>64</sup> Múltiples personalidades eclesiásticas, políticas e intelectuales se formaron en la Universidad de Santo Tomás y, sin duda, la educación superior fue un elemento que aceleró la evolución del nacionalismo filipino durante el XIX, produciendo sin proponérselo líderes formados para ello, como José Rizal, José Burgos y Marcelo H. del Pilar.<sup>65</sup>

Posteriormente fueron creados otros institutos jesuitas similares, todos ellos con la denominación de “Ateneos”, en otros puntos del archipiélago: Zamboanga (1916), Cagayán (1933), Naga (1940), Tuguegarao (1938), San Pablo (1942) y Davao (1948). Estos centros, que nacieron a modo de imitación de su homónimo manileño, fueron en gran medida impulsados por antiguos profesores y alumnos de aquél. Colaboraban entre ellos, pero administrativa y financieramente funcionaban cada uno de forma independiente al resto.<sup>66</sup> En 1921 el Ateneo de Manila pasó a ser administrado por los jesuitas americanos, y en 1959, fecha de su centenario, se convirtió en universidad, llegando a ser una de las más prestigiosas del país.<sup>67</sup>

### **3.2. La Escuela Normal de Maestros de Instrucción Primaria**

En 1857 se había creado una Junta Superior de Instrucción Primaria con el objetivo de reformar el sistema de educación primaria en las islas. Dicha Junta, por petición del gobernador general, desarrolló un plan para organizar la educación primaria sobre la base de la enseñanza del castellano y para estudiar la manera de formar maestros adecuados, proyectando en este sentido la creación de una Escuela Normal de Maestros. Fue crucial para el avance de estos trabajos el informe que en 1861 redactó el padre superior José Fernández Cuevas a instancias del gobernador José Lemery, que requirió su parecer como añadido al proyecto ya existente. El gran afán del padre Cuevas era generalizar la instrucción pública en toda Filipinas.<sup>68</sup> De hecho, creó en Manila las Conferencias de San Vicente de Paul, una masculina y otra femenina, de las que fue director y que, además de procurar consuelo espiritual y

---

<sup>64</sup> ALCALA, Ángel C., “Higher Education in the Philippines”, *Philippine Studies*, vol. 47, 1 (1999), pp. 114-128.

<sup>65</sup> SCHUMACHER, John N., SI, “The Philippine Higher Education and the Origins of Nationalism”, *Philippine Studies*, vol. 23, 1-2 (1975), pp. 53-65.

<sup>66</sup> Un estudio acerca de todos estos Ateneos hermanos en: MEANY, James J., “Ateneo”, pp. 157-193.

<sup>67</sup> Con motivo del centenario del centro el presidente del país, Carlos P. García, escribió un artículo de carácter nacionalista sobre el Ateneo ensalzando su importancia y la de las personalidades que formó, como José Rizal: GARCÍA, Carlos P., “One Hundred Years of the Ateneo de Manila”, *Philippine Studies*, vol. 7, 3 (1959), pp. 263-270.

<sup>68</sup> AHSIC, FILPER 0193.1 “Biografías de Misioneros de Mindanao”, ff. 42 016-044: “Biografía del R.P. José Fernández Cuevas...”, f. 42 043.

caridad, abrieron escuelas primarias públicas para niños y para niñas pobres. También fue miembro de las dos Juntas de Instrucción Superior y Primaria de Filipinas.<sup>69</sup>

La implicación del padre Cuevas en el asunto educativo fue, por tanto, entusiasta. En su escrito, titulado “Plan de Instrucción Primaria por el Padre José Fernández Cuevas, S.J.”, fechado el 20 de abril de 1861, expuso dos proyectos básicos. Por un lado, señalaba la necesidad de reformar la educación primaria para que se enseñara a todos los niños a escribir (puesto que numerosas escuelas del archipiélago no lo hacían) y se les dotara de las mínimas nociones de aritmética (ya que todavía más escuelas prescindían de ello), de conocimientos históricos-culturales (prácticamente ninguna escuela los enseñaba y eso condenaba a los alumnos a ignorar su pasado) y de capacidad de análisis. A esto añadía la deficiente cultura religiosa y moral de los alumnos, cuando debía ser uno de los pilares de la educación primaria puesto que era la base para formar una sólida sociedad cristiana. Por otro lado, apoyaba la idea de erigir una Escuela Normal de Maestros para formar maestros idóneos para las escuelas primarias y describía todos los detalles de su creación y funcionamiento. Asimismo, aseguraba que era fundamental que en las escuelas primarias se enseñase sólo en castellano, puesto que los alumnos provendrían de numerosos puntos del archipiélago y hablarían diferentes y numerosas lenguas, por lo que era la única forma de lograr tanto una mejor comunicación con el maestro como la unidad del alumnado. Además, los libros de texto estarían en dicho idioma. Los jesuitas siempre habían sido partidarios de la enseñanza del castellano. Contra el asunto lingüístico el dominico fray Francisco Gaínza, vicerrector de la Universidad de Santo Tomás y miembro de la Junta, ejerció el 15 de febrero de 1861 su voto particular, porque creía peligrosa la difusión del castellano en Filipinas, puesto que los filipinos tendrían acceso a escritos anti-religiosos de autores españoles que podrían perjudicar su salud espiritual. Era éste un tema controvertido, del mismo modo que lo había sido la expansión del clero secular indígena. Desde el principio de la conquista del archipiélago, los misioneros habían aprendido las lenguas indígenas, puesto que los nativos respondían mejor a la evangelización si se les hablaba en su idioma. La prioridad era extender el Evangelio, por lo que se eligió la opción más fácil y útil para los nativos. Esto pese a las numerosas reales cédulas y legislación indiana de hasta 200 años de antigüedad que, sin éxito en Filipinas, ordenaban fomentar el castellano. Según los nacionalistas filipinos del siglo XIX, los clérigos regulares se negaban a enseñar el castellano porque de ese modo, al ser prácticamente los únicos conocedores de las múltiples lenguas nativas, perpetuaban su dominio sobre la población y continuaban siendo imprescindibles para el gobierno.

Más allá de las acusaciones contra el clero, de las defensas de éste y de la variedad de opiniones dentro de los mismos regulares, también es cierto que desde el principio muchos religiosos se esforzaron por enseñar al menos los rudimentos del castellano en las escuelas que ellos mismos fundaban en misiones

---

<sup>69</sup> *Ibíd.*, ff. 42 024-025 y 029.



y doctrinas, pero ésta era a todas luces una labor superficial, desigual y discontinua.<sup>70</sup> El verdadero problema fue la ausencia de un sistema escolar generalizado, homogéneo y sólido, con maestros adecuadamente formados, que velara por la enseñanza del castellano. Y esto es lo que el padre Cuevas pretendía solucionar a mediados del siglo XIX con el apoyo del gobierno, por lo que en contra del voto de Gaínza, en otro informe esgrimió la prolija legislación de indias a favor de la enseñanza del castellano, así como las dificultades que sufrían los misioneros para comunicarse con los nativos y el tiempo que perdían en dominar sus lenguas, cosa que también experimentaban los obispos durante la visita diocesana y los profesores en los seminarios, problema que podía extrapolarse a los ámbitos civil, administrativo, judicial y militar, por lo que parecía una sinrazón aplazar más siglos su resolución.<sup>71</sup> El padre Cuevas recomendó confiar esta escuela a los padres escolapios contra la opinión de otros que preferían ponerla en manos de los seculares. El gobierno metropolitano aprobó el proyecto de la Escuela Normal pero, dada su política antiseccularizadora en Filipinas, desde el principio prefirió entregarla a los jesuitas y así se propuso en 1863 al procurador general de la Compañía, Antonio Zarandona, quien lo comunicó al padre provincial de Aragón, Fermín Costa, que dio el visto bueno pero que prefirió consultarlo con el padre general, quien a finales de año aprobó el plan del gobierno con las directrices indicadas por el padre Cuevas. Los Reglamentos presentados por el padre Cuevas fueron aprobados sin prácticamente retoques por el gobierno español en el Real Decreto de erección de la Escuela Normal de 20 de diciembre de 1863.<sup>72</sup>

Este decreto marca el inicio de la implantación del sistema público de instrucción primaria de Filipinas, detallando las directrices que debían regir la Escuela Normal y las escuelas para niños y niñas que se diseminaban por todo el país. Y se trataba de una educación moderna, previamente implantada en España, y obligatoria para los niños de entre 7 y 12 años. Así nació la Escuela Normal de Maestros de Instrucción Primaria de Indígenas, dirigida por la Compañía de Jesús y sufragada por la Caja central de Propios y Arbitrios.<sup>73</sup> En ella se admitirían alumnos españoles nacidos en Filipinas o europeos, que al terminar la enseñanza obtendrían el título de Maestros y que estarían obligados hasta los 10 años siguientes (en caso de haber recibido educación gratuita) a ejercer su profesión en las Escuelas de Instrucción Primaria de indígenas de las islas, donde se enseñaría a indígenas y chinos de ambos sexos

---

<sup>70</sup> MERINO, Manuel, OSA, “Los misioneros y el castellano en Filipinas”, *Missionalia Hispanica*, año V, 13 (1948), pp. 271-323.

<sup>71</sup> Para hacerse una idea del complejo mapa lingüístico de Filipinas en los años 60 del siglo XIX, ver: BARRANTES, Vicente, *La instrucción primaria en Filipinas...*, pp. 54-67. Da una visión completa sobre todo de Luzón y en parte de Visayas, pero poco detallada de Mindanao (para esta isla, ver Figura 46, p. 301).

<sup>72</sup> Una copia de este real decreto se conserva en el AHSIC, FIL0063 “Disposiciones gubernativas sobre la Compañía de Jesús”, ff. 0062-68.

<sup>73</sup> En la Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC) de Madrid existe la *Sección de Documentos españoles del Archivo Nacional de Filipinas*. Es este un fondo microfilmado, muy poco explotado hasta la fecha. En él podemos hallar la “Documentación relativa a la Escuela Normal de Maestros (1865-1899)”, rollos de microfilms n° 4768, 4867, 4941, 5029, 5030 y 5034, que contienen toda la documentación relacionada con la Escuela Normal: nombramiento de cargos (director, profesores...), datos del personal, alumnos interinos admitidos, etc.

de forma gratuita y obligatoria. De esta forma Filipinas tuvo una escuela normal a la vez que Francia, Alemania, España y los Estados Unidos.

En la misma fecha se publicó el Reglamento para la Escuela Normal y a la vez también el Reglamento para las Escuelas y Maestros de Instrucción Primaria de indígenas, donde entre otras cosas se fijaban las asignaturas a impartir y se establecía el castellano como lengua vehicular.<sup>74</sup> Debía establecerse al menos una escuela primaria para niños y otra para niñas en cada población. Esas escuelas se dividirían en tres clases: de entrada, de ascenso y de término de segunda y primera clase (en niñas sólo serían de entrada, ascenso y término). Las escuelas primarias de indígenas de término de primera clase sólo se establecerían en Manila y su provincia;<sup>75</sup> el resto de clases se distribuirían en función del número habitantes de cada población, según decisión del gobernador general. A toda esta tipología de escuela se las consideró en conjunto “de primera clase” y se extendieron a todas las poblaciones. Pero en Filipinas existían todavía muchos núcleos poblacionales no considerados municipios, sino visitas y reducciones, que no tuvieron acceso a esta educación. Para las visitas de menos de 500 habitantes alejadas de los pueblos el gobierno fue erigiendo, a petición de los inspectores locales, escuelas menores sufragadas con dinero público, pero eran pocas e incompletas y se las clasificaba como “de segunda clase”. Si varias visitas reunían 500 habitantes se establecía una escuela en el núcleo más céntrico. Para las reducciones, es decir, las poblaciones en formación con pocos habitantes y a menudo aisladas donde laboraban los misioneros, los propios religiosos crearon escuelas “de tercera clase”, rudimentarias, dirigidas por el nativo más instruido y sostenidas con el fondo de atracción de infieles y las limosnas que proporcionaban los misioneros. En fecha tan tardía como 1891 se crearía en Manila una Junta administradora del material escolar. Toda esta reforma de la educación primaria logró al fin generalizar la educación elemental y también en gran medida el castellano entre las nuevas generaciones, aunque para esto último fue demasiado tarde dada la pérdida de la colonia a finales de siglo.<sup>76</sup>

El 31 de mayo de 1864 el padre procurador general, Antonio Zarandona, comunicó al Ministerio de Ultramar la disposición de la Compañía a embarcar una cuarta expedición para Manila con cinco padres y tres hermanos que se harían cargo de la nueva Escuela Normal. No perdió la oportunidad el padre, muy previsor, de señalar que, según el Reglamento de la escuela, las asignaciones que debían percibir los directores, profesores, coadjutores y dependientes, así como la asignación de gastos de material, las fijaría el gobernador de acuerdo con el arzobispo de Manila, por lo que solicitaba que, previo a la llegada de los jesuitas, aquellos organizaran ya el asunto para que los religiosos no se vieran desprovistos de todo a su llegada. Como nota de presión, hacía alusión a que en Mindanao no habían

---

<sup>74</sup> Una copia del Reglamento conjunto se conserva en el AHSIC, FIL0063 “Disposiciones gubernativas sobre la Compañía de Jesús”, ff. 0070-079.

<sup>75</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, pp. 52-57.

<sup>76</sup> *El Archipiélago Filipino: colección de datos geográficos, estadísticos, cronológicos y científicos, relativos al mismo, entresacados de anteriores obras u obtenidos con la propia observación y estudio, por algunos Padres de la Misión de la Compañía de Jesús en estas islas*, vol. I, Imprenta del Gobierno, Washington, 1900, pp. 341-342.

recibido su asignación desde principios de año. Finalmente, presentaba un presupuesto del material escolar que comprarían en España (siete mil reales) y del coste del viaje de la cuarta expedición a Filipinas (siete mil reales desde los colegios a Cádiz y sesenta mil de viaje a Manila), que ascendían a un total de setenta y cuatro mil reales.<sup>77</sup> El 4 de junio le fue notificada la real orden de licencia de embarque y el 22 de julio se emitió otra real orden para el gobernador general de las islas, mandándole activar la fijación de asignación personal y gastos de material y la búsqueda del local donde instalar la escuela. En las Reales Órdenes de 17 de agosto y 31 de julio el Ministerio aceptó todas las solicitudes de Zarandona y ordenó el anticipo de todos los gastos.<sup>78</sup> Las asignaciones que fijaron gobernador y arzobispo, que fueron aprobadas por el gobierno el 19 de enero de 1865, fueron de 800 pesos anuales para el director y los profesores, 400 para los coadjutores, 600 para los dependientes y 1000 para la compra de material escolar.<sup>79</sup>

La Escuela Normal se instaló en el edificio nº 1 de la calle de Palacio, intramuros de Manila. El 23 de enero de 1865 se inauguró el centro, que se convirtió en el segundo que se les encomendaba a los jesuitas desde su llegada a las islas hacía sólo seis años. Las clases empezaron al día siguiente de su inauguración, con el padre Francisco Javier Baranera como director y los padres Jacinto Juanmartí y Pedro Llausás como profesores, encargándose de las tareas domésticas los hermanos Segismundo Berengueras y Gabriel Pujol.<sup>80</sup> Excepto el hermano Pujol, llegado a Filipinas en 1862 en la expedición anterior, el resto habían llegado a Manila sólo once días antes. Diez años después el número de alumnos ascendía a 600, siendo sólo 114 de ellos internos y el resto externos.<sup>81</sup>

Pese al éxito continuado de la escuela, ésta sufrió continuas contrariedades y críticas. En dos ocasiones los jesuitas estuvieron a punto de perderla. En 1871, como al Ateneo de Manila, le afectó el decreto del gobierno español del Sexenio Revolucionario que ordenaba la secularización de la Escuela Normal de Manila y de todas las escuelas del gobierno para suprimir el monopolio educativo que las órdenes religiosas ostentaban desde los tiempos de la conquista. Ya hemos visto que el decreto fue suspendido. En 1889 hubo un nuevo intento de secularización cuando el ministro de Ultramar, Manuel Becerra, pretendió, ya no arrebatárles la Escuela Normal a los jesuitas, sino directamente dejarla sin presupuestos para promover su disolución y crear otra escuela normal oficial que fuera atendida por profesores españoles que hubieran superado oposiciones en Madrid y que fuera, por lo tanto, laica. Los inspectores de las escuelas primarias de las islas, hasta el momento religiosos, también pasarían a ser opositores laicos, y lo mismo estaba previsto para el profesorado de las Facultades de Medicina y Farmacia de la Universidad de Santo Tomás de los dominicos. Además, el gobierno pretendía

---

<sup>77</sup> AHSIC, FIL0072.4 “Varios documentos”, ff. 04 007-008.

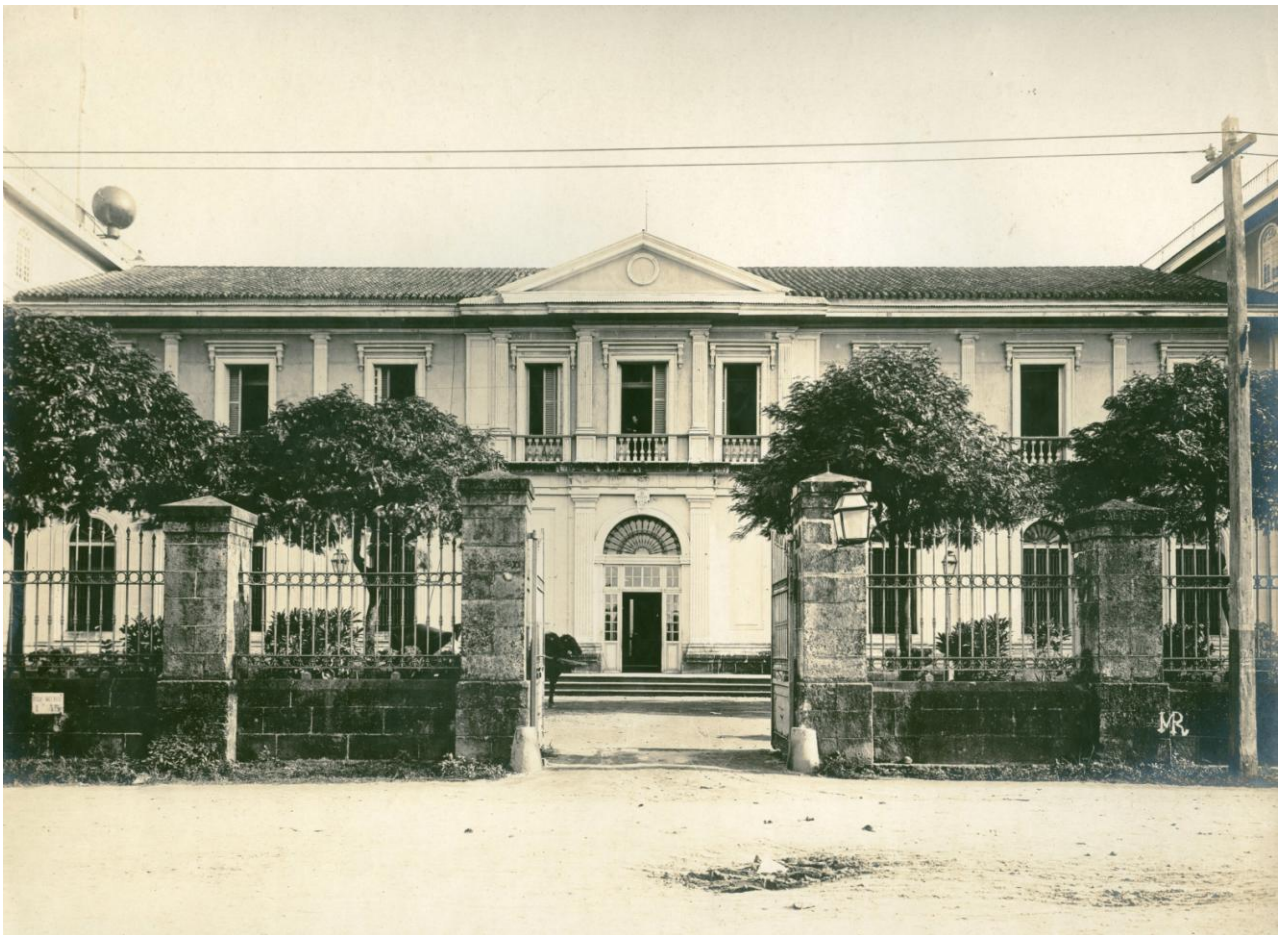
<sup>78</sup> Estas dos reales órdenes pueden consultarse en: AHSIC, FIL0072.4 “Varios documentos”, ff. 04 009-014.

<sup>79</sup> AHSIC, FIL0166.1 “Varios documentos”, f. 02 083.

<sup>80</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, pp. 58-59.

<sup>81</sup> ARCILLA, José S., SI, “La Escuela Normal de Maestros de Instrucción Primaria”; SÁNCHEZ, Cayetano, “Filipinas: labor socio-cultural de la Iglesia”, pp. 740-41.

establecer un instituto oficial de segunda enseñanza al que deberían agregarse y someterse el resto de colegios. Ante estas noticias llegadas a Manila por telegrama, cundió el pánico. Empezaron las movilizaciones. Tanto el director general de la administración civil, como el vicario capitular en nombre del episcopado de las islas, las corporaciones religiosas, los centros de enseñanza y los periódicos manileños elevaron sus voces de indignación y frenaron, de entrada, las medidas metropolitanas. El mismo gobernador Nozaleda se puso de su parte, argumentando que a Filipinas le convenían maestros nativos y no peninsulares, y que el único problema pendiente de solución en materia educativa era la falta de locales, material y remuneraciones adecuadas y suficientes. Pese a que Becerra no dio su brazo a torcer, la vehemente oposición de la capital unida a la lentitud de emisión de las reales órdenes, la lejanía de la metrópoli y la necesidad, al fin y al cabo, de que todo continuase funcionando mientras se operaba el cambio, hizo que se llegara al reemplazo de Becerra por otro ministro, que no estaba conforme con el proyecto y que lo relegó al olvido, por lo que todo continuó como antes.<sup>82</sup>



**Figura 7. Entrada de la Escuela Normal de Maestros (principios del siglo XX)**

Fuente: AHSIC, *Caja 577 Fotografías*.

Por otra parte, gran parte del clero regular y de los españoles peninsulares siempre estuvieron en contra de la actividad de la escuela debido al uso del castellano como lengua común, que percibían, como fray

---

<sup>82</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. II, pp. 176-181.

Gáinza ya objetó antes de la fundación de la escuela, como un peligro para la soberanía española, pues opinaban que el conocimiento de dicha lengua exponía a los filipinos a la influencia del masonismo, de los libros amorales e irreligiosos y, en definitiva, aumentaba las posibilidades de que desarrollaran ideas subversivas. Esta inquina contra la escuela jesuita explotó en 1896 y 1897, a raíz de la rebelión de los filipinos contra España. Los colectivos mencionados culparon a la Escuela Normal de haber contribuido activamente al desastre, entre otras cosas porque afirmaban que cientos de esos maestros ahora eran revolucionarios. El anciano padre Hermenegildo Jacas, que murió el mismo 1897 y que era rector del centro en ese momento, tuvo que repasar los 1.813 maestros graduados y 326 ayudantes para poder determinar que sólo 33 profesores y 50 asistentes podrían ser rebeldes, lo que no llegaba al 4% de los filipinos formados allí por los jesuitas. En su favor, la Compañía esgrimió los numerosos casos de maestros que durante el conflicto armado se habían erigido como defensores de España.<sup>83</sup>

La Escuela Normal vio interrumpida su actividad durante poco más de un mes en 1888 con motivo de una epidemia de cólera. Una comisión del ayuntamiento de Manila solicitó al director de la escuela que les permitiera utilizar como hospital los bajos de la escuela. Se decretó la suspensión de clases mientras durase la enfermedad, teniendo que ser trasladados los alumnos a sus casas o bien a otros centros jesuitas de la capital.<sup>84</sup>

Pese a los obstáculos, la escuela siguió funcionando y acumulando progresos. En 1893 logró que el gobierno español le otorgase el título de Escuela Normal Superior para Maestros de Hombres, lo que permitía a sus alumnos graduados impartir tanto la educación elemental como la superior. El centro albergó, además, una Academia Pedagógica, fundada en 1894 por el padre Hermenegildo Jacas con el propósito de mantener unidos a los nuevos maestros con sus antiguos profesores, configurando una congregación que fomentase su piedad y los alejase del masonismo. Ésta nueva institución editó la revista mensual *Boletín oficial del Magisterio Filipino* entre el 23 enero de 1895 y el 1 de agosto de 1896.<sup>85</sup>

Desafortunadamente la Revolución Filipina volvió a perturbar la escuela. En octubre de 1896 la inminente llegada de ocho mil soldados españoles obligó al gobierno civil a solicitar el establecimiento de mil hombres en la Escuela Normal, pues los cuarteles no tenían capacidad suficiente. Parte de los maestros y profesores tuvieron que trasladarse a la villa jesuita de Santa Ana y el resto se reubicaron en una parte de la casa e intentaron proseguir su actividad normal con la presencia de las tropas. En un año los soldados fueron reubicados, pero en 1898 de nuevo hubo que utilizar la escuela como cuartel de un batallón de marines españoles, situación que se prolongó hasta octubre. En los bajos de la Escuela Normal se refugiaron hasta mil doscientas familias. Durante todo el conflicto, el centro estuvo en el centro de la lucha armada y albergó cientos de refugiados, pero no fue destruido, en gran medida

---

<sup>83</sup> *Ibíd.*, vol. III, pp. 285-287.

<sup>84</sup> *Ibíd.*, vol. II, pp. 169-170.

<sup>85</sup> *Ibíd.*, vol. III, pp. 38-39 y 42-43.

por el respeto que despertaba tanto entre españoles y filipinos como en los americanos el Observatorio de Manila, anexo a la escuela.<sup>86</sup>

No existió ningún otro centro de este tipo hasta la etapa norteamericana de Filipinas.<sup>87</sup> De hecho, a principios del siglo XX el gobierno colonial norteamericano reconoció oficialmente la Escuela Normal y la subvencionó, pero enseguida, en 1901, creó un Departamento de Instrucción Pública y estableció su propia escuela normal, la Escuela Normal Filipina, contratando casi mil maestros estadounidenses para enseñar a los filipinos. A la vez, prohibió a los jesuitas incluir la religión en el plan de estudios y excluyó su escuela del sistema público, dejando de financiarla. Los maestros que formaran los jesuitas ya no tendrían cabida en la enseñanza pública, entre otras razones porque no hablarían inglés, que eran el primer objetivo del nuevo gobierno, del mismo modo que la difusión del castellano había sido un pilar de la reforma educativa de 1863. Los años de la Escuela Normal jesuita como centro privado fueron muy breves. Pese a la vigorosa lucha que encabezó el director, Pedro Torra, para lograr obtener el apoyo de obispos y párrocos de Filipinas para que les mandaran alumnos y proseguir la influencia del catolicismo frente al nuevo sistema de educación primaria, para sus graduados era incierta su inserción en la educación pública, sobre todo por la competencia del ingente personal educativo aportado por los americanos. Otras dificultades se fueron sumando al resto. El principio del fin fue la proposición del papa en 1902 de que los jesuitas fundaran un seminario arquidiocesano en Manila. Dado el panorama del momento, aceptaron la petición. De este modo, la recién renombrada Escuela Normal de Maestros de San Francisco Javier en honor a su patrón, se convirtió en 1905 en el Colegio-Seminario de San Francisco Javier, más tarde Seminario de San José.<sup>88</sup>

La brevedad del período de tiempo en que la Escuela Normal de los jesuitas estuvo en funcionamiento, treinta y seis años, no menoscaba, sin embargo, la importancia de su labor, que permitió la formación de dos mil maestros nativos durante la etapa española. Su establecimiento, junto con la reforma educativa de las escuelas primarias, tuvo importantes consecuencias. En primer lugar, facilitaron la comunicación de los nativos con las autoridades civiles, administrativas, militares, judiciales y eclesiásticas gracias al aprendizaje del castellano. En segundo lugar, impulsaron el desarrollo de las artes, la agricultura, la industria y el comercio gracias a la mejor formación de la población filipina. En tercer lugar, produjeron individuos competentes para desempeñar cargos y empleos públicos. Por último, consolidaron el conocimiento de los fundamentos evangélicos y la práctica de la moral cristiana. En definitiva, la nueva educación primaria y la escuela jesuita contribuyeron decisivamente en la configuración de una sociedad filipina mejor formada, más cohesionada y más cercana a las autoridades

---

<sup>86</sup> MEANY, James J., “Escuela Normal de Maestros”, pp. 506-507; PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, p. 325.

<sup>87</sup> ARCILLA, José S., SI, “La Escuela Normal de Maestros de Instrucción Primaria”, pp. 16-35; SÁNCHEZ, Cayetano, “Filipinas: labor socio-cultural de la Iglesia”, pp. 740-41.

<sup>88</sup> ARCILLA, José S., SI, “La Escuela Normal de Maestros de Instrucción Primaria”, pp. 34-35; MEANY, James J., “Escuela Normal de Maestros”, pp. 507-510.

españolas en todos los ámbitos, lo que se tradujo en un fortalecimiento general de la vida social, comercial, industrial e intelectual del archipiélago, a lo que hay que sumar un estrechamiento de los lazos con España.<sup>89</sup>

### 3.3. El Observatorio

La tercera institución que estuvo a cargo de la Compañía de Jesús en las Filipinas decimonónica fue el Observatorio de Manila, que empezó a funcionar de forma embrionaria en 1865. A diferencia del resto, éste no era un centro de enseñanza, sino de investigación científica.<sup>90</sup> Además, la orden no se limitó a tomar su administración por requerimiento del gobierno, sino que ella misma fue la promotora de su nacimiento. La fundación de esta institución por parte de los jesuitas respondió a dos motivos básicos. El primero fue que la Compañía quiso cooperar en el avance científico en general, como había sido siempre su costumbre en todas partes, y en particular quiso apoyar el desarrollo del ámbito meteorológico por ser ésta una ciencia en auge en la que cada vez se volcaban más eruditos tanto de Europa como de América. El segundo motivo que estimuló a los jesuitas filipinos fue el deseo de proteger tanto a la marina mercante como a la población de tierra de los ciclones que con frecuencia azotaban las Filipinas y el territorio circundante con consecuencias devastadoras. De hecho, por la misma razón pocos años antes la Provincia Jesuítica de España había fundado en La Habana el afamado Observatorio del Colegio de Belén.<sup>91</sup> La previsión meteorológica fue, pues, el primer objetivo de las investigaciones jesuitas, aunque más adelante el centro ampliaría su campo de estudio. En Oriente, la Compañía de Jesús fue pionera en este ámbito. Su Observatorio empezó a funcionar antes que los de Batavia (1866), Zi-ka-wei (1872), Tokio (1875) y Hong-Kong (1884), lo que todavía es más meritorio si se tiene en cuenta que la orden se hallaba en sus primeros años de restablecimiento en las islas, con muy poco personal, pocos establecimientos, pocos medios y, además, con el Ateneo y la Escuela Normal ya en funcionamiento y, por lo tanto, necesitadas de atención.<sup>92</sup>

El Observatorio tuvo su origen en un antiguo palomar abandonado del Ateneo, donde se refugiaba el escolar Francisco Colina tras dar clase de matemáticas, física e historia natural en dicho centro. Allí, en

---

<sup>89</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, p. 59.

<sup>90</sup> Las mejores fuentes para la etapa española del Observatorio son: PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía...*, 3 vols. (Vol. I, Cap. 18; Vol. II, Cap. 6 y 14; Vol. III, Cap. 8 y 18) y, sobre todo, SADERRA MASÓ, Miguel, SI, *Historia del Observatorio de Manila...*, la mejor historia sobre los primeros cincuenta años de la institución. Un breve artículo de síntesis es ANDUAGA, Aitor, "Spanish Jesuits in the Philippines: Geophysical Research and Synergies between Science, Education and Trade, 1865–1898", *Annals of Science*, vol. 71, 4 (2014), pp. 497-521. En este apartado no es nuestra intención profundizar en los aspectos científico-técnicos del Observatorio, sino narrar sus vicisitudes, la importancia que tuvo el centro para los jesuitas y las Filipinas y, sobre todo, conocer a sus protagonistas. Para saber más acerca de su desarrollo científico y conocer los aparatos que albergó, ver sobre todo la citada obra de Miguel Saderra Masó, que incluye fotografías de los principales instrumentos.

<sup>91</sup> Al respecto, ver: GUTIÉRREZ LANZA, Mariano, *Apuntes históricos acerca del Observatorio del Colegio de Belén, Habana*, Imp. Avisador Comercial, Habana, 1904.

<sup>92</sup> SADERRA MASÓ, Miguel, SI, *Historia del Observatorio de Manila...*, pp. 24-25.

lo que denominaba su “observatorio meteorológico”, se entretenía a diario realizando observaciones que no registraba, con instrumentos sencillos e incluso en algunos casos muy rudimentarios. Así, sin darse cuenta, aquel joven burgalés inició el que sería el primer observatorio perdurable de Oriente. Sus trabajos vieron la luz gracias a otro escolar, Jaime Nonell. Este catalán ya antes de viajar a Filipinas había participado en Balaguer en un modesto observatorio meteorológico, como discípulo de la clase de física. Recién llegado a las islas quedó conmocionado por el baguio de septiembre de 1865 en Manila<sup>93</sup> y quiso profundizar en el fenómeno. Al conocer las observaciones que había hecho del mismo su hermano Colina, se mostró muy impresionado y se encargó de trazar unos gráficos como complemento del registro. Por solicitud del director del *Diario de Manila*, esta labor fue publicada y suscitó gran interés. Algunos lectores pensaron en la posibilidad de que un estudio de ese baguio permitiera deducir sus causas y también prever repeticiones futuras, con su intensidad y trayectoria, evitando en parte tanto la pérdida de vidas humanas como la de fortunas comerciales en el mar. Comerciantes y marinos se unieron para solicitar al padre Juan Bautista Vidal, superior de la Misión, que regularizara las observaciones meteorológicas, centrándose en la proximidad de baguios, para poder pronosticarlos. Tanto Colina como Nonell replicaron que era imposible porque sólo disponían de instrumentos anticuados y deteriorados, pero los comerciantes aseguraron estar dispuestos a costearles todos los aparatos necesarios si los jesuitas se comprometían a montar un buen observatorio. Éstos aceptaron la oferta, no sin señalar que para realizar un trabajo decente, dada la magnitud e importancia del fenómeno que se pretendía estudiar, necesitarían aparatos autónomos que registraran variaciones de día y de noche. Dichos aparatos los tenía reunidos en uno solo el padre jesuita Angelo Secchi, reconocido astrónomo italiano y director del Observatorio del Vaticano. Era un meteorógrafo “universal” de su invención, muy caro. Los comerciantes insistieron, por lo que se le encargó al padre Secchi un ejemplar para el embrionario Observatorio. El aparato llegó a la capital en 1869. Tres años antes había desembarcado en las islas un jesuita catalán de 25 años, el padre Federico Faura Prat, que ya antes de su partida de España fue elegido primer director del Observatorio por el padre provincial. Él se encargó de montar, durante cuatro días, el complicado aparato, que no llevaba instrucciones. A partir de entonces, y gracias a ese meteorógrafo, fue posible realizar observaciones más exactas, regulares y útiles.<sup>94</sup> De este modo empezó el avance técnico del centro, que hasta 1884 se denominó Observatorio del Ateneo Municipal y estuvo sostenido por la Compañía y por donaciones particulares.<sup>95</sup> Inicialmente,

---

<sup>93</sup> Se denomina “baguios” a los huracanes filipinos. Etimológicamente el término procede del idioma tagalo, propio de la isla de Luzón, en el norte del archipiélago.

<sup>94</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, pp. 171-174.

<sup>95</sup> SADERRA MASÓ, Miguel, SI, *Historia del Observatorio de Manila...*, p. 11 (en las pp. 170-171 el padre Masó nos proporciona un listado de todas las personas que contribuyeron a la construcción del Observatorio del Ateneo, con la cantidad aportada, que en total asciende a 5.328'5 pesos).



el Observatorio se alojó en el extremo noroeste del Ateneo, donde se habilitó una torre para ello y sobre cuya azotea se montaron todos los instrumentos de que se disponía.<sup>96</sup>

El padre Francisco Colina fue el iniciador del Observatorio en 1865 y también el primero en recibir el título de director, aunque muy brevemente, hasta 1867, fecha en la que regresó a España para terminar sus estudios y ya no volvió a las islas. Sin embargo, sus verdaderos fundadores fueron el padre Juan Bautista Vidal y los profesores de ciencias del Ateneo; el primero porque como superior de la Misión Filipina y rector del Ateneo se encargó de hallar una ubicación adecuada y los primeros recursos para permitir el despegue de la empresa, y los segundos por ser los encargados desinteresados de las observaciones. Aún así, y aunque llegó un poco más tarde, el padre Federico Faura ostenta oficialmente y con justicia la consideración de fundador y primer director del Observatorio, al que entregó su vida. Nos lo cuenta su compañero Miguel Saderra Masó. Faura le infundió energía al centro e impulsó sus trabajos. Él fue el primero en predecir tifones en oriente en 1879, lo que le valió el reconocimiento unánime. También él logró del gobierno la subvención para el Observatorio como centro oficial del Estado. Por último, Faura fue quien estableció la red meteorológica en Filipinas.<sup>97</sup> De ahí que la ciudad le honrara con tres grandes gestos. Primero, a raíz de los terremotos que hubo durante la segunda mitad de 1880, el ayuntamiento manileño resolvió, con el apoyo del gobernador general Primo de Rivera, declarar al padre Faura hijo adoptivo de la ciudad por la ayuda prestada. Segundo, el mismo año la Sociedad Económica Amigos del País le otorgó el diploma de socio de mérito de la misma. Tercero, en 1893 se terminó una ancha calzada frente a la Escuela Normal que se llamó Calle del Observatorio, y que más tarde se bautizaría como Calle del padre Faura tras su muerte.<sup>98</sup>

Federico Faura, la gran figura del Observatorio durante la etapa española del mismo, entró en la Compañía de Jesús a los 18 años. Tras estudiar Humanidades y Retórica en el Seminario de Vic, entró en el noviciado de Loyola el 16 de octubre de 1859, y luego estudió Filosofía en Balaguer. Llegó a Manila en 1866 enfermo de unas fiebres que se le reprodujeron varias veces. Más tarde desarrolló un asma crónica que perjudicó mucho su salud y que le acabaría llevando a la tumba demasiado pronto. En el Ateneo Municipal fue profesor de Humanidades durante tres años y otros tres de Física y Matemáticas. Mucho antes de obtener el grado ya estaba al cargo de lo que sería el Observatorio. De hecho, en 1868 formó parte de una de las tres únicas comisiones del mundo que lograron obtener fotos de la totalidad del eclipse completo de sol que se pudo observar en dicha fecha. En 1871 partió a Saint-Cassien (Francia), donde terminó sus estudios. Durante su ausencia varios jesuitas ejercieron de directores provisionales del Observatorio, todos durante muy breve espacio de tiempo, con gran dificultad puesto el centro daba mucha faena y todos ejercían también de profesores en las escuelas de

---

<sup>96</sup> *Ibíd.*, p. 26.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, pp. 23-24.

<sup>98</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, p. 125.

Manila. Siete años después, tras estar destinado en Roma e Inglaterra, regresó a Manila para dedicarse ya plenamente al desarrollo del Observatorio, de nuevo como director.<sup>99</sup>



**Figura 8. El padre Federico Faura**

Fuente: AHSIC (foto sin clasificar).

Tras una intensa labor el padre Faura publicó un folleto donde indicaba cómo prever la proximidad de un huracán, su potencia y su trayectoria.<sup>100</sup> Para evitar errores en la aplicación de sus normas el padre Faura pensó en marcarlas en los barómetros más usados, para facilitar su observación, y así nació el barómetro aneroide aplicado a la previsión del tiempo en Filipinas, que mandó construir en Europa. El jesuita ganó gran fama con este avance. Como otros países circundantes también sufrían ese tipo de calamidades, tanto el gobernador inglés de Hong-Kong como el gobierno de Japón pidieron

---

<sup>99</sup> *Ibíd.*, pp. 124-125.

<sup>100</sup> FAURA, Federico, SI, *Señales precursoras de temporal en el Archipiélago Filipino*, 1882.

oficialmente al gobierno filipino la publicación de las observaciones diarias del padre Faura, poniendo para ello a su disposición los cables telegráficos submarinos. Pronto todos los gobiernos asiáticos y los Estados europeos que tenían colonias en Asia u Oceanía solicitaron la comunicación de los partes meteorológicos del jesuita a sus territorios.<sup>101</sup>

El proyecto de Observatorio tuvo problemas en su paso por Madrid, que puso trabas a su subvención.<sup>102</sup> Sin embargo, las numerosas muestras de admiración mundiales por el trabajo del padre Faura hicieron que el gobierno español finalmente dotara aquel establecimiento privado de carácter oficial, con el nombre de Observatorio Meteorológico de Manila, mediante el Real Decreto de 28 de abril de 1884. La institución quedó a cargo de los jesuitas y dependiente de la Dirección general de Administración Civil de las islas. Ésta sería la estación central. Se establecerían como mínimo un total de trece estaciones meteorológicas anexas en las estaciones telegráficas de: Albay, Daet, Atimonan, Tayabas, Punta Santiago y Punta Restinga (sur de Manila); Cabo Bolinao, Vigan y Laoag (costa occidental); y Aparri, Tuguegarao, San Isidro y la Cruz del Caraballo (línea central al Norte de Manila). Habría un director y un subdirector, jesuitas, y se subvencionaría la institución a nivel de personal, de material y de publicaciones. Por su parte, los vecinos de Manila continuaron reuniendo dinero para el Observatorio. Las estaciones secundarias se erigieron pronto, mayoritariamente en 1885, y constituyeron un total de veinticuatro. Se situaron en Luzón, las Visayas, Mindanao, Joló y también en los archipiélagos de Marianas y Carolinas. Además, había una estación ambulante en el vapor *Argos*, donde trabajaba la comisión hidrográfica de la Armada. Todas estas estaciones enviaban sus observaciones a la central manileña, que diariamente se encargaba de transmitir telegráficamente los cálculos de previsión del tiempo a Tokio, Nagasaki, Shangai, Fucheo, Amoy, Hong-Kong, Hayfon y Saygon, y también a numerosas localidades filipinas.<sup>103</sup>

La expansión del trabajo hizo cada vez más evidente la falta de espacio en el Ateneo, por lo que en 1886 se trasladó el Observatorio al nuevo edificio de la Escuela Normal de Maestros (después Colegio de San José), cuyo antiguo inmueble había quedado arruinado por los terremotos de 1880. Esto permitió su ampliación y división en cuatro secciones, la mayoría en vías de desarrollo: Meteorológica, Magnética, Sísmica y Astronómica.<sup>104</sup> Enseguida, en 1887 empezaron las observaciones magnéticas absolutas en un pabellón provisional de caña y nipa construido a pocos metros de la escuela. En diciembre estuvo construido el pabellón definitivo, de sólidos materiales, donde se examinarían los valores del magnetismo terrestre del archipiélago.<sup>105</sup> Su director fue el padre Ricardo Cirera. Desafortunadamente, en 1904 la instalación del tranvía en Manila empezó a interferir en el

---

<sup>101</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 125-126.

<sup>102</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 180.

<sup>103</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 84 y 125-126; SADERRA MASÓ, Miguel, SI, *Historia del Observatorio de Manila...*, pp. 81-86.

<sup>104</sup> SADERRA MASÓ, Miguel, SI, *Historia del Observatorio de Manila...*, pp. 87-89.

<sup>105</sup> Sobre los detalles del desarrollo del departamento magnético, ver: *Ibidem*, pp. 101-109.

magnetómetro. Tuvieron que detenerse las lecturas y se proyectó trasladar la sección magnética. Finalmente, el nuevo pabellón se estableció en Antipolo.<sup>106</sup>



Figura 9. Parque meteorológico del Observatorio, con el Colegio de San José al fondo (principios del siglo XX)

Fuente: AHSIC, *Caja 577 Fotografías*.

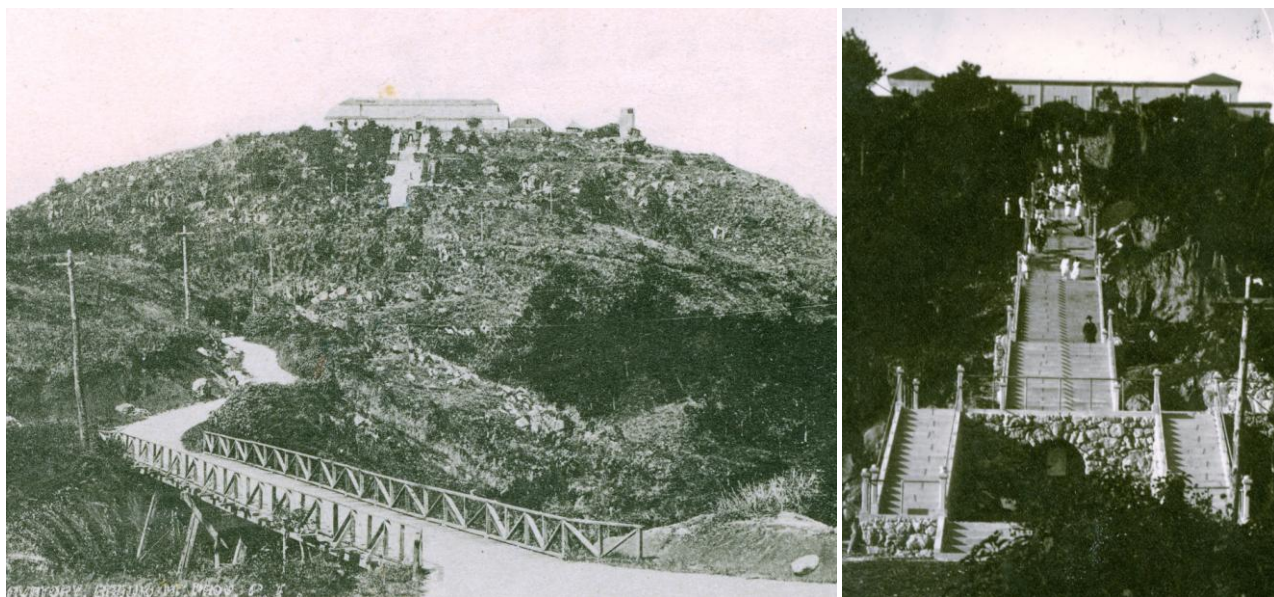
En 1887 también se habilitó una sala de la escuela para iniciar el departamento sísmico, para el que ya poseían numerosos aparatos. El Observatorio se interesó por este campo sobre todo a raíz de los terremotos de 1880, que por otra parte siempre habían sido frecuentes en las islas. El padre catalán Miguel Saderra Masó se hizo cargo de esta sección,<sup>107</sup> que quedó establecida en 1890. También se encargó más tarde también de la sección magnética. Éste fue el último jesuita español que trabajó en el Observatorio y también el que estuvo más tiempo trabajando en él, en total 37 años. La sección sísmica nunca pudo tener todo el despliegue que se hubiera deseado. La idea inicial era crear otras estaciones en el archipiélago, como en el caso de la sección meteorológica, pero la escasez de edificios sólidos fuera de Manila, más allá de algunas iglesias y conventos, fue el freno principal a este proyecto.<sup>108</sup> Sin embargo posteriormente se logró cierta expansión de este departamento. Dadas las continuas mejoras en la calidad de los aparatos del Observatorio, en 1909 se instalaron dos sismógrafos en la nueva

<sup>106</sup> *Ibidem*, pp. 153-154.

<sup>107</sup> Realizó numerosas publicaciones científicas en este departamento, la primera de las cuales fue: SADERRA MASÓ, Miguel, SI, *La Sismología en Filipinas...*

<sup>108</sup> Sobre la creación y primeros pasos del departamento sísmico, ver: SADERRA MASÓ, Miguel, SI, *Historia del Observatorio de Manila...*, pp. 110-117.

estación meteorológica del Observatorio establecida en la ciudad de Baguio, en la colina Mirador, donde desde 1908 había una casa-sanatorio para los jesuitas.



**Figura 10. Vista general del Observatorio en la colina de Mirador en Baguio y vista de su escalinata (1922)**

Fuente: AHSIC, *Caja 577 Fotografías*.

Poco después, tras la desgracia provocada en 1911 por la erupción del volcán Taal, al sur de la isla de Luzón, se erigió también una estación vulcano-sísmica en Ambulong, un pequeño barrio situado cerca de dicho volcán, a orillas del lago que lo rodeaba. Las obras se terminaron en 1912. De este modo la sección sísmica logró poseer tres estaciones en el archipiélago.<sup>109</sup>

El padre Faura se esforzó siempre en ampliar las diferentes secciones del Observatorio y en actualizar los aparatos utilizados en cada una, mandando a otros jesuitas a visitar los más afamados observatorios en Estados Unidos y Europa para completar cualquier carencia que hubiera en el suyo y para formar a otros jesuitas en la materia y pudieran contribuir con sus ideas y observaciones.<sup>110</sup> Progresivamente el Observatorio, con su trabajo y sus acertadas predicciones, fue ganando nuevos apoyos, subvenciones del gobierno español (tanto para material como para aumentar el personal) y solicitudes de gobiernos coloniales de la zona para recibir datos y avisos. Los aparatos, cuadernos y trabajos enviados para su exhibición en la exposición de Filipinas de 1887 en Madrid y la de Barcelona al año siguiente causaron general admiración y lograron, además de varios premios, una concesión económica extra del gobierno para comprar aparatos magnéticos que, dado que ya se tenían, se invirtió en la obra del edificio magnético.<sup>111</sup>

Siempre hubo problemas de personal, tanto por no tener efectivos porque Mindanao necesitaba más, como por falta de subvención del gobierno. El padre Faura, que siempre adoleció de mala salud, se

<sup>109</sup> *Ibidem*, pp. 155-158.

<sup>110</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 126-128.

<sup>111</sup> *Ibidem*, vol. II, pp. 85 y 111-112; SADERRA MASÓ, Miguel, SI, *Historia del Observatorio de Manila...*, pp. 97-98.

sentía superado por el trabajo del Observatorio. Tras la elevación del centro a la categoría de oficial y mientras se formaba en Europa el padre Martín Juan, el padre superior solicitó un compañero adecuado para Faura y se decidió mandar al padre holandés Alfonso Renkin. Éste llegó a Filipinas en 1885, pero murió sólo un año después como consecuencia de una disentería, por lo que tuvo que reclamarse al padre Juan, ya en gran medida formado, que llegó en 1887.<sup>112</sup> Desafortunadamente el padre Martín Juan murió también durante su excursión por Mindanao junto al hermano Juan Doyle en 1888, como consecuencia de unas fiebres. Le sustituyó interinamente en su cargo de la sección magnética el padre Miguel Saderra Mata, y en cuanto fue posible el padre Ricardo Cirera, todavía escolar en calidad de subdirector.<sup>113</sup>

Desde 1865 el Observatorio publicó un Boletín mensual redactado por el padre Faura con los trabajos meteorológicos. Se trataba de una publicación irregular y precaria, y también breve y sencilla. Desde 1890 se publicó con mayor regularidad e incluyendo las observaciones de las secciones magnética y sísmica, ya establecidas.<sup>114</sup> En 1895 se logró poseer una imprenta propia, dirigida por el hermano coadjutor Antonio Auger y por un impresor filipino. De este modo se lograron impresiones más regulares y más nítidas, puesto que ningún establecimiento tipográfico de Manila contaba tipos suficientes ni adecuados para ello. Sin embargo, la imprenta del Observatorio sólo duró siete años, puesto que en 1902 el gobierno americano abrió una Imprenta Pública para todos los trabajos que se subvencionaban con fondos públicos, como lo fue el Observatorio jesuita.<sup>115</sup>

La salud del padre Federico Faura llevaba ya años quebrantada y su asma crónica había empeorado a finales de 1895, pero en abril de 1896 su dolencia había menguado. Sin embargo, el estallido de la revolución en agosto le afectó profundamente. Con las tropas ocupando la Escuela Normal y deteniendo las clases y el Observatorio conservado a duras penas, desmejoró rápidamente y tuvo que ser trasladado al Ateneo. El último golpe de su vida fue la ejecución por traición de su amigo y antiguo alumno José Rizal el 30 de diciembre, por el que tenía gran estima. Aunque le visitó la víspera del fusilamiento, su enfermedad no le permitió asistir al ajusticiamiento junto a otros jesuitas para asistirlo en sus últimos momentos. A la mañana siguiente pidió que lo acompañaran a lo alto del Ateneo y desde allí escuchó los disparos, que le causaron gran dolor. Ese mismo día el padre cumplía los 56 años. Según su compañero José Coronas, “desde dicho día no pudo ya ni dormir, ni descansar, ni sosegar ni de día ni de noche”. Este padre relató sus últimos días dibujando, como era acostumbrado, a un perfecto jesuita. El padre Faura, a causa de su dificultad respiratoria, tuvo que permanecer sentado hasta que murió, a lo largo de 24 días. Aunque padeció, como buen jesuita no emitió nunca queja

---

<sup>112</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía...*, vol. II, pp. 75-83.

<sup>113</sup> *Ibíd.*, vol. II, pp. 89 y 202.

<sup>114</sup> SADERRA MASÓ, Miguel, SI, *Historia del Observatorio de Manila...*, pp. 195-196.

<sup>115</sup> *Ibíd.*, p. 120. Para un listado de todas las publicaciones del Observatorio, en todas estas imprentas, consultar: *Ídem*, pp. 195-200.

alguna y se comportó con humildad, obediencia y abnegación hasta el último momento. Uno de los momentos edificantes de la narración acaeció cuando el padre José Algué afirmó: “Padre Faura, al cielo”, y éste, incapaz ya de articular palabra, casi moribundo, hizo un par o tres de movimientos con la cabeza como diciendo sí, sí, al cielo.<sup>116</sup> Murió menos de un mes después que Rizal, el 23 de enero, con sólo 56 años. Su pueblo natal, Artés, erigió un monumento en su honor. Dado el contexto revolucionario, su entierro en la iglesia de San Ignacio fue tranquilo y discreto, aunque asistieron todas las autoridades políticas, militares y eclesiásticas de rigor.<sup>117</sup>



Figura 11. Los padres José Algué y Ricardo Cirera en el Observatorio (sin fecha)

Fuente: AHSIC, *Álbum de fotos 1852-1914*.

<sup>116</sup> AHSIC, FIL0059.2 “Documentos de Filipinas”, ff. 02 085-088: “Últimos momentos del P. Federico Faura y duelo general producido por su muerte. Carta del P. José Coronas a los PP. Ricardo Cirera y Miguel Saderra (1897)”.

<sup>117</sup> HENNESSEY, James J., “The Manila Observatory”, p. 105; PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, p. 124 y 130.

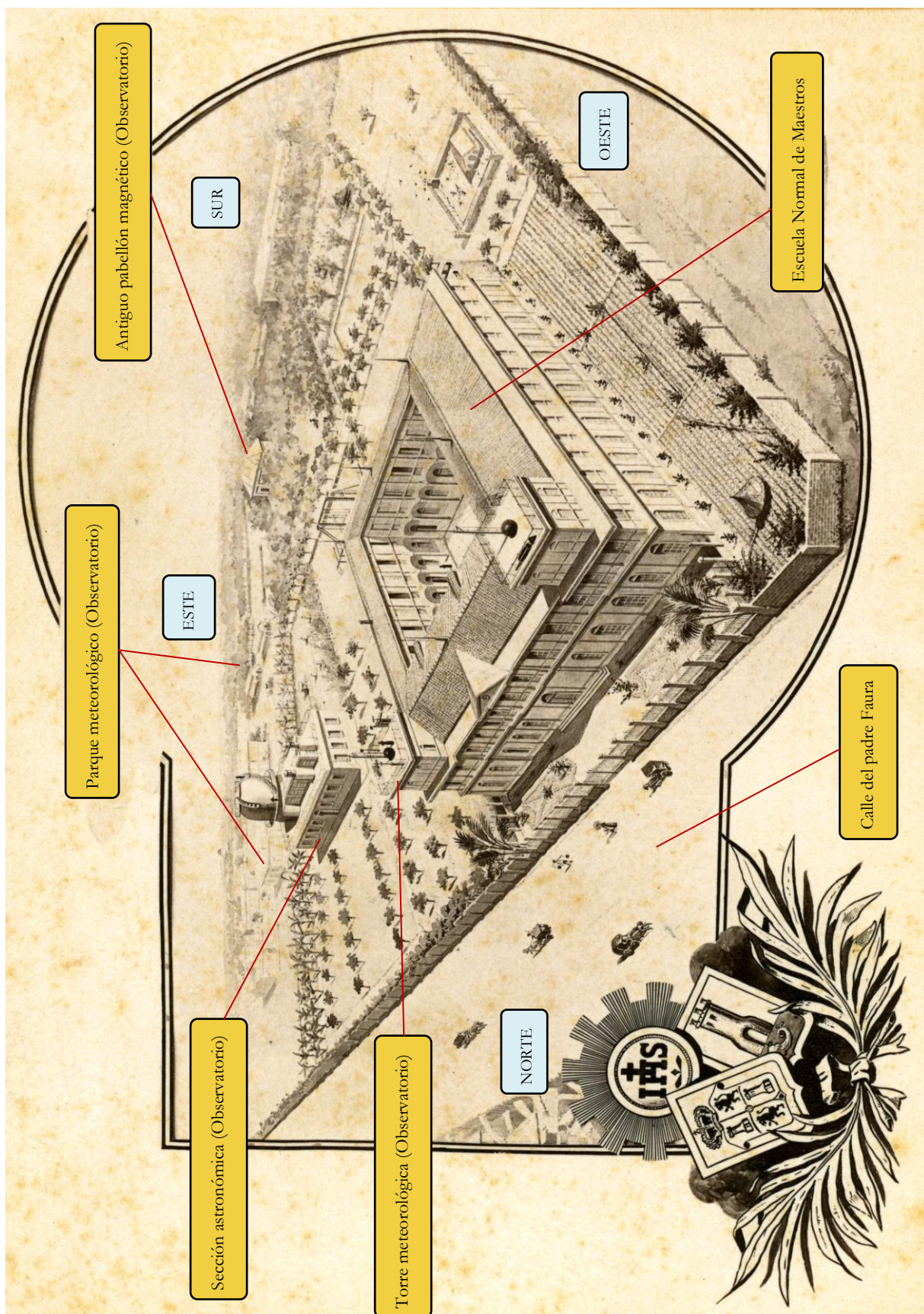


Figura 12. La Escuela Normal de Maestros (luego Colegio de San José) y las distintas secciones del Observatorio, cal. 1898-1910 (según un dibujo “del padre Pedro Torra”, desconocemos si como autor o simplemente como mensajero). Fuente: AHSIC, *Caja 577 Fotografías*.



Tras la muerte del padre Faura, el padre José Algué se puso al frente del Observatorio hasta 1925. Llevaba ya unos años como subdirector general y también como jefe de la sección meteorológica. Este jesuita catalán se convirtió en el especialista en astronomía e ideó un aparato de latitudes, muy valorado, que permitía determinar fotográficamente la latitud con la mayor precisión hasta la fecha. También publicó numerosos pequeños escritos científicos que llamaron poderosamente la atención de los expertos en la materia a nivel mundial,<sup>118</sup> y dirigió la composición de un atlas muy completo de las Islas Filipinas.<sup>119</sup>

El gran sueño del padre Faura había sido completar el Observatorio con una sección astronómica digna de admiración. En 1859 ya había habido un proyecto del gobierno para fundar un observatorio astronómico bajo la Comisión Hidrográfica de Filipinas, y por ello se compraron un anteojo meridiano y una pequeña ecuatorial, pero al quedar el asunto paralizado esos instrumentos acabaron en el observatorio jesuita, y allí hicieron servicio hasta 1873, cuando la Compañía tuvo sus propios aparatos y los devolvió. Se trataba, no obstante, de una sección astronómica modesta, y el padre Faura siempre quiso potenciarla, pero era la más cara. El proyecto se demoró, pero finalmente se empezó su construcción en 1891. Se erigió en grandes proporciones en el solar anexo a la Escuela Normal. Pronto se encargó en Europa la construcción de un gran telescopio ecuatorial y de la enorme cúpula giratoria que debía cubrirlo. El padre Faura vio el edificio terminado, pero la cúpula no llegó hasta finales de 1897, meses después de su muerte, y la obra estuvo finalizada a principios de 1898, por lo que no pudo disfrutar del espectacular resultado final.<sup>120</sup>

La construcción del Observatorio al completo, cúpula giratoria para el telescopio ecuatorial incluida, fue larga y extremadamente costosa, superando con mucho las cantidades aportadas por el gobierno y por los comerciantes y vecinos de Manila, para desespero del padre superior de Filipinas, Juan Ricart. La Misión Jesuítica Filipina llegó a endeudarse con el Banco de Barcelona para poder sufragar los gastos tanto del Observatorio como de la Escuela Normal. La orden, celosa de su esfuerzo, tuvo buen cuidado de no recibir demasiadas subvenciones del gobierno, puesto que cuantas más tuvieran más riesgo existía de que les arrebatasen la institución. Lo más adecuado era trabajar mucho y lograr buenos resultados, con poco coste para la metrópoli, cuidando de no despertar envidias ni rivalidades. Sin cúpula, la construcción del Observatorio costó 23.000 pesos.<sup>121</sup>

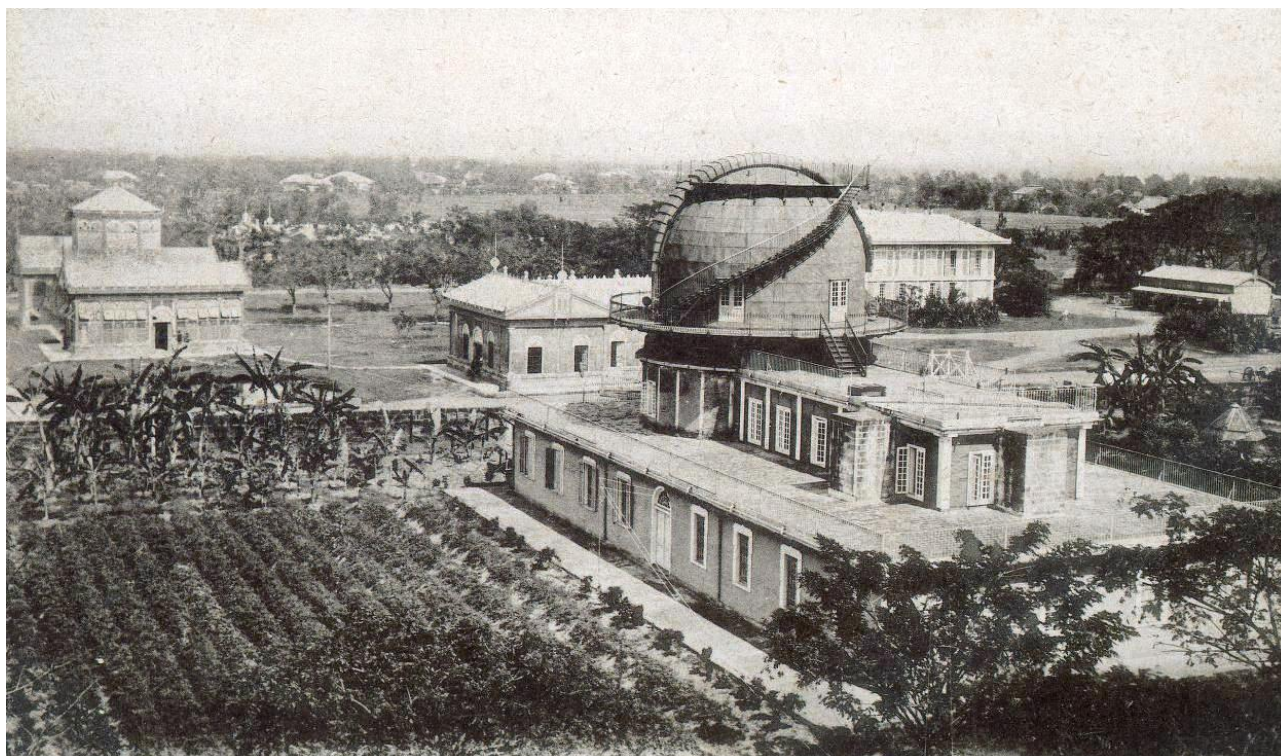
---

<sup>118</sup> Algunos ejemplos son: ALGUÉ, José, SI, *Baguios y tifones del año 1894*; Ídem, *Baguios o ciclones filipinos*; Ídem, *El Baroclonómetro*; Ídem, *El baguio de Samar y Leyte*; Ídem, *Las nubes en el Archipiélago Filipino*.

<sup>119</sup> *Atlas de Filipinas: colección de 30 mapas trabajados por delineantes filipinos bajo la dirección del P. José Algué, 1899*, Washington Treasury Department, U.S. Coast and Geodetic Survey, 1900.

<sup>120</sup> SADERRA MASÓ, Miguel, SI, *Historia del Observatorio de Manila...*, pp. 23 y 125-127.

<sup>121</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 115-116, 122 y 128.



**Figura 13. El Observatorio óptimo de los jesuitas españoles, Manila (cal. 1898)**

Fuente: Web Philippine Photographs Digital Archive, Special Collections Library, University of Michigan.<sup>122</sup>

Con la declaración de guerra de EEUU a España en abril de 1898, todos los jesuitas fueron reunidos en el Ateneo excepto los padres Algué y Doyle, que permanecieron en el Observatorio. Tras la toma de la bahía de Manila por la escuadra americana, y por miedo a un bombardeo, el 4 de mayo de 1898 se trasladaron todos los padres a la casa de Santa Ana y también la biblioteca y los papeles del archivo de la misión al observatorio astronómico. El 9 de mayo de 1898 el superior de la Misión trasladó su residencia al Observatorio, mientras que los padres Algué y Doyle partieron para Cavite para infundir el espíritu español en el pueblo filipino. El 6 de junio de 1898 los jesuitas de la Escuela Normal y el Observatorio se trasladaron al Ateneo, intramuros de la ciudad, quedando en el Observatorio sólo los padres Algué, Doyle y Marcial Solá y los hermanos Arnalot, Iriondo y Rebordosa.<sup>123</sup>

El 1 de agosto de 1898 hubo una sonada contienda, con ametralladoras, cañones y fusiles. Mucha gente del arrabal de Ermita huyó de sus hogares y se refugió en la Escuela Normal, donde pasaron la noche más de dos mil personas. De todas las granadas que se tiraron, dos estallaron en la casa de Santa Ana y tres en la huerta de la Escuela Normal, sin causar ningún daño. Al día siguiente cayó alguna bala en la Escuela Normal, sin daños, y terminó el ataque.<sup>124</sup>

---

<sup>122</sup> <https://quod.lib.umich.edu/cgi/i/image/image-idx?c=sclphilimg> (consulta: 10 de mayo de 2018).

<sup>123</sup> *Ibíd.*, pp. 314-325.

<sup>124</sup> *Ibíd.*, pp. 328-329.

En 1915 Miguel Saderra Masó se enorgullecía de que la actividad del Observatorio no se había interrumpido ni un solo día desde su fundación.<sup>125</sup> Ciertamente el centro continuó con su actividad incluso durante la revolución, y eso pese a estar situado en territorio conflictivo. Jamás quedó desierto. El padre Algué también sentía gran satisfacción por el valor y la constancia de los jesuitas que, como él, solicitaron permanecer en su puesto, trabajando y guardando el Observatorio y sus aparatos, y del crédito que supuso para el centro esta continuidad frente a la perturbación que sufrieron el resto de instituciones de Manila, especialmente cuando el elevado número de barcos fondeados aumentó la necesidad de su labor predictiva. Durante la revolución el Observatorio recibió continuas visitas de oficiales extranjeros que solicitaban datos sobre el tiempo o que simplemente querían conocerlo. El Observatorio fue siempre considerado por los contendientes, durante la guerra, como un espacio de carácter internacional. Era un centro reputado y al servicio de todos. Por esta razón se evitó su bombardeo. El padre Algué justificaba tanto el enorme trabajo como el desmedido coste que supuso este centro para la Compañía en base a que él solo prestigiaba internacionalmente la Nueva Misión Jesuítica Filipina. El sacrificio había valido la pena. No andaba equivocado el padre Algué. Ciertamente la fama del Observatorio fue mundial. Incluso los americanos, ya antes de arrebatárles las islas a España, escribían admirados en periódicos y revistas sobre su historia, sus aparatos y su labor científica, conocida por los pocos conciudadanos que habían visitado el archipiélago o residían allí.<sup>126</sup>

El 28 de noviembre de 1898 el padre Algué tuvo una reunión con el almirante Dewey sobre el peligro que acechaba a los misioneros de Mindanao con la expansión de la revolución de Luzón a las Visayas, para solicitarle que sus barcos protegieran tanto a los jesuitas como sus pertenencias y las de las iglesias, y que si fuera necesario les permitieran embarcar. El americano se mostró receptivo gracias al gran servicio que consideraba que les había prestado el Observatorio, que elogió sin reparos por su más que probada utilidad. El almirante opinaba que había que seguir subvencionando la institución, pero el padre Algué se mostró prudente, puesto que todavía no se había firmado la cesión de la colonia. En cuanto al asunto principal, la protección de los misioneros, el almirante aseguró que velarían por ellos. Todas las potencias estaban contentas con los jesuitas por la gran ayuda que suponían los datos del Observatorio.<sup>127</sup>

Hasta marzo inclusive de 1899 corrió el gobierno español con los gastos de personal, material y alquiler del Observatorio. En abril esta responsabilidad fue tomada por los norteamericanos, aunque la transición no fue un camino de rosas.<sup>128</sup> En enero de 1899 fueron cesados todos los cargos españoles

---

<sup>125</sup> SADERRA MASÓ, Miguel, SI, *Historia del Observatorio de Manila...*, p. 23.

<sup>126</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 332-333 y 348-349.

<sup>127</sup> *Ibidem*, pp. 336-339.

<sup>128</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, p. 348. Para la etapa norteamericana del Observatorio, ver: DEPPERMAN, Charles E., SI, "The Manila Observatory Rises Again", *Philippine Studies*, vol. 1, 1 (1953), pp. 31-41; HENNESSEY, James J., SI, "The Manila Observatory", pp. 99-120; SCHUMACHER, John N., SI, "One Hundred Years of Jesuit Scientists: The Manila Observatory 1865-1965", pp. 258-286, y sobre todo los trabajos de William C. Repetti:

en Filipinas. El almirante Dewey escribió al padre Algué para transmitirle su convicción de que el gobierno norteamericano continuaría subvencionando el Observatorio como lo había hecho España, dado el valioso servicio que prestaba. Sin embargo, el asunto estuvo en suspenso por la queja ejercida por el director del servicio meteorológico del gobierno británico en Hong-Kong, el doctor William Doberck, que según la versión jesuita le había hecho la vida imposible al Observatorio de Manila desde 1884, fecha oficial de creación. Éste, que trabajaba en el Observatorio de Kownloón, le había solicitado al gobierno americano que se ocupara de impedir la labor de los jesuitas del Observatorio manileño, cuyo nivel científico era en su opinión muy bajo y cuyas previsiones sobre tifones publicadas en los periódicos de Hong-Kong habían sido, directamente, “un escándalo”. Como consecuencia, en febrero la Secretaría de Guerra americana resolvió suspender el acostumbrado envío de telegramas sobre anuncios de tifones a Hong-Kong, orden que ejecutó el general Ottis. El padre Algué quedó conmocionado tanto por la noticia como por lo que podía suponer de cara a la continuidad del Observatorio. Resultaba todavía más chocante cuando en el mes de marzo el jefe de las fuerzas navales británicas en Hong-Kong había suplicado que se restableciera el cable que les unía con Manila, recién roto por la guerra, precisamente para no perderse los anuncios de tifones. Pese al golpe, y dado el apoyo que le mostró el almirante Dewey y otras personalidades, el jesuita escribió en marzo una circular para los periódicos de Hong-Kong y los comerciantes, marinos, autoridades y observatorios de los alrededores de Filipinas, y también preparó una respuesta para el general Ottis donde, aparte de manifestar su acatamiento a la orden, destacaba el mal público que podía derivarse de tal resolución, señalaba que todo se debía a la opinión negativa de una única persona y rogaba que se examinase el asunto con mayor rigor. Finalmente, se apoyaba en las cartas positivas que había escrito el almirante Denwey. Antes de enviar esta contestación el padre Algué recibió un oficio donde se le pedía un informe detallado sobre la historia y progresos del Observatorio, encargo que cumplió rápidamente con la mayor diligencia. Al gobierno americano el escrito le pareció brillante, y esta opinión se vio reforzada por la prensa asiática, las casas comerciales y navieras, los cónsules asiáticos de países europeos y americanos y de otras personalidades conocedoras de Filipinas, quienes salieron en defensa de la institución. Incluso la Casa de Comercio de Hong-Kong tomó la iniciativa y gestionó directamente el asunto con el nuevo gobierno colonial, dado el interés en reponer los despachos telegráficos sobre la aproximación de baguios, cuya suspensión le había disgustado. Finalmente, el 3 de abril el padre Algué recibió notificación de que se revocaba la orden anterior y, sólo cuatro días después, el Observatorio empezó a recibir subvención del gobierno americano.<sup>129</sup> Su actividad se prolonga hasta la actualidad.

---

REPETTI, William Charles y HEYDEN, Francis J., *The end of the first Manila Observatory, 1865-1945*, Manila Observatory, 1981; REPETTI, William Charles, SI, *The Manila Observatory...* Tanto Deppermann como Repetti fueron jesuitas del Observatorio durante el siglo XX.

<sup>129</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 349-354. Se puede leer una recopilación completa de las comunicaciones enviadas por jesuitas, norteamericanos y otros colectivos sobre este asunto, así como una síntesis de las



**Figura 14. Grupo de jesuitas del Observatorio en la etapa estadounidense (cal. 1908-1911)**

Son los padres Robert E. Brown (inglés), William Stanton (americano), George Zwack (alemán), Miguel Saderra Mata, José Algué y Miguel Saderra Masó (españoles). Fuente: Web Manila Observatory. Schola Affectus.<sup>130</sup>

#### 4. El postergado proyecto de Mindanao

La Compañía de Jesús había sido restaurada en Filipinas con el único objetivo de impulsar la evangelización de Mindanao y Joló, así que en cuanto la orden estuvo instalada en su casa de Manila empezó la planificación de su futuro despliegue en el sur. Sin embargo, este proyecto se retrasó un par de años desde la llegada del primer contingente jesuita a las islas. Más allá de algunos contratiempos futuros que también demoraron el asunto, fue una decisión meditada y conocida desde el principio. El 30 de septiembre de 1859, es decir, sólo dos meses después de instalarse en su casa de la capital, el padre Juan Bautista Vidal ya comentaba que el inicio de las misiones en Mindanao iba a diferirse “por bastante tiempo”.<sup>131</sup> Hacía sólo diez días que les habían entregado la dirección de la Escuela Municipal, y ya entonces el resto de jesuitas veía con claridad que el asunto de Mindanao iba para largo. Ante las presiones de la metrópoli, ansiosa por ver conquistada la isla, el padre superior José Fernández Cuevas

---

reivindicaciones a favor del Observatorio que hicieron tanto algunos periódicos como algunas personalidades del mundo del comercio, la marina y la política, en: *Cartas edificantes...*, pp. 348-365.

<sup>130</sup> <https://sjsa.wordpress.com/tag/manila-observatory/> (consulta: 10 de mayo de 2018).

<sup>131</sup> AHSIC, FIL0049.2 “Fragmentos de un diario y cartas diversas”, f. 5 020 (4 de septiembre de 1859).

respondería invariablemente que no enviaría misioneros a Mindanao hasta que, en primer lugar, se instalaran destacamentos militares en los puntos básicos para defender las misiones y, en segundo lugar, se establecieran comunicaciones periódicas entre Manila y la isla sur para poder comunicarse con ellos, puesto que el jesuita se negaba tanto a poner en peligro la vida de los jesuitas como a tenerlos aislados de modo que no pudieran hacerse oír si así lo necesitaban.<sup>132</sup>

El padre Juan Bautista Vidal contaba un año después que el padre Cuevas tenía proyectado visitar la costa norte de Mindanao, donde era conocido que existían mejores condiciones para que se establecieran los jesuitas, porque tenía un clima sano, buenos alimentos, comunicación con Manila muchas veces al año, estaba a dos días de Cebú (donde residía el obispo de la diócesis) y además era una zona donde ya trabajaron los jesuitas en el pasado.<sup>133</sup> No era fácil realizar esta expedición. El padre Cuevas tuvo que realizar numerosas gestiones y, tras un atraso de tres semanas por falta de vapores,<sup>134</sup> finalmente emprendió un viaje de exploración a la isla el 7 de febrero de 1860 que se prolongó hasta el 3 de abril. Viajó a bordo del *Elcano*, vapor de la armada real, acompañado por el gobernador de Zamboanga y comandante general de Mindanao, José Pascual Navarro, antiguo alumno del Seminario jesuita de Nobles de Valencia. Durante estos dos meses el padre Fernández Cuevas rodeó la gran isla sur de Filipinas de este a oeste, desembarcando en Zamboanga, Isabela de Basilán, Polloc, Dávao y Cotabato, y explorando el Río Grande. No visitó, sin embargo, la mitad norte como apuntaba el padre Vidal, puesto que el gobierno estaba empeñado en que se instalaran en el sur. Durante las paradas se alojó en casa del gobernador o de las autoridades civiles, o en el palacio episcopal en el caso de Cebú. Su estancia no fue la de un mero visitante, sino que para conocer en profundidad el estado de la isla se cuidó de celebrar misas, predicar, confesar, administrar la extremaunción, visitar a las autoridades civiles y eclesiásticas y a hospitales militares, fuertes, escuelas y otros escasos centros, y de tener contacto con los *principales*, incluidos algunos *datus* (jefes) musulmanes que le dieron más de un susto. Su relato del viaje contiene dos facetas diferentes. Por un lado constituye una notable contribución documental al conocimiento etnológico, cultural, lingüístico, geográfico, cartográfico y natural de la isla. En esta línea, a lo largo de esta nueva etapa la Compañía de Jesús aumentará el volumen documental sobre Filipinas con otros escritos.<sup>135</sup> Por otro lado, es una síntesis analítica del estado socioeconómico y espiritual de

---

<sup>132</sup> AHSIC, FIL0010, BARRADO, Pascual, “Relación histórica...”, ff. 0040-0068: “Nuevas Misiones de la Compañía de Jesús en Filipinas...”, f. 069.

<sup>133</sup> AHSIC, FIL0049.2 “Fragmentos de un diario y cartas diversas”, f. 5 036 (8 de noviembre de 1860).

<sup>134</sup> *Ibidem*, f. 5 024 y f. 5 030 (entradas del diario del padre Juan Bautista Vidal, 22 de diciembre de 1859 y 6 de enero de 1860, respectivamente).

<sup>135</sup> Algunos ejemplos de esta labor son: FERNÁNDEZ CUEVAS, José, SI, “Relación de un viaje de exploración a Mindanao (1860)”, en *Cartas de los PP. de la Compañía de Jesús de la Misión de Filipinas*, vol. 8 (1887-1889), Tipo-Litogr. de Chofré y Compañía, Manila, 1889, pp. 5-61; RICART, Juan, SI, “Informe sobre la reducción de Mindanao (1883)”, pp. 587-610; PASTELLS, Pablo, SI, “Informe sobre la isla de Mindanao...”, pp. 478-491; Ídem, “Memoria (1892)”, pp. 599-667; *El Archipiélago Filipino. Colección de datos geográficos, estadísticos, cronológicos y científicos...* Como en la antigua Misión Jesuítica Filipina, los jesuitas del siglo XIX elaboraron obras acerca de las lenguas nativas Filipinas. Para una síntesis de ellas, consultar: ARAÑAS, Patria G., ARAÑAS, Patria G., “A note on Jesuits and Philippine Languages, 1581-1900”, *Philippine Studies*, vol. 33, 2 (1985), pp. 221-228.

Mindanao, con sus deficiencias y necesidades inmediatas. El jesuita puso especial atención en el estado de la ganadería y de la agricultura (tipos de cultivo y de ganado, producción anual, deficiencias, producción necesaria para sus habitantes, etc), en la casi ausencia de médicos y de medicinas, en la escasez de maestros de escuela y de escuelas de niñas, en la ausencia de comercios básicos (panadería, zapatería, sastrería, talleres..., había que esperar al abastecimiento externo) por falta de especialistas, en la predominancia absoluta de casas de caña o tabla y nipa (a excepción del ayuntamiento, que era de piedra, la casa de los ingenieros y alguna otra), y en la escasez de infraestructuras. En su regreso a la capital pudo comprobar que el urbanismo aumentaba conforme el vapor avanzaba. Cebú ya era más parecido a Manila.<sup>136</sup> En definitiva el superior de la Misión, desolado, evidenció la diferencia abismal de desarrollo moral y material que existía entre Manila y Mindanao. Esta primera toma de contacto fue fundamental para poder planificar el inminente despliegue misional en la isla.<sup>137</sup>

Una vez en Manila tras este primer viaje de exploración, el padre Cuevas preparó un informe para el superior general en Roma, con fecha de 13 de julio de 1860. En primer lugar exponía que no había hallado ningún lugar adecuado en el sur de Mindanao para establecer la primera misión, tal y como había supuesto antes de emprender la excursión. Había descartado tanto Polloc como Isabela de Basilán porque estaban rodeadas de musulmanes y los jesuitas se hallarían en continuo riesgo de muerte. Además, el primero era un puerto aislado y la segunda una isla, con lo que no ofrecían posibilidades de expansión. Tampoco era partidario de Zamboanga, porque aunque geográficamente ofrecía mayor difusión, era una zona prácticamente cristianizada sin necesidad inmediata de nuevas misiones. Por su parte, Dávao estaba aislada del resto del archipiélago. Había pasado años sin ver un barco de guerra y en cuatro años sólo había atracado allí un barco comercial. La comunicaba un solo bote al año. Además, era una zona insalubre y húmeda, con el peligroso añadido de que todas sus rutas terrestres cruzaban asentamientos musulmanes.<sup>138</sup>

El padre Cuevas señalaba otro problema en su informe, esta vez de carácter jurídico, que todavía no había podido manifestarse pero que consideraba importante. El término “misión” no significaba lo mismo en Europa que en Filipinas. En el viejo continente la figura del misionero era parecida a la del párroco; tenía una residencia fija anexa a la parroquia, donde se celebraban las misas y se dispensaban el resto de sacramentos. En cambio, en Filipinas la iglesia pertenecía a la diócesis. Sin el permiso del obispo no se podía construir la iglesia, y una vez erigida pertenecía a la jurisdicción del ordinario local, quien poseía en exclusiva los derechos de supervisión y provisión. El obispo de Cebú tenía el derecho y la obligación de visitar las misiones y parroquias de Mindanao que administraban los agustinos

---

<sup>136</sup> FERNÁNDEZ CUEVAS, José, SI, “Relación de un viaje de exploración a Mindanao (1860)”, pp. 5-61.

<sup>137</sup> Para una síntesis del estado socioeconómico y espiritual de Mindanao según la relación del padre Cuevas, ver: CAVA MESA, Begoña, “Misión de los padres jesuitas en el siglo XIX filipino...”, pp. 631-640.

<sup>138</sup> ARCILLA, José S., SI, “The Return of the Jesuits to Mindanao”, p. 25; FERNÁNDEZ CUEVAS, José, SI, “Relación de un viaje de exploración a Mindanao (1860)”, p. 40.

descalzos. A esto el padre Cuevas añadía que según la legalidad filipina cuando una misión contaba con 500 tributos completos alcanzaba la categoría de parroquia independiente para ser asignada con el derecho canónico de la inamovilidad de su pastor, incluso en el caso de que éste fuera un miembro de una orden religiosa. El padre Cuevas veía que esto forzaría a los jesuitas, que tenían prohibido por las constituciones de su instituto recibir parroquias con el título canónico de inamovilidad, a ceder sus misiones a otros sacerdotes, justo cuando estaban floreciendo. El padre general jesuita, Pedro Becks, respondió inmediatamente. Respecto al lugar de establecimiento de la primera misión en Mindanao, el lugar elegido debía ser saludable y seguro de cualquier posibilidad de ataque del enemigo, por lo demás lo dejaba a su elección. Una vez que la misión se estableciera, la experiencia y la prudencia dictarían cómo y cuándo llevar a cabo más viajes de misión al interior. Respecto al problema jurídico previsto por el padre Cuevas, dado que no era inminente, lo aplazaba por el momento, añadiendo que esperaba que llegado el momento el gobierno español tendría en cuenta, como en otras ocasiones, la naturaleza particular de las constituciones jesuitas, y actuaría en consecuencia. En caso contrario, los jesuitas deberían resignarse y ceder sus misiones.<sup>139</sup>

Sin embargo, el 30 de julio de 1860, pocos días después de que el padre Cuevas redactara su informe para el general de la orden, se publicó un real decreto donde, en su artículo 13, la reina encomendaba la administración espiritual de toda Mindanao a los jesuitas, que por lo tanto debían reemplazar a los religiosos que en ese momento laboraban allí, es decir, a los recoletos.<sup>140</sup> Según el padre jesuita Francisco Ceballos los jesuitas se opusieron a esta disposición precisamente porque su instituto les prohibía tener curatos.<sup>141</sup> Dada esta dificultad, cuya solución no podía demorarse y que vino a sumarse al problema expuesto por el padre Cuevas al general Becks sobre la futura pérdida de las misiones en cuanto se convirtieran en curatos, la Compañía decidió tomar medidas. Ni se debía desobedecer a la Corona, ni se podía ir contra las bases de su instituto, ni se permitiría la pérdida de los frutos obtenidos con mucho esfuerzo en Mindanao. El 14 de mayo de 1862 solicitó al gobernador general de las islas que, como vicepatrono real, declarara que los curatos que recibiría la Compañía en Mindanao tenían tan sólo el carácter de misiones, sin necesidad de presentar terna, ni de recibir el título perpetuo de inamovilidad. El jesuita argumentó que así su orden podría evangelizar con mayor libertad y de modo más acorde con el espíritu de su instituto, pues la inamovilidad perpetua de que gozaban los párrocos regulares en las islas podía mermar la obediencia al Papa y también relajar la disciplina religiosa, cosa que la Compañía no quería que sucediera en su seno.<sup>142</sup>

---

<sup>139</sup> ARCILLA, José S., SI, "The Return of the Jesuits to Mindanao", pp. 25-26.

<sup>140</sup> AHSIC, FIL0072.5 "Varios documentos", f. 05 067.

<sup>141</sup> AHSIC, FILPER0193.1 "Biografías de Misioneros de Mindanao", ff. 42 001-015: "Biografía del R.P. José Fernández Cuevas...", f. 42 009.

<sup>142</sup> AHSIC, FIL0073.05 "Varios documentos de Mindanao (1848-1882)", ff. 05 001-019: "Documento del P. José Fernández Cuevas, Sup. Mis., para dilucidar varias cuestiones referentes a la naturaleza de las Misiones (de Mindanao), a las obligaciones de los misioneros y al modo de recibir las de manos de los Prelados Eclesiásticos (7 octubre 1863)", ff. 05 002 y



Como hemos visto, esta conveniencia de que todos los ministerios tuvieran el carácter de misiones estaba estrechamente relacionada con los estatutos de la orden, que prohibían la aceptación de beneficios eclesiásticos por ser contraria a la obediencia de sus religiosos y a su total dependencia de los superiores. Así lo vio el gobernador, que aceptó la solicitud por considerar que la mejor forma de que la orden trabajara adecuadamente en Mindanao, en beneficio del Estado y del pueblo, era bajo las directrices de su propio instituto. Por ello dispuso en Decreto de 5 de junio del mismo año que todos los ministerios en Mindanao de los jesuitas tuvieran el carácter de misiones, sin institución ni colación canónica perpetua, ni título de inamovilidad.<sup>143</sup> La reina ratificó esta decisión en la Real Orden de 11 de septiembre de 1862, en consonancia con su permisividad y favoritismo con los jesuitas desde su reciente restauración.<sup>144</sup> Como apunta el padre Francisco Ceballos, por mucho que la reina solucionara el problema ordenando que los curatos recoletos pasaran a tener la condición de misiones vivas para los jesuitas, se trataba de “una mera fórmula, porque los Curatos serán siempre Curatos”.<sup>145</sup> De este modo, la Compañía de Jesús dio un paso más en la consolidación de su estatus en Filipinas sin haber iniciado todavía sus misiones en Mindanao, único objetivo con el que se les había reenviado a Filipinas.

Esta decisión se tomó justo antes de uno de los mayores conflictos vividos dentro de la cuestión clerical del siglo XIX: la controversia entre la amovilidad, solicitada por los obispos, y la inamovilidad, demandada por los regulares. Desde los inicios de la conquista de Filipinas había existido la denominada ley de la Concordia, según la cual los misioneros adscritos a una parroquia podían ser removidos por sus superiores mediante un acuerdo con el vicepatrono. Más adelante, con la normalización de la vida cristiana en el archipiélago por la extensión de las bulas de Benedicto XIV, se introdujo la supremacía episcopal en cuanto al patronato y la visita diocesana. Los prelados diocesanos y provinciales podían remover a un párroco regular de su curato con independencia del otro, sin necesidad de demostrar ni tan siquiera exponer los motivos, y siempre con preferencia por el veredicto del obispo si había controversia. Esto cambió al poco tiempo de ser incluida Filipinas en la legislación ordinaria de la Iglesia. Empezó a otorgarse a los párrocos regulares la colación canónica con título de inamovilidad. Con la Real Cédula de 1 de agosto de 1795 se determinó que los religiosos no podrían ser removidos sin formar causa y sin escuchar sus argumentos jurídicos. Este cambio debía servir para atar fuertemente y de manera perpetua a los regulares a sus ministerios, para afianzamiento de la dominación española. Sin embargo, convertía la retirada de un religioso colado, algo tan fácil y habitual hasta entonces, en un *vía crucis*. Era ineludible abrir una causa judicial, que a menudo resultaba

---

013. Dentro de la misma referencia del AHSIC hay 2 copias de este documento del padre Cuevas, con mejor caligrafía: ff. 021-034 y ff. 037-074.

<sup>143</sup> AHSIC, FIL0073.9 “Varios documentos sobre Filipinas (1852-1884)”, ff. 09 008-011: “Se decreta que los pueblos, parroquias y ministerios confiados a la Compañía en Mindanao, son sólo misiones y no tienen, por tanto, título de inamovilidad (1862)” (es copia).

<sup>144</sup> AHSIC, FIL0063 “Disposiciones gubernativas de la Compañía de Jesús”, f. 0050.

<sup>145</sup> AHSIC, FILPER0193.1 “Biografías de Misioneros de Mindanao”, ff. 42 001-015: “Biografía del R.P. José Fernández Cuevas...”, f. 42 009.

desastrosa por la manipulación que el párroco en cuestión podía ejercer sobre documentos, datos y feligreses, pudiendo convertir el proceso en un escándalo. Como consecuencia, los superiores se vieron obligados a rebajar su nivel de seguimiento y control y algunos frailes relajaron su disciplina, religiosidad y obediencia y aumentaron los abusos morales y administrativos. En definitiva, la institución canónica quebró la configuración jurídica-espiritual vigente con éxito hasta entonces, desvinculando a menudo al religioso de su comunidad y convirtiéndole en párroco de su misión y no en simple enviado. Además, la inamovilidad que otorgaba la institución canónica entraba en contradicción con lo que debía ser el clero regular, un colectivo que sólo podía administrar la cura de almas con dispensas papales y con carácter de amovilidad. La atadura de los frailes con las parroquias contrariaba su vocación. Acumular curatos contravenía la vida religiosa, donde debían predominar el voto de pobreza, la vida comunitaria y el espíritu de oración. Esta situación habría disminuido el fervor de los misioneros respecto a los dos siglos anteriores.



**Figura 15. El padre José Fernández Cuevas (sin fecha)**

Fuente: PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús de Filipinas...*, vol. I, p. 62.

A principios del siglo XIX esta problemática se corrigió parcialmente con la Real Cédula de 29 de septiembre de 1807 de Carlos IV donde se mandaba que cuando un párroco religioso fuera nombrado para un cargo dentro de su orden, éste debía admitirlo sin excusa, con conocimiento y aprobación del obispo y el vicepatrono, y el ministerio vacante debía cubrirse con un miembro de la misma orden. De este modo, los superiores de las cuatro órdenes religiosas presentes en Filipinas recuperaron parte del poder que habían perdido con la institución de la colación canónica. La real cédula restablecía la amovilidad dentro de las corporaciones y permitía destinar a un sacerdote colado canónicamente a cualquier empleo de la provincia, mientras que para esto mismo el prelado ordinario y el gobernador y vicepatrono debían acudir al superior provincial. Sin embargo, no se restablecían completamente las condiciones anteriores al pontificado de Basilio Sancho, pues el fraile en cuestión podía refugiarse en la institución canónica para evitar ser removido por su superior, como demostraron numerosos casos de religiosos díscolos. Con el propósito de solucionar esta problemática en 1863 los tres obispos de Filipinas, Gregorio Melitón (Manila), Romualdo Jiménez (Cebú) y Francisco Gaínza (Nueva Cáceres), que habían constituido un frente común para impulsar un amplio programa de reformas largamente meditado por el clero secular, redactaron una petición de restablecimiento total de la amovilidad de los párrocos regulares, es decir, que los frailes que administraban curatos pudieran ser removidos por los obispos o por los superiores provinciales, sin necesidad de instruir una causa. Pedían la anulación de la Real Orden de 1 de agosto de 1795 y el restablecimiento de la amovilidad tal y como lo definió Benedicto XIV. Los motivos que exponían eran básicamente dos. Primero, la relajación de los regulares y su pérdida de disciplina y virtud, que repercutía negativamente en la vida moral y espiritual de los filipinos. Segundo, la relajación del vínculo entre los frailes y sus superiores, pues pese a que los segundos realizaban su visita diocesana, los primeros mostraban una actitud poco colaboradora y poco sumisa, eludiendo las exigencias de los prelados dada la casi segura impunidad de que disfrutaban. Si el prelado ejercía presión, los regulares le obligaban a armar escándalo y a sufrir muchos sinsabores, por lo que a la práctica resultaba imposible actuar legalmente contra un párroco regular.

Como era previsible, los provinciales de las órdenes religiosas se mostraron contrarias a la solicitud de los obispos. Detrás de sus argumentaciones, había tres temores básicos. Primero, sospechaban que detrás de la amovilidad se escondía la intención de secularizar las parroquias y a los mismos regulares, para extinción de las corporaciones. Segundo, no estaban dispuestos a perder su autonomía de acción. Tercero, querían mantener a ultranza la inamovilidad de los curatos, eje de la subsistencia de las provincias misioneras filipinas. En definitiva, los regulares temían que apareciera un nuevo Basilio Sancho que reactivara la secularización de las parroquias. En realidad los obispos promotores de la reforma no aspiraban a tanto y sólo pretendían, aparte de corregir la relajación de la disciplina y de la obediencia, que la jerarquía diocesana ganase autoridad sobre las parroquias administradas por los regulares para poder introducir con prudencia y parcialmente al clero secular, tan marginado por las

cédulas de 1826, 1849 y 1861. Tras una dura confrontación entre clero regular y clero secular, el mismo 1863 el Consejo de Administración falló por abrumadora mayoría en contra de la reforma planteada por los obispos. Todos los votos contrarios provenían de personalidades peninsulares, mientras que los únicos dos votos a favor eran de nacidos en Filipinas, lo que confirmaba que la cuestión clerical era un asunto de marcado carácter racial. El clero regular mantuvo así su supremacía en las islas. Otros intentos de reforma posteriores sufrieron la misma suerte.<sup>146</sup> Los jesuitas, con el otorgamiento del carácter de misiones a todos sus ministerios en Mindanao, eludieron toda esta problemática, siempre latente, y mantuvieron la unión de su orden. Sus religiosos no poseerían colación canónica ni título de inamovilidad, por lo que, por un lado, estarían más sujetos a sus superiores y relajarían menos su observancia y obediencia, pero por otro lado no tendrían que temer ser removidos ni por renuncia propia, siguiendo sus constituciones, ni por los preladados diocesanos, porque sus ministerios serían misiones y no curatos, y ese tipo de administración era la propia de los regulares y además la Compañía estaba convencida de llevar a cabo su tarea con diligencia y sin queja alguna, con apoyo del gobierno, que tan favorablemente la había restituido en Filipinas con el expreso propósito de evangelizar Mindanao en exclusiva. Sin embargo, y pese a todas sus claras ventajas, esta cuestión aparentemente sólo nominal de catalogar como misiones lo que de hecho eran parroquias les provocará a los jesuitas grandes quebraderos de cabeza en el futuro, dado que las asignaciones económicas estarán estipuladas en los presupuestos para Filipinas según la clasificación oficial de los tipos de parroquias y misiones, donde no encajarán sus particulares misiones.

El padre Cuevas inició un segundo viaje en enero de 1861 que tuvo que ser suspendido por un baguio. No pasó de Cebú, pero allí ya resolvió con el obispo que en cuanto llegaran más operarios se iniciaría la misión en Mindanao con dos o tres padres y dos hermanos. La idea del jesuita seguía siendo el norte de la isla, cualquiera de sus distritos,<sup>147</sup> porque eran menos convulsos, estaban mejor comunicados y ya poseían una base poblacional cristiana. A partir de ahí podrían introducirse progresivamente en el territorio pagano. El padre Cuevas buscaba estabilidad, una base firme desde la cual expandirse, y sobre todo seguridad para sus subordinados. Sin embargo, el gobierno español insistió en que los misioneros empezaran por el sur de la isla, en el distrito de Cotabato, territorio del que las tropas españolas acababan de tomar posesión estableciéndose en el Río Grande. El objetivo de la metrópoli era que militares y misioneros se apoyaran mutuamente para lograr al fin la conquista del gran reducto *moro*.<sup>148</sup>

El gobierno español acumulaba ya un amplio historial de intentos frustrados de destrucción del poder y la piratería de los *moros* del Río Grande, llamados *moros* maguindanaos por ocupar la sultanía de Maguindanao. Hasta 1860 los resultados habían sido casi nulos. En 1596 Esteban Rodríguez de

---

<sup>146</sup> BLANCO ANDRÉS, Roberto, *Entre frailes y clérigos...*, pp. 262-303.

<sup>147</sup> AHSIC, FIL0049.2 "Fragmentos de un diario y cartas diversas", f. 5 037 (22 de enero de 1861).

<sup>148</sup> AHSIC, FIL0145 "Historia de la Misión de Río Grande de Mindanao (Tamontaca), 1871-1879", ff. 0001-0002.

Figuerola había sido el primero en intentarlo, pero murió en la aventura, que fue un fracaso. Esta incursión de Figuerola contó con el apoyo espiritual del padre jesuita Juan del Campo y del hermano Gaspar Gómez, pioneros en la Misión de Mindanao.<sup>149</sup> En 1637 el gobernador Sebastián Hurtado de Corcuera realizó otra tentativa con mayor éxito, pero no se logró consolidar el triunfo en la zona.<sup>150</sup> Hubo otros intentos menos relevantes de conquista de Mindanao hasta principios del siglo XVIII. Durante la primera mitad del siglo XIX los *moros* camparon a sus anchas gracias a los pocos medios y las escasas tropas que España tenía en el Pacífico. En ese contexto, las autoridades coloniales llegaron a plantearse la posibilidad de renunciar al sur de Filipinas, fijando un límite más arriba de la mitad de Mindanao y dejándoles Zamboanga y el sur a los *moros*. Fue a mediados de siglo, poco antes del regreso de los jesuitas, cuando el gobierno español resolvió de una vez por todas dominar la isla y muy especialmente el Río Grande. Se decidió abandonar la política conciliadora y pasar a la ofensiva militar absoluta. Con el objetivo de tomar el Río, el corazón de la isla, en 1852 se estableció una base naval en Polloc, que hacía de punto intermedio entre las bases de Zamboanga y Davao. Con el Real Decreto de 31 de julio de 1860 se dispuso la creación de un gobierno general político-militar en Mindanao y también la división administrativa de la isla en seis distritos: Zamboanga (1º), Misamis (2º), Surigao (3º), Davao (4º), Cotabato (5º) y Basilán (6º) (Figura 16).<sup>151</sup> El objetivo era distribuir un jefe militar con sus tropas en casa distrito, y realizar la conquista de todos los distritos simultáneamente. En mayo de 1861 el sultán de Maguindanao fue sometido al gobierno insular, y su pueblo, Cotabato, fue ocupado por tropas del gobierno.<sup>152</sup> Ante estos avances el padre Cuevas ya no pudo negarse, así que sobre este terreno, sin duda más afianzado que antes, pero sin embargo todavía muy inestable e inseguro, se vieron obligados a instalarse los jesuitas, muy a disgusto de su superior.

Poco pudo regocijarse el padre Cuevas de la inauguración de las misiones de Mindanao y del absoluto éxito de los colegios manileños a los que había contribuido decisivamente. Era un hombre obeso, que sufrió intensamente las inclemencias del clima tropical, y cuya salud se quebrantó pronto. Al final de su vida perdía la vista, para su desespero. A pesar de su decaimiento, insistió en visitar Mindanao casi cada año para juzgar con sus propios ojos su estado, aunque tenía permiso de su superior para evitarlo dada la gran distancia e incomodidades que suponía. De este modo, durante un tercer viaje de exploración a

---

<sup>149</sup> Sobre esta primera tentativa, ver: DE MORGÁ, Antonio, *Sucesos de las Islas Filipinas*, (1609) Ed. de José Rizal, Librería de Garnier Hermanos, París, 1890. pp. 26-53; DE LA COSTA, Horacio, SI, *The Jesuits in the Philippines. 1581-1768*, pp. 279-301; MONTERO Y VIDAL, José, *Historia de la piratería...*, pp. 136-147.

<sup>150</sup> DE LA COSTA, Horacio, SI, *The Jesuits in the Philippines. 1581-1768*, pp. 377-403; MONTERO Y VIDAL, José, *Historia de la piratería...*, pp. 165-174.

<sup>151</sup> El AHSIC conserva una copia de este real decreto: FIL0063 “Disposiciones gubernativas sobre la Compañía de Jesús”, ff. 0030-0038.

<sup>152</sup> ARCILLA, José S., SI, “The Return of the Jesuits to Mindanao”, pp. 16-17. Sobre la ofensiva de mediados del XIX, ver: MONTERO Y VIDAL, José, *Historia de la piratería...*, vol. II, pp. 486-491; TOGORES SÁNCHEZ, Luis E., “La última frontera: el establecimiento de la soberanía española en el país moro”, en ELIZALDE, Mª Dolores; FRADERA, Josep Mª; ALONSO, Luis (eds.), *Imperios y naciones en el Pacífico*, vol. I, pp. 675-698.

Mindanao entre el 3 de mayo y el 23 de junio de 1863,<sup>153</sup> tuvo un ataque de apoplejía, del que se recuperó.<sup>154</sup> Un año después se programó su embarco hacia España, en parte por su salud quebrada, para ser reemplazado en su cargo de superior de Filipinas, y en parte por el fallecimiento del superior general en Sevilla. Nombró para interino de su cargo al padre Juan Bautista Vidal y, una semana antes de la fecha de embarco,<sup>155</sup> tras una cena tuvo “un cólico y degeneró en el cólera morbo fulminante”. Murió antes del amanecer en la casa central de Manila. Dejó inconclusa una obra sobre la Historia de Filipinas en la que había trabajado con ahínco, desenterrando numerosos documentos inéditos y titulada *España y el Catolicismo en el Extremo Oriente, Conquista y Civilización de las Islas Filipinas por las armas de España, y celo de sus operarios evangélicos, históricamente narrados a la luz de la sana Filosofía*.<sup>156</sup> Fue enterrado en la Iglesia de San Agustín, cuyos religiosos lo trataron como hermano en su propia iglesia y no repararon en gastos. Asistieron representantes de las autoridades superiores y primeras corporaciones, del clero secular y regular, del ejército y de la administración, del vecindario en general, numerosas mujeres piadosas de clase acomodada y de clase humilde y hombres de la población nativa. También asistieron niños de la escuela municipal y de la escuela primaria de pobres sostenida por la Conferencia de San Vicente de Paul.<sup>157</sup>

La descripción del entierro del padre Cuevas cumple todos los requisitos clásicos de la Compañía de Jesús. Ésta se preocupaba por la imagen de sus obreros tanto en la vida como en la muerte. Una vez fallecido un jesuita, y más cuando ostentaba un cargo relevante, como era el caso del padre Cuevas, las muestras de dolor y de desconsuelo de sus compañeros, de la comunidad española de la colonia y de los nativos eran elocuentes, así como los muchos elogios que recibía el difunto. Del mismo modo, su entierro era multitudinario, con la asistencia de grandes personalidades eclesiásticas y civiles y de la *principalía* filipina. Este reconocimiento general pretendía demostrar la relevancia de los jesuitas en la sociedad colonial y el amor del pueblo a la Compañía.

---

<sup>153</sup> Pese a ser el tercero, se cataloga como “segundo viaje” porque el anterior tuvo que suspenderse a medio camino. Esta vez su objetivo sería visitar a los jesuitas recién instalados en Tetuán e Isabela de Basilán y para informarse por sí mismo de los recursos y necesidades de los nativos de esa zona. FIL0073.1 “Segundo viaje del padre Cuevas”, ff. 01 001-059.

<sup>154</sup> AHSIC, FIL0073.1 “Segundo viaje del padre Cuevas”, f. 01 004.

<sup>155</sup> Algunas fuentes jesuitas indican que murió justo la noche antes del embarco, pero dado que parece una explicación propia del dramatismo de la propaganda jesuítica, damos por válida la otra versión.

<sup>156</sup> El AHSIC conserva el manuscrito: FIL0005.1 (libros 1º y 2º) y FIL0005.2 (libro 3º): “España y el Catolicismo en el Extremo Oriente. Historia de Filipinas”. De esta obra hay también una sección filosófica (FIL0005.3), histórica (FIL0006) y otra filosófica (FIL0007).

<sup>157</sup> AHSIC, FILPER 0193.1 “Biografías de Misioneros de Mindanao”, ff. 42 001-015: “Biografía del R.P. José Fernández Cuevas...”, f. 42 015 y ff. 42 016-044: “Biografía del R.P. José Fernández Cuevas...”, f. 42 025-026 y 42 035-042.



## ISLA DE MINDANAO

Figura 16. Mapa de Mindanao según la división administrativa de 1860

Fuente: Elaboración propia.







## Capítulo IV.

### La Misión en Mindanao

---

#### 1. La “cuestión de Mindanao”: el litigio entre jesuitas y agustinos descalzos por la administración de la isla

Los agustinos descalzos siempre habían querido administrar toda la isla de Mindanao, y la expulsión de los jesuitas les permitió alcanzar su sueño. Por ello, aunque no contaban con suficientes efectivos, aceptaron las vacantes que la Compañía dejó en las islas de Cebú, Bohol, Mindanao y las Marianas. Tanto los ministerios de Bohol como el pueblo de Mandaue en Cebú, medianamente ventajosos económicamente hablando, pretendían ser una compensación para los recoletos por hacerse cargo de la dura Mindanao y también una ayuda para poder sostener los ministerios en esa isla. Pero la historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino en Mindanao había comenzado antes, en 1621, cuando por petición propia ya habían sido puestas a su cargo varias provincias de la isla. Al año siguiente su carga misional fue aumentada en el centro-norte de la isla (Cagayán), de manera que administraban la mitad nororiental de Mindanao, desde Punta Sulong (Misamis occidental) hasta la Punta de San Agustín (Davao), mientras los jesuitas lo hacían en la parte suroccidental, línea que ya entonces el gobierno tuvo que trazar para evitar enfrentamientos entre ambas órdenes. Su labor fue extraordinaria hasta 1630, cuando los indígenas del este de la isla se sublevaron. Desde entonces y hasta 1770 un número considerable de religiosos fueron sometidos al martirio.

A partir de 1770 se abrió una segunda etapa misionera en la que, hasta mediados del siglo XIX, con muchas dificultades, se logró restablecer la paz y la seguridad en el sur del archipiélago. Los recoletos tuvieron que hacer frente a dos problemas básicos. En primer lugar estuvieron los continuos ataques piratas de los musulmanes, que amenazaban gravemente la supervivencia de los ministerios y provocaban la huida al monte de los indígenas. Pese al singular carácter guerrero que los recoletos filipinos adquirieron en consecuencia, puesto que tuvieron que asumir solos su propia defensa dado el abandono oficial, sus esfuerzos contra los *moros* no fueron suficientes y algunos pueblos desaparecieron y otros menguaron. En segundo lugar, esta orden religiosa sufrió, hasta por lo menos los años veinte del siglo XIX, una crítica reducción de su personal.<sup>1</sup> El resto de corporaciones también vieron menguar notablemente sus operarios, pero no de forma tan aguda como los recoletos, que además administraban

---

<sup>1</sup> Sobre este período de dificultades de personal, ver: BLANCO ANDRÉS, Roberto, “Los Recoletos de Filipinas al borde del colapso carestía misional y secularización de curatos (1776-1820)”, *Recollectio: annuarium historicum augustinianum*, 25-26 (2002-2003), pp. 25-54.

ministerios muy dispersos por el archipiélago. En 1785 había sólo cuatro misioneros recoletos en toda la isla de Mindanao: tres en la provincia de Iligan (Iligan, Dapitán, Lubungan, Bayuc y el presidio de Misamis) y uno en el presidio de Zamboanga. En 1798, se llegó a dieciséis. Dada la creciente escasez de personal, los recoletos se vieron obligados a ceder al clero secular (o a abandonar, dada la escasez también de seculares) parte de sus ministerios en Filipinas, y fue en Mindanao, la zona más complicada y también la más insostenible, donde sufrieron más pérdidas. Allí, tras años al límite de sus fuerzas, tuvieron que abandonar en 1808 el presidio de Zamboanga y finalmente en 1816 también la antigua provincia de Caraga, es decir, la costa oriental de la isla, tras haber resistido en ella con una cantidad ínfima de misioneros desde 1810. En definitiva, en 1820 los recoletos habían abandonado o cedido el 40% de los ministerios que administraban en 1776. Su presencia en Mindanao se redujo a la provincia de Misamis.<sup>2</sup> Sin embargo, las ventajas que el gobierno español concedió a las provincias monásticas de Ultramar y las facilidades que otorgó a los noviciados propiciaron, en el contexto de la segunda primavera de las misiones, un nuevo despegue misional en Filipinas que incluyó a los agustinos descalzos. Volvió a crecer el personal religioso enviados a las islas.<sup>3</sup> En el año de su expulsión los jesuitas habían entregado a los recoletos 8.330 almas, cuyo número aumentó hasta 1855 en un total de 125.861 cristianos repartidos en 27 pueblos. A partir de 1855 comenzó una nueva etapa y se inició la penetración desde la costa al interior, organizándose toda una serie de misiones en torno a la zona montañosa: Balingasag (1877), El Salvador (1879) y Jasaan (1882).

El drama de los agustinos descalzos con respecto a su querida Mindanao empezó con la publicación del artículo 13 del Real Decreto de 30 de julio 1860, donde la reina encomendaba la administración espiritual de la isla a los jesuitas, que debían reemplazar a los religiosos que en ese momento laboraban allí, es decir, a los recoletos.<sup>4</sup> Ni siquiera se hacía mención a indemnización alguna. Esta concesión de todos sus ministerios de Mindanao a los jesuitas supuso una conmoción para los agustinos descalzos, que no podían comprender que se les removiese de la isla en la que habían concentrado sus esfuerzos durante más de dos siglos, y además precisamente en el momento en el disponían de efectivos para atender su amplio territorio en Filipinas y todo iba viento en popa. El recoleto fray Licinio Ruiz de Santa Eulalia, cronista provincial de su orden, que narró con gran pasión e indignación este suceso,

---

<sup>2</sup> MANCHADO LÓPEZ, Marta M<sup>a</sup>, *Tiempos de turbación y mudanza...*, pp. 61-62 y 75-77; BLANCO ANDRÉS, Roberto, *Entre frailes y clérigos...*, pp. 110-115. Sobre la historia de los agustinos recoletos en Mindanao, ver: RUIZ DE SANTA EULALIA, Licinio, *Sinopsis histórica de la Provincia de San Nicolás de Tolentino...*, pp. 168-350; SCHREURS, Peter, MSC, *Caraga Antigua, 1521-1910: the hispanization and christianization of Agusan, Surigao and East Davao*, San Carlos University, Cebú City, 1980. Sobre el apostolado recoleto en Filipinas en general, consultar: MARTÍNEZ CUESTA, Ángel, OAR, “Los agustinos recoletos en Filipinas, 375 años de presencia ininterrumpida”, *Misionalia Hispanica*, vol. XXXIX, 115 (enero-junio 1982), Madrid, pp. 19-40; Ídem, “Los agustinos recoletos en el último tercio del siglo XVIII”, *Recollectio*, VI, 1983, Roma, pp. 247-362; Ídem, *Historia de los agustinos recoletos*, vol. I, Ed. Augustinus, 1995; PAGLINAWAN, Rene, “Vida contemplativa, comunitaria y apostólica de nuestros misioneros en Filipinas”, *Recollectio*, XV (1992), pp. 57-85; MARCELLÁN, Patricio, *Provincia de San Nicolás de Tolentino de agustinos descalzos de la Congregación de España e Indias*, Impr. Colegio Santo Tomás, Manila, 1879.

<sup>3</sup> BLANCO ANDRÉS, Roberto, *Entre frailes y clérigos...*, p. 59.

<sup>4</sup> AHSIC, FIL0072.5 “Varios documentos”, f. 05 067.

achaca en gran medida la decisión de Isabel II a la solicitud que el 26 de noviembre de 1857 le hizo el obispo de Cebú, Romualdo Jimeno, pidiéndole que una vez restaurada la Compañía en Filipinas en 1852 y siendo tan extensa Mindanao y por tanto tan difícil su atención por parte de los recoletos, se les adjudicase a los jesuitas la administración de la mitad sureste de la isla, desde Zamboanga por el suroeste hasta Bislig por el este.<sup>5</sup> Romualdo Jimeno era un dominico aragonés que, según cuenta el padre jesuita Francisco Ceballos, había tenido “graves disgustos” con los recoletos. Esa sería el motivo por el que habría puesto empeño en que la reina otorgase toda Mindanao a los jesuitas, incluyendo los curatos fundados por los recoletos con mucho esfuerzo muchos años atrás, lo cual reconoce que le parece “bastante injusto; pues no se siguió contra ellos ninguna causa en el Tribunal eclesiástico para su expropiación” y “los padres recoletos no pudieron menos de ofenderse con justísimo motivo”.<sup>6</sup>

Pero el obispo no se detuvo aquí en su petición, realizada según decía por el bien de la religión y de la patria, sino que también sugirió que, en caso de protestar los recoletos, se les compensase con los curatos de la provincia de Cavite y distrito de San Mateo en la diócesis de Manila, en manos de los seculares, que habían pertenecido a los jesuitas antes de la expulsión. Si no fuera suficiente, podrían ofrecérseles las vacantes de la isla de Cebú, la suya. El gobernador de las islas, Fernando de Norzaragay, remitió a la metrópoli este proyecto con su visto bueno, pero el Ministerio de Ultramar temió perjudicar los derechos de la orden de San Nicolás de Tolentino si aceptaba la propuesta, por lo que primero solicitó el dictamen de la sección de Gracia y Justicia. Entretanto, en marzo de 1859 el comisario y procurador de los recoletos en Madrid, Guillermo Agudo, muy disgustado al conocer estas intenciones, elaboró una defensa para evitar que su orden quedara deshonrada ante el pueblo y el resto de corporaciones. Ultramar le prometió que si los recoletos debían abandonar los pueblos sería de manera honrosa. La sección de Gracia y Justicia estudió el expediente. El obispo Jimeno Romualdo había realizado su propuesta sin tener aún conocimiento de la cédula de 10 de marzo de 1858, donde la reina estipulaba el envío de jesuitas para encargarse de las misiones vivas de Mindanao y Joló, por lo que constituía una auténtica expoliación de los ministerios cuidados por los recoletos. Además se había hecho de forma irregular, sin el dictamen del arzobispo y sin la debida pronunciación de la parte afectada. Tampoco era cierto que los recoletos no dispusieran de personal suficiente para administrar Mindanao, como apuntaba el obispo, ya que incluso habían tenido que frenarse las vocaciones en el noviciado de Monteagudo (Navarra), y había cuarenta religiosos en su convento de Manila esperando a ser destinados a un ministerio. Además, aceptar la petición era provocar alteraciones y también contravenir la real orden de 1852 que negaba a los jesuitas el ser restituidos en sus antiguos ministerios.

---

<sup>5</sup> RUIZ DE SANTA EULALIA, Licinio, *Sinopsis histórica de la Provincia de San Nicolás de Tolentino...*, p. 255. Pese al detalle con que el autor explica qué parte de la isla habría pedido ceder el obispo a los jesuitas, según Roberto Blanco Andrés habría solicitado la entrega de toda Mindanao e islas del sur, no sólo de la mitad. BLANCO ANDRÉS, Roberto, *Entre frailes y clérigos...*, p. 219.

<sup>6</sup> AHSIC, FILPER0193.1 “Biografías de Misioneros de Mindanao”, ff. 42 001-015: “Biografía del R.P. José Fernández Cuevas...”, f. 42 009.

En definitiva, para Gracia y Justicia lo adecuado era que los jesuitas, en caso de ser destinados a Mindanao, laborasen en nuevas misiones vivas, en vez de ocupar curatos ajenos. Entre tanto, la reina emitió la Real Cédula de abril de 1859 por la que reconocía el asunto pero aplazaba la resolución. Sin embargo, inexplicablemente, a partir de entonces los superiores de la corporación recoleta cambiaron de actitud. En sesión definitiva del 24 de julio decidieron ceder voluntariamente los difíciles ministerios de Mindanao, conservando tan sólo dos misiones de la parte oriental. Y un mes antes, el provincial Antonio de Úbeda había notificado al comisario y procurador en Madrid, el padre Agudo, que desistiera de toda acción de reivindicación de Mindanao y que retirara todos los documentos presentados ante el gobierno para reivindicar los derechos de la orden en la isla.<sup>7</sup> Mientras tanto, sin entrar en detalles, el padre Juan Bautista Vidal ya se hacía eco de que el obispo de Cebú les tenía “un afecto extraordinario” y que deseaba “con vivas ansias” que fueran a Mindanao.<sup>8</sup>

Finalmente, tras las deliberaciones internas, el gobierno emitió el mencionado decreto de 30 de julio de 1860 que literalmente expulsaba a la orden de San Nicolás de Tolentino de Mindanao a favor de los jesuitas. Las reacciones no se hicieron esperar. La pérdida de todos sus ministerios en la isla, sin indemnización alguna, hizo comprender a los superiores de los recoletos la magnitud de la catástrofe. El primero en actuar oficialmente fue el padre Guillermo Agudo, que en diciembre volvió a exponer a la reina lo que a su modo de ver eran los escasos argumentos del obispo de Cebú y la ligereza con la que proponía despojar a los recoletos de sus doctrinas y curatos, asunto que requería ciertas formalidades legales (como informes de los litigantes), sin ni siquiera indemnización e ignorando el respeto que se había tenido siempre por tal tipo de posesiones. Añadía que no era verdad que la orden no tuviera suficientes operarios, que con la apertura del Colegio de Monteagudo (1829) el número de recoletos había aumentado.<sup>9</sup> Y era cierto. Desde la década de 1830 el personal había crecido sin parar. En 1834 había 45 recoletos administrando curatos en Filipinas; en 1850 la cifra era ya de 90. Por otra parte, Agudo señalaba que sólo cinco de sus veintisiete ministerios de Mindanao habían sido de los jesuitas, el resto los habían creado ellos a lo largo de casi un siglo. Pedía al menos una salida honrosa y una compensación para los operarios sobrantes de la orden.<sup>10</sup>

Por su parte, el padre provincial de los recoletos, Antonio de Úbeda, acudió el 4 de marzo de 1861 al gobernador de las islas, José Lemery, muy apesadumbrado por la decisión real, para comunicarle las gestiones que estaba realizando para suspender la aplicación del decreto mientras la metrópoli, a quien había recurrido el padre Agudo, revisaba el asunto. Como todos los miembros de su orden que intervinieron en el litigio, el padre Úbeda hizo una larga narración de los esfuerzos y penurias de los recoletos en Mindanao, del daño moral y sentimental que representaba que se lo arrebatasen así,

---

<sup>7</sup> BLANCO ANDRÉS, Roberto, *Entre frailes y clérigos...*, pp. 220-222.

<sup>8</sup> AHSIC, FIL0049.2 “Fragmentos de un diario y cartas diversas”, ff. 5 020-021 (4 de septiembre de 1859).

<sup>9</sup> RUIZ DE SANTA EULALIA, Licinio, *Sinopsis histórica de la Provincia de San Nicolás de Tolentino...*, p. 256.

<sup>10</sup> BLANCO ANDRÉS, Roberto, *Entre frailes y clérigos...*, pp. 166-167 y 224.

súbitamente, porque “se rompe el hilo de sus gloriosas tradiciones” y “se deshoja (...) el más hermoso florón de su corona”.<sup>11</sup> Recordaba que en 1847 el gobierno estimuló a la orden para que potenciara sus servicios y así lo hicieron, y ahora no sabrían qué hacer con los veintisiete misioneros que laboraban en Mindanao, que no podían ser mantenidos en el convento de Manila. Insistía en que disponía de personal suficiente y bien formado, conocedor de las gentes y las lenguas de la isla, y que podían prestar grandes servicios. En última instancia, pedía que no salieran perjudicados por el decreto.<sup>12</sup> Entretanto, el padre Juan Bautista Vidal, en su equivocada previsión de que empezarían la misión en Mindanao por la costa norte y sin que el padre Cuevas hubiera solicitado aún el carácter de misiones para los curatos de Mindanao, todavía comentaba ingenuamente que: “Los Padres Recoletos tienen allí algunos curatos, pero como nosotros no queremos ser curas les dejaremos que gozen (sic) de su felicidad y emprenderemos nuestras misiones algo más adelante para irnos internando poco a poco en el terreno de los infieles”.<sup>13</sup>

Los ruegos de los agustinos descalzos no tuvieron el efecto deseado, es decir, lograr la revocación de las disposiciones reales, pero sí tuvieron su fruto. La respuesta del gobierno llegó con la Real Orden de 10 septiembre de 1861, que aclaraba y reafirmaba el Real Decreto de 30 de julio 1860. Los misioneros de la Compañía de Jesús tendrían la exclusividad del proyecto de misiones vivas en Mindanao y recibirían todos los curatos y doctrinas de dicha isla, en ese momento administrados por los agustinos descalzos, a medida que fueran quedando vacantes por muerte o traslación de sus operarios. El gran añadido de esta real orden era que, para demostrar su afecto y su reconocimiento a los recoletos por los servicios prestados, la reina les concedía como indemnización la administración de otros ministerios en la provincia de Cavite (diócesis de Manila), a medida que el clero secular que los dirigía los dejara vacantes, del mismo modo que los suyos en Mindanao.<sup>14</sup> Esta compensación para los recoletos, que presumiblemente debía servir para calmar los ánimos, fue un gran error que generó un segundo conflicto, mucho más trascendente para el devenir de las islas, y que vino a sumarse al litigio entre recoletos y jesuitas por la administración espiritual de Mindanao. Con su disposición, el gobierno metropolitano reavivó la disputa entre regulares y seculares por la administración de las parroquias, latente desde la época en la que ostentaba la mitra de Manila Basilio Sancho de Santa Justa y Rufina (1767-1787) y que ya había explotado en varias ocasiones. Como era de esperar, la noticia no agradó a los seculares ni al cabildo de Manila, que no estaban conformes con la cesión a los recoletos de los curatos seculares de su diócesis. Los ánimos se caldearon y empezaron sonadas disputas y un cruce de escritos entre el cabildo y las órdenes religiosas, y muy especialmente con los recoletos, que de este modo se vieron cercados por dos fuegos que no habían provocado. Diversas voces eclesiásticas y

---

<sup>11</sup> RUIZ DE SANTA EULALIA, Licinio, *Sinopsis histórica de la Provincia de San Nicolás de Tolentino...*, p. 262.

<sup>12</sup> *Ibidem*, pp. 257-264.

<sup>13</sup> AHSIC, FIL0049.2 “Fragmentos de un diario y cartas diversas”, f. 5 037 (8 de noviembre de 1860).

<sup>14</sup> El AHSIC conserva dos copias de esta real orden: FIL0063 “Disposiciones gubernativas sobre la Compañía de Jesús”, f. 0042, y FIL0072.5 “Varios documentos”, f. 05 068.

civiles se alzaron para protestar porque se vulneraban los derechos de los obispos, reconocidos en el Derecho Canónico, el Código Español y las Leyes de Indias, y para pedir que se derogara o al menos se aclarara aquella real orden de 1861. Nuestro cronista recoleto, fray Licinio Ruiz, se quejó amargamente de que el obispo de Cebú y otras personalidades no se pronunciaron en modo alguno cuando se supo que los jesuitas debían apropiarse de los curatos recoletos en base a la real orden, y en cambio, éstos mismos, cuando los recoletos se resignaron a ello y reclamaron el cumplimiento de la segunda parte de la real orden, esto es, que les indemnizasen con los curatos de Cavite en los que jamás habían pensado, clamaban al cielo porque les querían arrebatarse a ellos los curatos seculares.<sup>15</sup> Sin duda, el panorama de los recoletos fue cuando menos injusto, puesto que se vieron abocados sin culpa alguna al conflicto con los ya de por sí irritados clérigos seculares y fueron tachados de intrigantes, ambiciosos y ladrones.<sup>16</sup>

En las protestas manileñas jugó un papel muy importante el prestigioso e influyente padre criollo Pedro Peláez, recién elegido vicario capitular en sede vacante tras la muerte del arzobispo de Manila.<sup>17</sup> Éste ya había intervenido en el conflicto originado por la cédula de 1849, que arrebató siete administraciones dirigidas por el clero diocesano en la provincia de Cavite. Esta vez, en diciembre de 1861, respondió al gobernador de las islas, quien le había requerido informe, que se debería suspender lo dispuesto por la real orden de 1861 hasta que se nombrara un nuevo arzobispo, puesto que la legislación ordenaba que durante el período de sede vacante tanto el cabildo como sus vacantes se abstuvieran de realizar cambio alguno en la diócesis para evitar cualquier daño a la Mitra. Las corporaciones religiosas en Filipinas no fueron informadas de la nueva real orden hasta febrero de 1862. Justo antes el asesor del gobierno rechazó lo expuesto por Peláez. Mientras tanto, el gobernador de las islas, José Lemery, dubitativo dada la ambigüedad de las disposiciones reales, preguntaba a la metrópoli cómo debía proceder en caso de no haber suficientes jesuitas para cubrir las vacantes de Mindanao y qué curatos debían darse en compensación, cuando se hubieran repartido los seis de la provincia de Cavite (¿del resto del arzobispado? ¿de otros obispados?). Por el momento, y para más embrollo, Lemery dispuso que si había vacantes en Mindanao sin jesuitas disponibles cubrirían las vacantes de forma interina los seculares, y las compensaciones de momento no se saldrían del arzobispado.<sup>18</sup>

Entretanto, los recoletos reflexionaban. Administraban veintisiete curatos en Mindanao, por lo que su cesión y posterior indemnización dejaría prácticamente sin ministerios a la diócesis de Manila, en menoscabo del clero secular. El malestar y el resentimiento del cabildo manileño era, por consiguiente, hartamente comprensible. Por ello, la cúpula recoleta decidió iniciar el proceso obrando con suma prudencia, limitándose a informar al obispo de Cebú de sus primeras vacantes para que las tomaran los jesuitas, sin reclamar su compensación por el momento, para demostrar obediencia y sumisión al gobierno y dar

---

<sup>15</sup> RUIZ DE SANTA EULALIA, Licinio, *Sinopsis histórica de la Provincia de San Nicolás de Tolentino...*, pp. 265, 277 y 279.

<sup>16</sup> BLANCO ANDRÉS, Roberto, *Entre frailes y clérigos...*, p. 227.

<sup>17</sup> Sobre esta figura, ver: BLANCO ANDRÉS, Roberto, "Pedro Peláez, líder del clero filipino"...

<sup>18</sup> BLANCO ANDRÉS, Roberto, *Entre frailes y clérigos...*, pp. 231-233.

tiempo a que se calmara el ambiente y dejaran de estar en el ojo del huracán. Por esto no les fue difícil acceder a la propuesta que les hizo respetuosamente Pedro Peláez, exonerándoles de toda culpa, de esperar a que se nombrara un nuevo arzobispo.<sup>19</sup>

Pero dado que el proceso se inició pese al informe de Peláez, a las dudas del gobernador (ejecutor y responsable como vicepatrono) y a la docilidad de los agustinos descalzos, el cabildo empezó sus protestas. El gran temor era que esta nueva cédula redujera al clero secular al papel de meros coadjutores, como ya había ocurrido en los territorios afectados por las cédulas de 1826 y 1849. Así que empezaron sus reclamaciones, con Pedro Peláez a la cabeza, para revocar la cédula. Argumentaban que iba contra las normas realizar cambios durante la sede vacante, que las órdenes religiosas no podían cubrir todos los ministerios de las islas y, sobre todo, defendieron con gran sentimiento la valía del clero nativo y su meritorio trabajo en el arzobispado.<sup>20</sup> Así, se sucedieron agitadas reuniones, protestas imparables exponiendo todas sus razones y derechos, cruces de textos con órdenes religiosas, tensiones entre múltiples personalidades... Pronto, ante tanta incertidumbre y titubeos, los recoletos temblaron y el comisario y procurador en Madrid, Guillermo Agudo, se movió y obtuvo garantías de la dirección de Ultramar sobre su indemnización, así que instó a su instituto en Filipinas a reclamar las compensaciones que les otorgaba el gobierno. Para mayor complicación, los jesuitas no pudieron cubrir los primeros curatos vacantes en Mindanao por falta de operarios, por lo que se quiso poner en práctica la idea del gobernador de que clérigos seculares del obispado de Cebú los tomaran provisionalmente en calidad de interinos. Esto suscitó la rápida reacción del obispo de Cebú, Romualdo Jimeno, que afirmó no tener clérigos disponibles y que sugirió como medida más adecuada y menos traumática que los recoletos continuaran en sus vacantes hasta que pudieran ocuparlas los jesuitas. Tal idea disgustó al provincial recoleto, Juan Félix de la Encarnación, pues veía en ese interinaje un golpe al honor de su orden y sobre todo una oscura maniobra para no indemnizarles. Así pues, afirmó con rotundidad que sólo aceptaría que los recoletos se quedaran en las vacantes si eran instituidos canónicamente o colados. El asesor del gobierno se manifestó en contra de Juan Félix, apelando al deber religioso, pero el gobernador, para evitar mayor crispación, lo desoyó y pidió, por un lado al obispo de Cebú que buscara clérigos para las vacantes de Mindanao, y por otro a la metrópoli que aclarara los curatos que debían recibir los recoletos y que enviaran más jesuitas lo antes posible. Con la llegada del nuevo arzobispo, Gregorio Melitón Martínez, el provincial recoleto se atrevió a pedir permiso al gobernador para presentar terna para tomar su primer curato compensatorio en Cavite, que fue el de Antipolo, a lo que el recién llegado nuevo gobernador general, Rafael Echagüe, respondió afirmativamente con gran rotundidad, remitiéndose a la real orden vigente de 1861. Pero el arzobispo se mostró reticente a aprobar el título otorgado al recoleto elegido para el pueblo, a lo que se sumaron otros elementos, como el recurso

---

<sup>19</sup> *Ibíd.*, pp. 234-236.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, pp. 233-234.



interpuesto por el cabildo, cuya resolución era necesaria. El gobernador se vio obligado a dejar el asunto en suspenso, para desespero de los agustinos descalzos.<sup>21</sup>

En este estado de cosas llegó la Real Orden de 20 de junio de 1862, donde la reina únicamente aclaró que, en caso de no haber suficientes jesuitas para substituir a los recoletos, éstos (y no los seculares) seguirían administrando los ministerios hasta que llegaran suficientes religiosos ignacianos, y sólo entonces los primeros recibirían en compensación los curatos vacantes de Cavite, que se extenderían al resto de arzobispado cuando se agotaran los de dicha provincia.<sup>22</sup> Los recoletos se dieron por satisfechos con esta confirmación de sus derechos. En cambio, el clero secular, que tenía unos cuatrocientos individuos, vería sus curatos reducidos a doce en todo el arzobispado. Ante este panorama y una respuesta tan escueta del gobierno, las protestas no sólo no cesaron sino que se incrementaron. Por todos los medios obispos y cabildo intentaron impedir el cumplimiento de dicha orden. Finalmente Madrid desautorizó todos esos movimientos y dictó otra Real Orden de 31 julio de 1862 donde mandaba que se cumpliera con todo lo dispuesto sin más pretextos ni manipulaciones.<sup>23</sup>

Como apunta fray Licinio Ruiz, esta resolución fue “fatal” porque trajo muy negativas consecuencias, entre ellas el incremento desenfrenado del anticlericalismo y el impulso final a la Revolución Filipina que le costaría a España su soberanía en las islas.<sup>24</sup> Otros recoletos hicieron alusión a este peligro décadas antes de la rebelión. Se trataba, pues, de un riesgo obvio y previsible. ¿Qué motivos llevaron al gobierno español a tomar, pues, una decisión tan arriesgada? Más allá de que el obispo de Cebú lanzara la idea, la resolución de la monarquía debió estar condicionada por dos razones básicas, ambas necesarias e ineludibles. En primer lugar, se quiso compensar a la Compañía de Jesús por los agravios del pasado y por la imposibilidad de restituirles sus temporalidades en las islas, repartidas en múltiples manos. Mindanao, por ser sin duda la zona más virgen y difícil del archipiélago, era un digno regalo para un orden que se vanagloriaba de preferir los retos a la acomodación. Además, su administración en exclusiva aumentaba el valor de la concesión.<sup>25</sup> Con su decreto de 1860 la reina otorgaba públicamente un gran reconocimiento a los jesuitas, a la par que manifestaba una gran confianza en ellos. Sin duda, los aludidos se sintieron distinguidos y reconfortados. Además, fueron muy ventajosas las condiciones de financiación y libertad de acción en Filipinas dictadas en la Real Orden de 1858. En segundo lugar, la

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 236-246.

<sup>22</sup> El AHSIC conserva dos copias de esta real orden: FIL0063 “Disposiciones gubernativas sobre la Compañía de Jesús”, f. 0048, y FIL0072.5 “Varios documentos”, f. 05 069.

<sup>23</sup> BLANCO ANDRÉS, Roberto, *Entre frailes y clérigos...*, p. 248.

<sup>24</sup> RUIZ DE SANTA EULALIA, Licinio, *Sinopsis histórica de la Provincia de San Nicolás de Tolentino...*, p. 278.

<sup>25</sup> El padre Antonio Zarandona, procurador en Madrid, era un gran defensor de laborar sólo en Mindanao. Ante el rumor de que el arzobispo de Manila les quería asignar a los jesuitas curatos en la diócesis de Manila, Zarandona respondía que había que evitarlo a toda costa si se les ofrecía y quedarse sólo en Mindanao, porque en Manila había muchos religiosos de otras órdenes y también controversia con los curatos. Establecer residencias donde hubiera otros misioneros era una potencial fuente de conflictos. AHSIC, FIL0470.1 “Varios documentos sobre Mindanao”, ff. 02 001-005: “Observaciones sobre la “Memoria” del P. José Fernández Cuevas, Superior de la Misión, de 7 octubre 1863. Por el padre Antonio Zarandona, Madrid, 16 diciembre 1863”.

Corona creía que los ignacianos, de cuya diligencia y eficacia nadie dudaba, eran los más indicados para lograr de una vez por todas la conquista espiritual de ese territorio inhóspito y tercamente resistente a la soberanía española. Otras potencias merodeaban el Pacífico y codiciaban Filipinas, por lo que urgía su sometimiento y control total. Nadie mejor que los jesuitas para garantizar el éxito de la Misión en Mindanao. Por último, con la compensación a los recoletos, además de apaciguar a la corporación perjudicada, se intentaba por enésima vez la relegación del clero filipino y la restauración del clero regular en la mayoría de curatos de las islas. El gobierno creía que fortalecer a los regulares, árbitros ancestrales de todas las actividades coloniales, era fortalecer su soberanía sobre el archipiélago. La única diferencia con las tentativas anteriores, como las de 1826 y 1849, era que en esa ocasión el ataque estaba dirigido contra el clero nativo más instruido y mejor situado, que desempeñaba sus ministerios en la diócesis de Manila, y que no se quedaría de brazos cruzados ante su inminente marginación.<sup>26</sup> En definitiva, el gobierno metropolitano, en su afán por lograr sus objetivos inmediatos, hizo caso omiso al hecho de que su resolución era una imprudencia que alteraba la convivencia en Filipinas y, a la práctica, menoscababa su prestigio. Las consecuencias fueron mucho más catastróficas para su régimen colonial que para las órdenes religiosas, que seguirían trabajando en las islas bajo soberanía norteamericana.

La lucha de los seculares contra las disposiciones reales no cesó, ni tampoco el incremento de las fricciones entre seculares y regulares por este y otros muchos asuntos, como el proyecto diocesano de reformas eclesiásticas en Filipinas.<sup>27</sup> El caso de la mencionada vacante de Antipolo, uno de los ejes de la batalla de los seculares por su espacio en el arzobispado, supuso un largo litigio, con escritura de innumerables alegaciones, pánico entre los recoletos por el miedo a perder las indemnizaciones y hasta una campaña de prensa madrileña orquestada por agustinos y recoletos contra todas las reformas presentadas por la jerarquía diocesana. Finalmente, el gobernador de las islas quiso ceder el pueblo en 1863 al recoleto fray Francisco Villas, lo que suscitó que el arzobispo de Manila le preguntase sobre sus fundamentos para tomar dicha decisión y le solicitara una consulta real, cuya resolución se comprometía a acatar. La respuesta de la reina al gobernador, en forma de Real Orden de 17 julio de 1864, declaraba lo acertado de la decisión del gobernador, Rafael Echague, de ceder Antipolo a los recoletos en compensación por haber ellos cedido Isabela de Basilán y aclaraba cómo debían llevarse a cabo las indemnizaciones a los recoletos. El gobernador debía hacer la elección del curato vacante compensatorio, en caso de haber más de uno, previa consulta con el arzobispo, el provincial de los recoletos y el Consejo de Administración. En caso de haber curatos vacantes en la diócesis de Manila pero no recoletos pendientes de compensación, el arzobispo sí podía proceder a su provisión en concordancia con las normas establecidas.<sup>28</sup> Este dictamen fue importantísimo porque finalizó uno de

---

<sup>26</sup> BLANCO ANDRÉS, Roberto, *Entre frailes y clérigos...*, p. 229.

<sup>27</sup> Al respecto, ver el pormenorizado estudio de: BLANCO ANDRÉS, Roberto, *Entre frailes y clérigos...*, pp. 226-400.

<sup>28</sup> AHSIC, FIL0063 "Disposiciones gubernativas sobre la Compañía de Jesús", ff. 0090-0092.

los focos más candentes del enfrentamiento entre seculares y regulares y estipuló los pasos a seguir para reasignar las vacantes futuras.

Así pues, a partir de 1862 los recoletos fueron cediendo sus curatos en Mindanao a los jesuitas (Figura 17) y adquiriendo otros en la diócesis de Manila.

**Figura 17. La cesión de los curatos recoletos a los jesuitas por años**

Provincia	Curato	Año de cesión
Zamboanga	Tetuán	1862
	Isabela	
	Zamboanga	1865
Cotabato	Polloc	1868
Davao	Davao	1870
Misamis	Dapitán	1871
	Lubungan	
Surigao	Surigao	1872
	Gigaquit	1873
	Bislig	1875
	Mainit	
	Butuán	
	Bunauan	
Misamis	Balingasag	1877
Surigao	Dinagat	1879
	Cantilan	
Misamis	Alubigid	1882
	Salvador	
Surigao	Numancia	1883
Surigao	Cabuntog	
Surigao	Dapá	
Surigao	Lianga	1884
Surigao	Tándag	
Misamis	Jasaán	1887
	Tagoloan	
<b>25</b>		

Fuente: Elaboración propia a partir de RUIZ DE SANTA EULALIA, Licinio, *Sinopsis histórica de la Provincia de San Nicolás de Tolentino...*; PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I.<sup>29</sup>

Pero las desventuras de los recoletos no se limitaron sólo al escenario norteño, donde los incansables seculares continuaron luchando por sus derechos en este y otros asuntos, sino que también tuvieron que lidiar en el sur, esta vez con los jesuitas. El traspaso de sus curatos en Mindanao, ya de por sí penoso, tampoco pudo desarrollarse con fluidez. En 1880 y 1882 el padre provincial de los recoletos,

<sup>29</sup> Las fuentes utilizadas contienen más de una contradicción. En general, la versión de Pastells ha demostrado ser la más precisa, pues concuerda con el estado de la Misión Filipina de los catálogos de la Provincia Jesuítica de Aragón y con la documentación del litigio entre jesuitas y recoletos, donde ambas órdenes mencionan curatos y fechas. Hemos respetado, pues, la versión de la Compañía, aunque en ocasiones algunas fechas se contradicen en sólo un año y ha sido imposible determinar la correcta.

Primo de Rivera, escribió al superior de la Compañía de Jesús en Filipinas, Juan Ricart, para quejarse de la tardanza de su orden a la hora de ocupar los curatos que los recoletos iban dejando vacantes. El jesuita se limitó a responder que no disponía de suficiente personal y que tomaría los ministerios cuando le fuera posible, argumento que no convencía al recoleto. Harto del intercambio de notas estéril, en diciembre de 1882 Rivera optó por escribir directamente al gobernador de las islas para exponerle su descontento y solicitar mediación, es decir, que trasladara su enésima queja a Juan Ricart.

En esencia, en esta comunicación acusaba a los jesuitas de no cumplir la Real Orden de 10 de septiembre de 1861, tras veinte años en vigor. Según Rivera, los jesuitas no ocupaban todos los curatos vacantes, cuando tenían numeroso personal en Mindanao, mientras que ellos se veían obligados a sacrificarse para poder cubrir esos ministerios, porque el personal enviado a esos curatos debían ser párrocos y no había suficientes, por lo que se veían obligados a movilizar a los padres definidores, que formaban el Consejo Provincial y que, según sus leyes, debían residir cerca de éste, y lo mismo ocurría con otros cargos de la orden en los conventos de Manila, Cavite, San Sebastián y Cebú, porque entonces esas residencias no eran atendidos como indicaban sus constituciones. El provincial argumentaba que los jesuitas tenían ocho padres y cuatro coadjutores excedentes para laborar únicamente en Mindanao, mientras que los recoletos tenían, para 173 curatos y misiones repartidos en 20 provincias del archipiélago, sólo 173 sacerdotes y 24 compañeros jóvenes en fase de aprendizaje de idiomas y ayudando a párrocos enfermos o ancianos. Además, los jesuitas tenían mucho personal en los colegios de España. Es evidente el hastío de Rivera respecto al argumento de la falta de operarios de los jesuitas. La comunicación cita curatos vacantes que estaban desatendidos porque, dado que el resto del distrito ya lo administraban los jesuitas, no se podía destinar allí a recoletos que quedasen aislados, sin compañero ni auxilio de ningún tipo (espiritual, humano, médico...), ni vicario provincial que los visitase ni dirigiese. Rivera tenía demasiadas visitas a realizar en el resto del archipiélago y debía pasar la mayor parte del tiempo en Manila, por lo que aquellos estaban abandonados a sí mismos. En definitiva, el cumplimiento de la ley por su parte afectaba al bien de sus parroquias y suponía un estado anormal de la corporación recoleta en Mindanao. Por ello, solicitaba que se propusieran cuatro padres jesuitas para proveer las vacantes de Mindanao hasta que los recoletos pudieran aportar personal al resto de curatos.<sup>30</sup>

A esta comunicación respondió el padre Juan Ricart manifestando gran sorpresa, pues en su opinión su orden había cumplido todo lo estipulado por la reina, que enumeraba con satisfacción. Según

---

<sup>30</sup> AHSIC, FIL203.2 “Cuestión con los Padres Recoletos sobre Mindanao”, ff. 02 001-018: “Carta del P. Juan Ricart SJ al Gobernador General de Filipinas, Manila, 11 enero 1883”, ff. 02 001-005. Existen otras tres copias en esta misma signatura: ff. 12 001-020: “Comunicaciones relativas a los curatos de Mindanao (Manila, diciembre 1882-enero 1883)”, ff. 12 001-006; ff. 16 001-020: “Cartas del Sr. Primo de Rivera y del P. Juan Ricart al Gobernador General de Filipinas sobre la administración por los jesuitas de curatos de Mindanao (Manila, diciembre-enero 1883)”, ff. 16 001-006; ff. 17 001-015: “Duplicado del anterior más cuatro documentos de la Misión de la Compañía de Jesús y del Gobierno General de Filipinas”, ff. 17 001-003.

aseguraba, sólo desde fines de 1879, cuando los jesuitas ya habían recibido más de la mitad de los ministerios recoletos, la Compañía había dejado de tomar nuevas administraciones por imposibilidad, dado que había mayor número de paganos por convertir y las expediciones a Manila desde España habían disminuido por los vaivenes políticos en la península.<sup>31</sup> Aunque reconocía que había bastantes misioneros jesuitas en Mindanao y ciertamente ocho padres y cuatro hermanos de excedente, afirmaba que excedían la nómina de cobranza, y que hasta que no se consolidasen las reducciones donde misionaban no quería elevar nombramientos. Esos excedentes eran, por lo tanto, muy útiles porque laboraban sin subvención, mantenidos por la propia corporación, cuando sería muy fácil que gozaran de la misma asignación que los demás si fueran presentados para las vacantes recoletas.

Para Ricart era más importante para el avance de la evangelización la consolidación de las misiones vivas que ocupar las parroquias ya formadas que quedaban vacantes. De hecho, no olvidaba mencionar que precisamente el real decreto de 1860 señalaba que la Compañía debía centrarse principalmente en la conversión de los nativos no reducidos. En su defensa argumentaba que, a pesar de haberse retirado desde 1868 la subvención para los jesuitas que habían de venir a Filipinas, a razón de seis por año, la Compañía había seguido enviando dicho número de operarios por año o más, por no perder empresa “tan santa y tan meritoria”. En la Tabla 1 del Anexo podemos observar la verdad de esta afirmación. De 1868 a 1883, fecha en la que el padre escribe, aunque cinco de las dieciocho expediciones enviadas a Filipinas las formaban menos de seis jesuitas, diez de ellas llevaban más. En total, durante esos años se aportaron 127 ignacianos a las islas, más de lo que supondría enviar seis operarios por año, esto es, 108. Los jesuitas habrían cumplido sobradamente con el número de operarios prometido. Ricart no olvidó mencionar la labor de los colegios de Manila y el Observatorio, donde habían permanecido un número considerable de jesuitas. En definitiva, en su opinión si los jesuitas no podían ocupar las vacantes debían seguir administrándolas los recoletos, tal y como dispuso el gobierno metropolitano.<sup>32</sup>

Los recoletos objetaban que los jesuitas, para igual número de parroquias y visitas, empleaban mucho mayor número de sujetos que otras órdenes misioneras. Fieles a sus costumbres y a sus famosas constituciones, nunca andaban solos, de modo que en cada parroquia o misión había por lo menos dos operarios. Por esto, su labor era más constante y menos interrumpida, se ayudaban mutuamente al cumplimiento escueto de sus deberes sacerdotales y religiosos y se protegían contra las tentaciones de desaliento y otras, a las que era fácil sucumbir en soledad y rodeados de una población pagana y

---

<sup>31</sup> En las Figuras 20 y 21 (p. 231) podemos apreciar que las expediciones no habían disminuido, sino que se habían mantenido a un ritmo de al menos una por año desde 1866. Lo que sí disminuyó fue el número de jesuitas enviados, especialmente en 1871, 1874, 1879 y 1880; después, se estabilizó.

<sup>32</sup> AHSIC, FIL.203.2 “Cuestión con los Padres Recoletos sobre Mindanao”, ff. 02 001-018: “Carta del P. Juan Ricart SJ al Gobernador General de Filipinas, Manila, 11 enero 1883”, ff. 02 005-018. Existen otras tres copias en esta misma signatura: ff. 12 001-020: “Comunicaciones relativas a los curatos de Mindanao (Manila, diciembre 1882-enero 1883)”, ff. 12 007-020; ff. 16 001-020: “Cartas del Sr. Primo de Rivera y del P. Juan Ricart al Gobernador General de Filipinas sobre la administración por los jesuitas de curatos de Mindanao (Manila, diciembre-enero 1883)”, ff. 16 007-020; ff. 17 001-015: “Duplicado del anterior más cuatro documentos de la Misión de la Compañía de Jesús y del Gobierno General de Filipinas”, ff. 17 003-010.

“salvaje”. Además, el hecho de que hubiera por lo menos dos jesuitas por curato permitía que uno pudiera dedicarse al cultivo y educación de los indígenas ya reducidos y el otro a la reducción de infieles, yéndolos a buscar en sus guaridas. Este plan de acción jesuita había merecido la aprobación del Gobierno General, que repetidas veces se lo había manifestado y en especial en comunicación del 13 de febrero de 1885.<sup>33</sup> Por lo tanto, nada cambió. Durante cuatro años los jesuitas siguieron tomando las vacantes cuando a su juicio les era posible, sin alterar sus normas y plan de acción, para desespero de los recoletos.

En 1887 se daría el enfrentamiento culminante entre ambas corporaciones, pero antes hubo otra disputa. En 1884 el padre Toribio Minguella de la Merced, comisario y procurador general de la orden recoleta en la Corte, publicó en la revista *La ciudad de Dios* unos cuadros estadísticos donde aparecían cifras de población cristiana lograda en Mindanao por los agustinos descalzos, y también a su vez por los jesuitas en sus respectivos ministerios, construyendo así una comparativa entre la labor de una y otra corporación que dejaba en evidencia a la Compañía de Jesús.<sup>34</sup> Por esta vez, el padre superior de la Compañía de Jesús, Juan Ricart, se limitó a comunicar el disgusto de su orden al padre provincial de los recoletos, Juan Gómez, quien había esparcido dichos cuadros estadísticos por Manila en forma de folleto. Años más tarde Ricart habló también con el siguiente provincial, Santos Paredes, de la inconveniencia de ese tipo de actuaciones, de las razones que en su opinión las motivaban y del artificio con que se agrupaban las cifras en los citados cuadros, dando lugar a conclusiones erróneas. Para el jesuita el motivo de la publicación de unas cifras en las que quedaba dañada la imagen de la Compañía fue allanar el terreno para la presentación al Ministerio de Ultramar de la petición de conservación del distrito de Misamis, escrita por el mismo Minguella dos años después.<sup>35</sup> Éste negó tal acusación y reconoció que su verdadera motivación había sido la sensación de que la gente creía que en Mindanao sólo había jesuitas, a lo que contribuían las cartas publicadas por la Compañía que, a su modo de ver, lejos de mostrar gratitud a los recoletos transmitían la idea de que en Mindanao casi habían desaparecido los cristianos hasta el regreso de los misioneros jesuitas, como si los recoletos no hubieran estado administrando durante casi un siglo los ministerios que ellos dejaron cuando su expulsión, con mucho esfuerzo y no pocos frutos.

En definitiva, Minguella y su instituto sentían que eran víctimas de una “conspiración del silencio” que enterraba todos sus sacrificios, lo cual no es nada sorprendente, y no por la actitud jesuita, aunque ésta hubiera podido influir, sino por la evidente injusticia que había supuesto su expulsión de Mindanao y el

---

<sup>33</sup> *Ibidem*, ff. 25 001-004: “Notas diversas sobre los jesuitas en Mindanao”, f. 25 004.

<sup>34</sup> MINGUELLA, Toribio, OAR, “Conquista espiritual de Mindanao por los Agustinos Recoletos. Cuadros Estadísticos”, *Revista Agustiniiana*, 9 (1885), pp. 24-32. Dicho artículo puede consultarse digitalizado en el AHSIC, en una reedición del año siguiente: “Conquista espiritual de Mindanao por los Agustinos Recoletos. Cuadros Estadísticos. Artículo impreso de la Revista Agustiniiana, enero 1885, Valladolid”, Fray Toribio Minguella (Enero 1885), ff. 20 001-011.

<sup>35</sup> AHSIC, FIL203.2 “Cuestión con los Padres Recoletos sobre Mindanao”, ff. 06 001-015: “Correspondencia entre el P. Juan Ricart y Fray Toribio Minguella (Madrid-Manila, enero-febrero 1892”, ff. 06 002-003 (es copia).

consiguiente sinfín de contratiempos y disgustos que habían sufrido y sufrían sin culpa alguna.<sup>36</sup> Juan Ricart se apresuró a aclarar que la creencia de que en Mindanao sólo trabajan jesuitas provenía de las noticias que habían aparecido sobre Mindanao a raíz de las últimas operaciones militares, realizadas en el sur de la isla, primer lugar de donde se marcharon los recoletos al regreso de la Compañía. El jesuita negaba que las cartas jesuitas pretendieran esconder o disimular el mérito de los recoletos. Simplemente, en dichas cartas cada misionero escribía sus impresiones y trabajos en su región, para alimento sobre todo de los jóvenes jesuitas de la Península y para satisfacción de las personas que les ayudaban con oraciones y limosnas, por lo que no constituían una fuente de conocimiento de lo que realizaban otros misioneros en otro tiempo y en otros lugares, por relevante que fuera.<sup>37</sup>

Poco después de esta disputa puntual estalló el gran conflicto. En 1887, cuando a los agustinos recoletos sólo les quedaba en Mindanao una parte de la provincia de Misamis y parecía que ya nadie podía arrebatárles la isla a los jesuitas, la lucha por su administración se reinició y esta vez de forma oficial, con la apertura de un expediente. El causante de la contienda previa, el padre Toribio Minguella, solicitó el 14 de julio al Ministerio de Ultramar que, ya que en ese momento los agustinos descalzos todavía administraban el distrito de Misamis a razón de once puntos frente a los tres que ya se habían cedido a los jesuitas,<sup>38</sup> se les adjudicase su cuidado espiritual y se detuvieran las indemnizaciones consiguientes a su cesión. Para ello hacía una nueva exposición de la historia de la orden en Mindanao, destacando que habían sido los conquistadores espirituales de casi toda la isla y que parecía injusto apartarlos de ella sin dejarles ni siquiera un pequeño rincón en memoria de sus éxitos. La gloria de la orden de agustinos recoletos era Mindanao, sin ella su corporación no era nada, mientras que los jesuitas habían tenido siempre mayor expansión y siempre serían jesuitas. Acababa señalando que, por supuesto, aunque con gran dolor de su corazón, acatarían la orden de cesión a los jesuitas si así se insistía. Además, el recoleto no perdía la ocasión de recordar que el hecho de indemnizarles con curatos de la diócesis de Manila era una decisión política cuyo objetivo era desplazar al clero secular, y que tal movimiento, cuando dicho clero ya tenía muy mermado su espacio, era desafortunada y podía traer terribles consecuencias porque tanto los seculares como otros grupos del país habían quedado enormemente disgustados ante tal desprecio a sus clérigos nativos, que no eran tan inhábiles como se decía. Al respecto, recordaba que el Motín de Cavite de 1872 se inició con un pretexto similar.<sup>39</sup>

El gobierno, estimando la solicitud de los recoletos, declaró en suspenso los efectos de la Real Orden de 10 de septiembre de 1861 mediante el Real Decreto de 9 de noviembre de 1887, que les concedía

---

<sup>36</sup> *Ibíd.*, f. 06 006 (es copia).

<sup>37</sup> *Ibíd.*, ff. 06 013-014 (es copia).

<sup>38</sup> El padre provincial de los recoletos, Santos Paredes, aclarará en su informe de 1888 que los jesuitas tenían en Misamis cinco pueblos, y no tres como había afirmado Minguella. El error era debido a que dos de ellos estaban situados dentro de la Comandancia Político-Militar de Dapitán. *Ibíd.*, ff. 03 001-033: "Informe sobre el expediente de adjudicación...", ff. 03 026 (es copia).

<sup>39</sup> *Ibíd.*, ff. 01 001-003: "Solicitud del Procurador General de Recoletos para la adjudicación de la administración espiritual de Misamis de Mindanao (Madrid, 14 julio 1887)" (es copia).

temporalmente la administración de la provincia de Misamis mientras se ponía en marcha una comisión investigadora y se pronunciaban al respecto el superior jesuita de la Misión Filipina, el provincial de los agustinos descalzos, el arzobispo de Manila y el Consejo de Administración.<sup>40</sup> Todos ellos emitieron sus informes conforme el gobernador de las islas se los fue requiriendo.

El primero en emitir su juicio fue el superior jesuita, el padre Pablo Pastells, que escribió el 12 de enero de 1888, obviamente en contra de aceptar dicha petición. Pastells empezó manifestando gran sorpresa ante tal solicitud, que en su opinión contradecía la opinión de los provinciales recoletos y del gobierno general, quienes en varios documentos oficiales habían estado apremiando a la Compañía a ocupar cuanto antes los curatos vacantes de Mindanao para evitar el perjuicio que se provocaba a la corporación recoleta. El jesuita esgrimió en su favor que San Francisco Javier había sido el primero en misionar en Mindanao tal y como indicaba su bula de canonización, que los ignacianos habían trabajado allí antes de que llegaran los recoletos, en Butuán, que temporalmente dejaron sus misiones a los clérigos seculares (de quienes las tomaron los recoletos), que luego habían vuelto y trabajado con ahínco y dejado varios mártires, y que si finalmente se habían ido en 1769 fue contra su voluntad y como víctimas: “Bien sabe el cielo y Filipinas y el mundo entero que no salieron los Jesuitas de estas islas como un traidor que abandona su puesto, sino como una víctima que es llevada al sacrificio”. Asimismo, y como ya hiciera su antecesor en el cargo, Juan Ricart, recurría a las reales órdenes que les concedían Mindanao a los jesuitas, dando a entender que no comprendía cómo Minguella se atrevía a poner en entredicho las disposiciones de la reina.<sup>41</sup>

Este informe hirió profundamente al cronista recoleto Licinio Ruiz, quien notablemente alterado puso en duda en su obra tanto a Francisco Javier como primer misionero como a la existencia de ese clero secular, pero sobre todo hizo hincapié en una realidad: que los jesuitas abandonaron Mindanao apenas iniciada la evangelización y no volvieron hasta que los recoletos llevaban seis años de trabajo en ella y numerosas fundaciones importantes.<sup>42</sup> El recoleto se quejaba de que Pastells había infravalorado la labor de los suyos afirmando que fueron esos clérigos seculares los que pasaron las misiones jesuitas a los recoletos, como si éstos se hubieran limitado a conservar o como mucho engrandecer un fruto de los ignacianos, sin fundar nada nuevo, cosa que no era cierta. El cronista insistía en que los recoletos habían tenido y tenían suficientes sujetos para administrar Mindanao, cosa que entonces no tenían los jesuitas, como a su juicio se pudo ver por la lentitud con que fue progresando la cesión de curatos. Como otros recoletos que de un modo u otro se pronunciaron durante el litigio, Ruiz se mostraba profundamente dolido por esta contradicción, por el hecho de que la causa principal alegada para

---

<sup>40</sup> *Ibidem*, ff. 01 003-004: “Respuesta del Ministerio de Ultramar, Madrid, 9 noviembre 1887” (es copia).

<sup>41</sup> *Ibidem*, ff. 15 001-015: “Informe sobre el expediente de adjudicación... (nº 1) (Manila, 12 enero 1888)”. Hay otra copia en la misma signatura: ff. 22 001-013 “Carta del P. Pablo Pastells al Gobierno General sobre el expediente relativo a la adjudicación de la administración espiritual de Misamis. (Manila, 12 enero 1888)”.

<sup>42</sup> Los pueblos de Cagayán, Catarman, Butuán, Surigao, Cantilan, Tandag, Linao y Bislig.



relevante a los recoletos fuera la falta de personal, cuando se hizo patente que eran los jesuitas los que andaban escasos de operarios, por otra parte comprensiblemente.<sup>43</sup>

El 14 de febrero del mismo año el padre provincial de los recoletos, Santos Paredes, expuso sus razones para reclamar la administración de Misamis, no sin antes recordar que su orden acató inmediatamente la orden de la reina de ceder sus ministerios en Mindanao, tal y como se deducía de la comunicación oficial del provincial de los recoletos al gobierno superior con fecha de 14 de agosto de 1862, que copiaba en su informe. Dado que Paredes había podido leer el informe de Pablo Pastells, en gran medida dedicó su escrito a replicarle, llamándole en repetidas ocasiones “el sabio informante” o tachando su informe de “iluminador”, con ironía, no sin después deshacerse en elogios a la Compañía, aclarando que no le movían motivos personales ni supuestas competencias y rencillas históricas entre ambas órdenes por la gloria en Mindanao y que no sería un problema, pues, que ambas laborasen en la isla.

La primera razón alegada era la de conservar una pequeña porción de la tierra donde habían tenido su mayor gloria, “para poder guardarlo como monumento perenne de los heroicos esfuerzos de sus antepasados y a la vez continuar las tradiciones legadas por sus mayores”. Recordaba que el 4 de marzo de 1861 el entonces provincial de los recoletos, fray Antonio de Úbeda, ya se había dirigido al gobernador general para lo mismo, por lo que había sido una reclamación constante. Su segunda razón era que los recoletos todavía administraban doce ministerios de Misamis, mientras que los jesuitas sólo habían recibido cinco. Su tercera razón era que sería positivo que una sola orden administrara un distrito, para evitar los conocidos problemas que había habido con las vacantes, a veces no cubiertas por los jesuitas, y los recoletos que habían quedado aislados en sus ministerios, sin consuelo de hermanos, sin vigilancia de sus superiores, sin comunicación, habiendo zonas donde se mezclan jesuitas y recoletos, sin orden ni concierto. En cuarto lugar, hacía referencia a las indemnizaciones que los recoletos debían recibir en la diócesis de Manila, en detrimento del clero secular nativo (que en su opinión estaba bien formado) y que habían provocado las ya conocidas tensiones. En 1862 tenían veintisiete ministerios en Mindanao, y se crearon entonces siete más, que sumaban precisamente los treinta y cuatro que había en la Mitra de Manila, y aunque allí iban a erigirse ocho o nueve más, seguirían quedando poquísimos para el clero secular una vez los recoletos fueran totalmente removidos de Mindanao. Creía que la adjudicación de Misamis a los recoletos disminuiría el agravio infringido al clero secular, pues podrían devolverse varias parroquias y evitar que se les quitaran más. En quinto lugar, a los recoletos del arzobispado de Manila les pasaba lo mismo que a los que quedaban en Mindanao: estaban dispersos, separados de la compañía de sus hermanos y sin dirección superior, y así disminuía la capacidad de acción común, vital para que su labor fuera eficaz. Finalmente hacía referencia al aspecto sentimental, es decir, al sacrificio personal que significaba para ellos abandonar

---

<sup>43</sup> RUIZ DE SANTA EULALIA, Licinio, *Sinopsis histórica de la Provincia de San Nicolás de Tolentino...*, pp. 266-272.

Mindanao. En este sentido, reprobaba la crítica de Pastells, que insinuaba que el padre Minguella ponían en entredicho los motivos de la reina para adjudicar la administración espiritual de Mindanao a los jesuitas cuando mencionaba el profundo dolor que les embargaba al acatar las órdenes reales. Para el padre Paredes no era incompatible el respeto y obediencia a las disposiciones reales con el desconsuelo personal (por otra parte irremediable) de desprenderse de tan queridos ministerios, en los que habían vertido tantos años de esfuerzo y que constituían de algún modo su hogar. En este sentido recordaba que los recoletos llevaban 266 años ininterrumpidos en la isla, mientras que los jesuitas llevaban 168 discontinuos, por lo que más sentida era su pérdida.

En la última parte de su informe Santos Paredes respondía a varios comentarios de Pablo Pastells que al recoleto le habían ofendido hondamente. Por un lado, señalaba con gran diplomacia lo absurdo de la sorpresa de Pastells sobre la petición del padre Minguella, puesto que era un plan que se gestaba desde tres años atrás y del que se había puesto en conocimiento al padre jesuita. Además, a su juicio, la solicitud recoleta no entraba en contradicción, como señalaba Pastells, con el hecho de que los recoletos les hubieran apremiado a substituirles en sus vacantes en Mindanao, pues ellos estaban cumpliendo dócilmente las disposiciones de la reina como era su deber. Por enésima vez, afloraba el asunto de la lentitud con la que los jesuitas habían ido tomando las vacantes recoletas. Hasta la fecha, es decir, durante veintiocho años, habían ocupado 21 de los 27 ministerios recoletos de la isla, con sus anejos que eran casi cien, es decir, la transición se había efectuado a razón de menos de un ministerio por año, para desamparo de los pueblos y perjuicio de los recoletos. A veces hasta se habían adjudicado curatos vacantes recientes a los jesuitas cuando había otros que llevan más tiempo desocupados y/o eran prioritarios.

Por otro lado, se mostraba herido por las palabras de Pablo Pastells en las que les sugería que, por el bien de la Patria y del Arzobispado de Manila, y también en base a su escaso personal (cosa que Paredes negaba de forma tajante), los recoletos podrían haber renunciado a la indemnización por la cesión de sus curatos, en vez de pedir ahora ese sacrificio a otros. De hecho Pastells, en un intento por minimizar la pena de los recoletos, había recordado que a los jesuitas no se les restituyeron las casas, ministerios y otras temporalidades que poseían antes de su expulsión de las islas, de los que una parte considerable fueron a los recoletos. El provincial recoleto reconocía esto, pero negaba, con justicia, que ellos hubieran recibido gran parte de aquellos ministerios. En contraposición señalaba que los jesuitas ya habían recibido de ellos una suma mayor de ministerios, ya formados y con sus anejos, y quedaban otros pendientes, por lo que deberían sentirse perfectamente recompensados.<sup>44</sup> Pastells llegaba incluso a afirmar que los recoletos no tenían de qué quejarse porque los curatos de la diócesis de Manila eran mucho más espléndidos que los de Mindanao, pero Paredes insistía en que eso no les importaba, y que de ser así no pedirían el distrito de Misamis ni lamentarían perder Mindanao.

---

<sup>44</sup> Sobre los ministerios jesuitas adjudicados a los recoletos, ver Figura 17, p. 184.

Por último, Pastells alegaba en su favor que la adjudicación del territorio a una única orden permitía un plan unitario, una mayor eficacia en la acción y una mejor inversión de medios, pero el provincial recoleto señalaba que ese argumento iba en su favor, puesto que sería mejor que ellos solos administraran Misamis en vez de compartirlo como ahora, sobre todo porque llevaban el mayor número de ministerios. Indicaba con saña que Pastells podía aplicar su teoría al resto de Mindanao, pues había suficiente territorio para aplicarla con eficacia. No veía por qué en tan vasto territorio tendrían que tener disputas, si perseguían el mismo objetivo: avanzar en la evangelización de la isla.<sup>45</sup>

A finales de febrero el gobernador remitió al arzobispo de Manila, el dominico Pedro Payo, los informes de los dos superiores de las corporaciones litigantes, junto con el expediente iniciado por el Ministerio de Ultramar, para que emitiera el suyo, cosa que hizo el 10 de marzo.<sup>46</sup> El prelado, del mismo modo que los recoletos, comentaba lo desafortunado de que se hubiera recompensado a éstos con curatos de su diócesis en detrimento del clero indígena, pues podía traer terribles consecuencias como en el pasado Motín de Cavite de 1872, y señalaba que sería justo que su mitra dispusiera de curatos con que compensar al clero secular, pero aun así afirmaba que, una vez la reina emitió las reales órdenes conocidas ya no quedaba más que hablar del asunto, había que ejecutar sus disposiciones aunque comportaran sacrificios. A su juicio, pues, los argumentos del padre Pastells eran perfectamente válidos. Los recoletos habían sido espléndidamente recompensados. Como novedad, añadía el argumento de que Misamis no era un “rinconcito”, como afirmaba el padre recoleto, sino el mejor distrito de la isla, el más poblado y el mejor comunicado, pero no el escenario de las glorias recoletas del pasado, pues allí antiguamente sólo administraban Cagayán, por lo que con más razón y menos sentimiento deberían desprenderse de él. Su distrito más relevante era Surigao, donde tuvieron sus mártires, pero el arzobispo señalaba que de éste se desprendieron rápidamente sin problemas porque era de difícil administración y porque recibieron a cambio las mejores parroquias del arzobispado de Manila sujetas a la mitra. Aseguraba que el padre recoleto no debía preocuparse por la ocupación de los curatos de su diócesis, pues era tarea de su incumbencia y no veía razón alguna para no cumplir las reales órdenes, que él pensaba obedecer sin discusión. En su opinión el personal de ambas corporaciones no debía influir en el cumplimiento de las disposiciones reales. En definitiva, recomendaba por un lado a los recoletos, ya que tenían suficiente personal, que se volcasen en las islas de Paragua y Mindoro, grandes y todavía poco exploradas, para bien espiritual del archipiélago, y por otro a los jesuitas que hicieran lo imposible por aumentar sus operarios. Finalmente, citaba como argumento irrefutable el que utilizaba Pastells al terminar su informe: que la adjudicación exclusiva de la isla a una orden religiosa permitía una acción

---

<sup>45</sup> AHSIC, FIL203.2 “Cuestión con los Padres Recoletos sobre Mindanao”, ff. 03 001-033: “Informe sobre el expediente de adjudicación... (nº 1), Manila, 10 marzo 1888”, ff. 03 001-030 (es copia). Hay otra copia en la misma signatura: ff. 08 001-031: “Informe y resolución favorable a la Compañía de Jesús para la administración espiritual exclusiva de la isla de Mindanao (Manila, marzo 1888)”, ff. 08 001-028.

<sup>46</sup> *Ibíd.*, f. 08 028.

unitaria y más efectiva.<sup>47</sup> Es llamativa la omisión que hizo Licinio Ruiz en su obra de este informe desfavorable a su orden.

A continuación el expediente, con los informes, pasó a manos del Consejo de Administración, en Manila. Antes de la deliberación y después de estudiar las comunicaciones presentadas, el letrado consultor del Consejo presentó un proyecto de informe en el que exponía el caso y afirmaba que era un hecho incontestable que la petición de los recoletos iba contra toda la legislación vigente. La demanda no era, pues, justa, ni se les podía conceder Misamis como gracia, porque la concesión de esta no podía hacerse en perjuicio de un tercero, y en todo caso tales gracias menoscababan el prestigio y la integridad del gobierno, si no había motivos racionales que justificasen la suspensión de las disposiciones anteriores. A su juicio, los argumentos del superior jesuita y el arzobispo rebatían todo lo expuesto por los recoletos. La petición, pues, debería ser desestimada por el gobierno.<sup>48</sup>

Sin embargo, el 20 de agosto el Consejo se pronunció a favor de los recoletos, y lo hizo casi por unanimidad, con un solo voto en contra. En su informe los consejeros valoraban positivamente los argumentos expuestos tanto por fray Toribio Minguella como por el padre provincial Santos Paredes y estimaban la injusticia que representaba arrebatarle a su orden toda Mindanao. Por el contrario, percibían en el informe de Pablo Pastells más voluntad de defender su corporación que de presentar argumentos objetivos. En este sentido, relativizaban el argumento del jesuita de que una evangelización eficaz requería exclusividad del territorio para la misma orden religiosa, para que pudiera haber “unidad de acción”. A su modo de ver, era suficiente con que dicho territorio estuviera aislado del resto, como ocurría en Misamis. Como ejemplo, el Consejo mencionaba el caso de la isla de Luzón, con varias corporaciones trabajando al unísono sin menoscabo de su buen hacer. Asimismo, se señalaba el hecho de que Pastells no había argumentado falta de unidad cuando eran pocos jesuitas en Mindanao al principio del retorno. En conclusión, su opinión era que nada se oponía a la petición de los recoletos, y no olvidaban citar que el mismo ministro de Ultramar ya dijo en la Real Orden de 9 noviembre de 1887 que sería muy injusto arrebatar toda Mindanao a los recoletos. Con este fallo remitían el caso a deliberación del gobierno.<sup>49</sup>

Pero el 22 de septiembre el consejero Felipe María Govantes emitió un voto particular contra el dictamen general de la Comisión. Según contaba, se veía obligado a formular dicho voto por la ausencia de varios consejeros en la votación y porque la mayoría eran contrarios al dictamen emitido. En su escrito Govantes se posicionaba claramente al lado de los jesuitas. Aportaba una cantidad ingente de cifras de población cristiana logradas por ambas corporaciones, detalladas por localidades y años y

---

<sup>47</sup> *Ibidem*, ff. 08 028-033.

<sup>48</sup> *Ibidem*, ff. 18 001-008: “Proyecto de informe ‘Que se deje a la Orden de Recoletos la administración eclesiástica del distrito de Misamis’ (Manila, 25 abril 1888)”.

<sup>49</sup> *Ibidem*, ff. 07 001-011: “Información del Consejo sobre el expediente de adjudicación... (nº 1) (Manila, 20 agosto 1888)”.

extraídas de fuentes oficiales, y las comparaba para demostrar la indiscutible superioridad del celo y eficacia jesuitas, puesto que éstos salían claramente ganadores. En su opinión, la conquista y civilización de Mindanao era obra de los jesuitas, no de los recoletos, por mucho que estos ostentasen en ella “una brillante página”, por lo que no tenían derecho a evitar que los primeros continuasen y concluyesen su exitosa obra. Sin embargo, hay que tener en cuenta lo engañoso de este tipo de datos, como se vio en la discusión entre jesuitas y recoletos de 1884, puesto que hay muchos factores que pueden variar las cifras y que no siempre dependen de los operarios ni demuestran mayor o menor capacidad apostólica. Un ejemplo de esto nos lo proporcionó el mismo Govantes cuando se atrevía incluso a afirmar que cuando los recoletos se hicieron cargo de las misiones de los jesuitas expulsos en Mindanao, se remontaron tres cuartas partes de sus habitantes y tardaron un siglo en volverlos a reducir. Más allá de la veracidad de este dato, el letrado olvidó señalar que todas las corporaciones religiosas se vieron sobrecargadas por los ministerios jesuitas y que fue imposible mantener el mismo nivel de atención evangélica con más terreno y el mismo personal (o incluso menos, dada la coyuntura histórica de ocaso misionero). El letrado, para apoyar su tesis, aludía a la complicidad y gran satisfacción del gobierno con el proyecto jesuita en Mindanao y sus métodos y también a la importancia de tal obra para el bien de España. Hacía alusión al “bien público” como argumento capital para resolver esta “cuestión de Mindanao”, y aseguraba que ese era la reducción de la isla, por lo que se debía ser entregada a los jesuitas, que habían demostrado sobradamente su eficacia, reconocida por el gobierno. Para él toda otra consideración sería un freno a la culminación del proyecto de evangelización de Mindanao, que era la prioridad que debía valorarse para resolver este expediente. A parte de las glorias jesuitas, Govantes se apoyaba en la validez de las reales órdenes emitidas al respecto y en la legalidad de los procedimientos que se siguieron para emitirlos, lo cual no parece un argumento de peso.<sup>50</sup>

El 12 de noviembre la Comisión refutó el voto particular del consejero letrado Felipe Govantes, al que se habían adherido tres consejeros. Ésta argumentó largamente que Govantes se equivocaba en la interpretación del reglamento del Consejo, que el dictamen favorable a los recoletos fue conforme a éste sin que importasen el número de consejeros presentes y que su voto particular se hizo en una sesión tardía, o sea fuera de plazo y de contexto, por lo que no tenía valor legal alguno. Y aludía a su falta de educación y su soberbia al exponer sus razones, que presentaba como indiscutibles o como si los demás las ignoraran. Certeramente, el Consejo señalaba que aunque los datos expuestos por Govantes fueran fidedignos y los jesuitas salieran mejor favorecidos de la comparación, podía deberse a factores ajenos a su celo o a su sistema de evangelización, como el número de misioneros disponibles, o la cantidad de población susceptible de ser reducida en la zona adjudicada, o la mayor o menor resistencia de ésta a la evangelización según su etnia, etc. La cifra de conversos podía no ser un dato directamente relacionado con el buen hacer de los misioneros, y además era difícil realizar una

---

<sup>50</sup> *Ibidem*, ff. 04 001-027: “Voto particular del Consejero Felipe María Govantes sobre la reclamación del recoleto Fray Toribio Minguella (Manila, 22 septiembre 1888)”, ff. 04 001-014 y 04 015-027 (son dos copias).

comparación adecuada entre ambas corporaciones dadas las diferencias de territorio y tiempo durante el cual habían laborado. Además, las pequeñas islas anexas, Joló y Basilán, no debían computarse en el asunto (ni en las cifras de evangelización). Si se querían valorar el grado de adelanto de misiones de cada corporación había que iniciar un expediente para investigarlo minuciosamente con imparcialidad y garantías. Por otro lado, el Consejo reprobaba la afirmación de Govantes de que el celo de los jesuitas no admitía rival, pues era sólo una creencia personal. En contraposición, destacaba la importancia del siglo de más que los recoletos habían laborado en Mindanao, y la de sus hazañas, que en nada tenían que envidiar a las de los jesuitas. Además, alegaba que era un hecho comprobado que no era indispensable que una orden tuviera la exclusividad de un territorio para que la evangelización fuera un éxito, como demostraba sin ir más lejos la isla de Luzón. Por último, Govantes no tenía derecho a afirmar que la mayoría había consultado en contra del bien público y además había elementos como el sentimiento, la equidad, la justicia y la conveniencia política que debían ser contemplados. De este modo, la Comisión dejaba el asunto en manos del gobierno.<sup>51</sup>

Finalmente en la Real Orden de 29 de junio de 1892 el gobierno de la metrópoli resolvió, según dijo en base a la justicia de la reclamación recoleta y a los méritos de ambas corporaciones en Mindanao, que eran suficientes para justificar su continuidad en ella, acceder a la petición de fray Toribio Minguella, prescindir de las tres reales órdenes al respecto y concederles a los agustinos descalzos, no el distrito de Misamis entero, sino la parte que todavía administraban,<sup>52</sup> con la condición de que se estableciera una división clara entre las zonas de ambas órdenes, con intercambio de curatos si se consideraba necesario para que los territorios quedasen bien delimitados y no se invadiera jurisdicción ajena.<sup>53</sup> A partir de aquí el provincial de los recoletos y el superior de los jesuitas negociaron y convinieron en 1895 el intercambio de varias localidades para poder delimitar claramente su respectiva zona apostólica, pacto que aprobó el gobierno metropolitano ese mismo año.<sup>54</sup>

Así pues, el dictamen del gobierno no fue totalmente ventajoso ni perjudicial para ninguna de las dos corporaciones. Fue una solución de compromiso destinada a zanjar de una vez por todas el litigio entre ambas órdenes. Por un lado se quiso dar alguna satisfacción a los recoletos, tras treinta años de humillación, y por otro se procuró contentar parciamente a los jesuitas al no obligarles a devolver los curatos recoletos de Misamis ya ocupados.

---

<sup>51</sup> *Ibíd.*, ff. 05 001-030: “Refutación del voto particular (Manila, 12 noviembre 1888)”.

<sup>52</sup> Por tanto, de toda Mindanao la orden de San Nicolás de Tolentino sólo conservó Cagayán, Iligan, Misamis, Luculan, Palílan, Oroquieta, Langaran y las dos nuevas misiones de Initao y Tudela con Baliángao. RUIZ DE SANTA EULALIA, Licinio, *Sinopsis histórica de la Provincia de San Nicolás de Tolentino...*, p. 277.

<sup>53</sup> AHSIC, FIL203.2 “Cuestión con los Padres Recoletos sobre Mindanao”, ff. 23 001-004: “Notificación del Director General de Gracia y Justicia del Ministerio de Ultramar al Procurador de los jesuitas de Filipinas sobre la continuidad de los PP Recoletos en Misamis (Madrid, 29 junio 1892)”.

<sup>54</sup> AHSIC, FIL0072.6 “Varios documentos”, ff. 06 102-110: “Se aprueba lo convenido en Agosto de 1895 entre el Provincial de los Agustinos Descalzos y el Superior de la Misión de la Compañía de Jesús sobre la permuta del curato de Alubigid y el asunto de los límites de zonas apostólicas”.

Sin embargo, la resolución de esta contienda legal no se desarrolló en un ambiente de concordia entre las corporaciones religiosas implicadas. Más allá de la redacción de los acalorados informes, la tensión entre jesuitas y recoletos volvió a salir a la palestra, como en 1884, y de nuevo de la mano de éstos últimos. El 15 de enero de 1892 el padre superior de la Compañía, Juan Ricart, escribió una carta a fray Toribio Minguella para comunicarle su “penosa impresión” ante su escrito “Conquista Espiritual de Mindanao. Cuadros estadísticos” aparecido en la revista *La ciudad de Dios* el 20 de noviembre de 1891, en el que veía un claro ataque a los jesuitas. Lo peor era que se trataba de la segunda ofensa, tras la ya narrada publicación de un texto similar en la misma revista en 1884 por el mismo Minguella. Ricart, aduciendo que en sus años de gobierno de la Misión Filipina (1881-1888) y de la Provincia de Aragón (1888-1891) había vigilado que nada se publicase contra los recoletos y que no estaba dispuesto a entrar en una polémica pública, le preguntaba qué beneficios podía proporcionarles dar esta imagen de división entre corporaciones y cómo podía ayudar al avance de la evangelización. Según el jesuita, Minguella había elaborado los cuadros de forma artificiosa tanto entonces como en 1884, comparando términos incomparables y omitiendo datos necesarios. Ricart argumentaba acertadamente que había zonas mucho más fáciles de administrar y con alta inmigración de población cristiana, como precisamente Misamis, por lo que sus resultados no podían compararse con los de territorios mucho más difíciles, como los muchos que los jesuitas administraban entonces. Muchos más elementos influían y no eran tenidos en cuenta. Los cuadros sugerían que los pueblos dirigidos por los jesuitas se atrasaban o no prosperaban tanto (sobre todo en cédulas y tributos) como los de los recoletos, a lo que Ricart respondía que el recoleto sabía perfectamente que en los pueblos jesuitas el número de cédulas no aumentaba a la par que las almas porque gran parte de las nuevas almas eran cristianos nuevos, por lo que estaban exentos de tributar. Por la misma razón en el caso de los pueblos de Misamis, con mucha inmigración de cristianos viejos, los recoletos podían presumir de un aumento de cédulas casi igual al de almas. Además, Ricart le acusaba de omitir datos sobre los miles de nativos paganos que bautizan los jesuitas y los nuevos territorios que sometían a la soberanía española, a la vez que se cuidaba mucho de insistir sobre el mayor número de misioneros que los jesuitas tenían en Mindanao.<sup>55</sup>

El agustino descalzo respondió el 29 del mismo mes, negando ante todo que en su reciente publicación se escondieran los brillantes logros de los jesuitas en Mindanao y que le movieran oscuras intenciones. Pero en seguida pasaba al ataque, del modo más diplomático posible. Se defendía largamente de la acusación de comparar pueblos florecientes con pueblos decadentes haciendo una minuciosa revisión de ministerios y cifras, usando datos oficiales de ambas corporaciones. También abordaba el tema económico, alegando que poco había dicho en su escrito, donde sólo había mencionado que los jesuitas costaban una suma considerable al tesoro público, puesto que entre 1883 y 1888 los jesuitas percibieron

---

<sup>55</sup> AHSIC, FIL203.2 “Cuestión con los Padres Recoletos sobre Mindanao”, ff. 06 001-015: “Correspondencia entre el P. Juan Ricart y Fray Toribio Minguella (Madrid – Manila, enero – febrero 1892”, ff. 06 002-015 (es copia) y “Notas diversas sobre los jesuitas en Mindanao”, ff. 25 001-004.

250.000 pesos por su labor en la isla, mientras que los recoletos sólo 37.000. Además, en los presupuestos del momento los jesuitas tenían asignados más de 44.000 duros, mientras que ocho de sus doce recoletos en Mindanao no percibían nada desde hacía más de un año. Incluso afloró de nuevo el tema de la lentitud y arbitrio con que los jesuitas tomaban las vacantes.<sup>56</sup>

Juan Ricart sospechaba (y Minguella lo reconocía) que el objetivo de los recoletos con la publicación del referido artículo había sido vengarse por la mala imagen que quedó de ellos tras una polémica acaecida entre los periódicos *La Época* y *El Día* sobre la conquista de Mindanao el año anterior. El primero había publicado el 28 de junio de 1891 un estado de los trabajos y resultados de los recoletos en Mindanao basado en el ya mencionado primer artículo de Minguella, de 1884. Esto disgustó por un lado a los recoletos, porque esos datos tenían seis años de antigüedad y requerían una actualización, y por otro a *El Día*, por lo mal parados que salían los jesuitas en la comparativa de cifras, cosa que motivó que el periódico saliera en defensa de la Compañía (según Ricart, sin su conocimiento y sin que supieran aún a quien agradecersele). Tal y como indicaba Minguella y reconocía Ricart en el intercambio de cartas, los jesuitas filtraron a *La Época* parte del expediente del litigio entre ambas corporaciones, en concreto parte del voto particular del letrado del Consejo Felipe Govantes, que había fallado con vehemencia a favor de los jesuitas, para que dicho periódico pudiera rectificar los datos aportados contra los jesuitas y basados en el primer artículo recoleto, que Govantes despedazaba en su informe. La polémica de la prensa, pues, se les volvió en contra a los agustinos descalzos, así que en su desesperación habían contratado con el mencionado segundo artículo, tal y como reconoció Minguella, indignado sobre todo por la publicación del voto particular de Govantes. Aunque Ricart le decía que una rectificación de los datos anticuados publicados hubiera sido mejor que entrar en comparativas y sugerencias que podían suscitar desconfianza hacia los jesuitas, Minguella acusaba a la Compañía de Jesús de publicar sin nombre artículos en *La Época* y *El Día*, por lo que reivindicaba su derecho a escribir el suyo. Al final, y como no podía ser de otra manera porque esa era la verdadera losa que pesaba sobre los agustinos descalzos aunque hubieran pasado treinta años, el recoleto reiteraba que su única pretensión en esos dos artículos había sido simplemente defender a su orden, maltratada por habérsela echado de Mindanao tras tres siglos consecutivos de brillante labor: “¿Qué nos importan a nosotros las compensaciones por espléndidas que sean, si para nosotros Mindanao no tiene compensación; como no la tendría para los españoles la pérdida de una de sus provincias, aun la más insignificante, así le diesen en compensación ricas provincias del extranjero? (sic) Y sin embargo parece que a Vuestras Reverencias les duele el que sintamos dejar Mindanao, y como que nos prohíben hasta el sollozar...”. La discusión acabó con buenos deseos para el otro y respectivas disculpas, con promesas de no escribir

---

<sup>56</sup> *Ibíd.*



más artículos y de seguir laborando por el bien de Mindanao.<sup>57</sup> Tras la resolución del gobierno sobre el distrito de Misamis, así lo hicieron.<sup>58</sup>

## 2. El despliegue en la isla

El gobierno colonial era consciente de que la ocupación del sur de Mindanao no podía demorarse más. Sus victorias militares sobre el sultanato de Sulú e islas adyacentes, el establecimiento de su base militar y naval en Polloc y la inauguración de la provincia de Nueva Guipúzcoa,<sup>59</sup> significaban sólo un primer paso. Poco después, el 30 de abril de 1861, con el consentimiento del Datu Amirol, padre del sultán de Cotabato, los españoles habían navegado río Pulangui arriba hasta el fuerte musulmán, en Paiguan, y plantado la bandera española allí. Un poco después, su bandera también había ondeado en Cotabato, cerca de la boca del Pulangui. A continuación se fijaron los límites de la base militar española en Cotabato, comprometiéndose los españoles a respetar la religión, las prácticas y las costumbres de los musulmanes de la zona. Estos acontecimientos habían preocupado al resto de *datu*s y sultanes musulmanes. Inmediatamente un grupo considerable de ellos se rebeló contra el sultán de Cotabato, que ostentaba la hegemonía sobre el resto. Muchos huyeron con el sultán de Tumbao y, bajo su dirección, erigieron obras de defensa en previsión de la próxima venganza española, en virtud del tratado de amistad firmado recientemente entre España y Cotabato. En esta coyuntura, el primer gobernador político-militar de Mindanao, José García Ruiz, acaba de ser nombrado y antes de navegar hacia la isla pidió llevar a algunos jesuitas con él, pues creía que su presencia sería de gran ayuda para consolidar el avance español.<sup>60</sup>

Así pues, a la espera de recibir los curatos recoletos de Mindanao y ante la presión del gobierno, los jesuitas procedieron a instalarse en la isla, en aquel distrito de Cotabato, sin saber aún exactamente en qué punto. El 23 de agosto de 1861, sólo tres meses después del sometimiento del sultán de Cotabato, partió de Manila la primera misión de la Compañía restaurada a Mindanao, con los padres Juan Bautista Vidal y José Ignacio Guerrico y los hermanos Venancio Belzunce y José María Zumeta. Desembarcaron en Polloc el 16 de septiembre junto con las tropas y sus mandos. El objetivo militar era

---

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Para consultar el expediente completo original del largo conflicto narrado: AHN, Ultramar, Leg. 2.314, caja 2, nº 320 “Cuestión de Mindanao. Expediente completo del litigio entre los Jesuitas y Recoletos (1892)”.

<sup>59</sup> Esta nueva provincia, bautizada como Nueva Guipúzcoa y su capital como Nueva Vergara, fue conquistada en fecha tan tardía como 1848 por José Oyanguren Cruz, un abogado nacido en 1800 en Vergara (Guipúzcoa) que, perseguido por sus ideas liberales, buscó refugio en Filipinas en 1825. Allí exploró la costa este de Mindanao y pidió permiso al Gobierno para llevar a cabo la conquista de este distrito, que en 1851 fue rebautizado como Dávao. MONTERO Y VIDAL, José, *Historia de la piratería...*, pp. 44-45. Sobre esta conquista, ver: DE BORJA, Marciano R., *Basques in the Philippines*, University of Nevada Press, 2005, The Basques Series; CORCINO, Ernesto I., *Davao history*, Philippine Centennial Movement, Davao City Chapter, 1998.

<sup>60</sup> ARCILLA, José S., “The Return of the Jesuits to Mindanao”, pp. 26-27.

someter al recién rebelado sultán de Tumbao.<sup>61</sup> Los jesuitas, dado que Cotabato no estaba listo para recibir a los recién llegados, ya que ni siquiera para los oficiales militares había suficientes casas, decidieron permanecer en Polloc y emplear su tiempo en ayudar al capellán de la base a administrar los sacramentos a la comunidad, a la espera de los acontecimientos. Dos meses después del desembarco se realizó la ofensiva militar, con éxito. En enero de 1862 tropas y religiosos pudieron navegar Río Grande arriba hasta el punto donde éste se dividía en dos ramas antes de fluir hacia el mar, y se instalaron en el delta allí formado, desde donde esperaban controlar el río. En algún lugar a lo largo de la orilla sur de la rama sur instalaron sus tiendas de lona, en un llano llamado Tamontaca, antiguo enclave del que los españoles hacía más de un siglo que habían sido expulsados por los musulmanes y del que no quedaba nada. Sólo se veían dos o tres miserables cabañas de hierba en la distancia que sus habitantes habían abandonado ante la llegada de los soldados. No existía población cristiana, ni nueva ni vieja. No muy lejos de allí, en las colinas, vivía una tribu tímida y pacífica, los tirurayes. Al conocer los jesuitas la existencia de esa población, rodeada de *moros*, decidieron establecerse en Tamontaca y comenzar su labor misional entre ellos, protegidos por el ejército. Así fue como Tamontaca se convirtió en la primera misión jesuita contemporánea en Mindanao.<sup>62</sup> Al guipuzcoano padre Guerrico, que “no supo jamás ver otra cosa en las órdenes de los superiores, que la voluntad de Dios”,<sup>63</sup> le pareció perfecto el establecimiento de la primera misión en ese lugar desierto e insalubre y lo convirtió en el hogar de su vida.

Durante los primeros dos meses y medio, los jesuitas vivieron en tiendas de lona que les sirvieron como casa-misión, capilla y residencia. En marzo de 1862 ya pudieron instalarse en una casa provisional hecha de nipa, fuera del fuerte.<sup>64</sup> En mayo de 1863 se acomodaron en la casa definitiva pero todavía a medio construir.<sup>65</sup> Ésta estaba a cierta distancia del campamento, así que se colocó una campana a la puerta para servir como alarma, pues no confiaban en los musulmanes, resentidos por su derrota en Tumbao. Los inicios fueron convulsos. A las dos semanas fueron atacados durante la noche por un par de musulmanes, que fracasaron pero causaron toque de campana y gran alboroto. Hubo más ataques. Aparte, los *moros* dificultaron completamente la labor misional, puesto que los tirurayes temían bajar de las colinas porque éstos les cobraban tributo y les quitaban las cosechas e incluso sus mujeres y niños y, desde la llegada de los jesuitas, les amenazaban con matarles si se hacían amigos de los misioneros extranjeros. Nada pudo convencer a los indígenas de que estarían seguros en la misión con ellos. Tuvieron que esperar y perseverar, hasta que más de un año después, en julio de 1862, su cabecilla Bandarra consintió en instalarse alrededor de la casa-misión. No llegó a consumarse el acuerdo, puesto

---

<sup>61</sup> AHSIC, FIL0145 “Historia de la Misión de Río Grande de Mindanao (Tamontaca), 1871-1879”, ff. 0002-0008. Para una narración completa y exhaustiva del desarrollo de la primera misión jesuita decimonónica, ver: PASTELLS, Pablo, SI, vol. I, pp. 28-32.

<sup>62</sup> ARCILLA, José S., “The Return of the Jesuits to Mindanao”, p. 28.

<sup>63</sup> BARANERA, Francisco Javier, SI, “Apéndice I. Noticia biográfica del R. P. José Ignacio Guerrico...”, p. 327.

<sup>64</sup> AHSIC, FIL0049.2 “Fragmentos de un diario y cartas diversas”, f. 5 048 (25 de marzo de 1862).

<sup>65</sup> *Ibíd.*, f. 5 072 (26 de mayo de 1863).

que repentinamente los tirurayes desaparecieron, como se supo después por la amenaza de muerte de los musulmanes hacia Bandarra, su familia y su clan. Los jesuitas pasaron un año de frustración visitándoles en sus colinas, sin lograr una sola conversión, hasta que la hermana de Bandarra, con su familia, apareció para instalarse cerca de la casa-misión. Así, dos años después de su llegada a aquella tierra hostil los jesuitas lograron iniciar la creación de su primera reducción del siglo XIX.<sup>66</sup>

El distrito de Cotabato pasó pronto a tener una residencia jesuita con tres casas-misión: Tamontaca (la cabecera), Cotabato y Polloc. Tamontaca, aparte de ser la primera misión jesuita decimonónica, fue una misión singular. Los ignacianos no se limitaron a construir un convento y una iglesia y a formar un pueblo con los tirurayes de los montes cercanos. Diversos historiadores han investigado su funcionamiento y excepcionalidad dentro del marco misional.<sup>67</sup> Por un lado, por su buena localización, cerca del río, y su adecuado terreno, Tamontaca se convirtió progresivamente en una colonia agrícola que buscaba lograr la autosuficiencia de sus habitantes.<sup>68</sup> Por otro lado, en Tamontaca se fundaron los llamados Establecimientos de libertos, dos casas-colegio donde vivían y eran instruidos niños de ambos sexos. La creación de estos centros ya había sido sugerida por José Fernández Cuevas tras su primer viaje de exploración de Mindanao<sup>69</sup> y los jesuitas recién llegados también sospesaron ese proyecto, pero los Establecimientos no fueron fundados hasta 1872. Ese año se vivió una gran hambruna en la zona, circunstancia que los *moros* aprovecharon para vender niños esclavos a bajo precio en el Río Grande. El comandante general de Mindanao, Luis Fernández-Golfín, aprovechó esta oportunidad para proponer al gobierno colonial la idea de comprar a esos críos. Éste aceptó, de modo que el comandante rescató a un grupo de niños y otro de niñas que fueron puestos a cargo, respectivamente, de los jesuitas y de las Madres procedentes del Beaterio de la Compañía de Jesús de Manila.<sup>70</sup> Esos establecimientos configuraron un orfanato cuyo objetivo era dual. En primer lugar, este tipo de centro caritativo fundado en un entorno adverso estaba en consonancia con la nueva primavera misional del siglo XIX donde la actividad evangélica ya no andaba sola, sino que se le unía la fiebre civilizadora y humanitaria con la misma importancia. En segundo lugar, esos niños y niñas debían ser el

---

<sup>66</sup> ARCILLA, José S., "The Return of the Jesuits to Mindanao", pp. 29-34.

<sup>67</sup> BERNAD, Miguel A., SI, "The Tamontaca experiment in southern Mindanao: 1861-1899", pp. 215-239; MADIGAN, Francis C. and CUSHNER, Nicholas P., "Tamontaka: A Sociological experiment", pp. 322-336; MADIGAN, Francis C. and CUSHNER, Nicholas P., "Tamontaka Reduction: A Community Approach to Mission Work", pp. 81-94; CUSHNER, Nicholas P., "Jesuit Reductions in the Philippines and Paraguay", *Woodstock Letters*, 92 (1963), pp. 223-232.

<sup>68</sup> AHSIC, FIL.0185.1 "Apuntes biográficos sobre el P. Jacinto Juanmartí, por el padre Guillermo Bennasar (Manila, 1900)", ff. 0027-0029; BERNAD, Miguel A., SI, "The Tamontaca experiment in southern Mindanao: 1861-1899", p. 228.

<sup>69</sup> FERNÁNDEZ CUEVAS, José, SI, "Relación de un viaje de exploración a Mindanao (1860)", pp. 35-36.

<sup>70</sup> El Beaterio de la Compañía de Jesús, primera congregación religiosa en Filipinas, fue fundado en 1684 en Manila por la mestiza china Ignacia del Espíritu Santo, gracias al apoyo del jesuita Paul Klein. Fundó el Colegio del Beaterio de San Ignacio, cuya labor educativa abarcaba tanto a niñas españolas como a mestizas y nativas. SÁNCHEZ, Cayetano, "Filipinas: Labor socio-cultural de la Iglesia", en BORGES MORÁN, Pedro, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas...*, vol. II, pp. 713 y 741. Sobre esta célebre beata, ver: SCHUMACHER, John N., SI, "Ignacia del Espíritu Santo: The Historical Reliability of Her Principal Contemporary Biography", *Philippine Studies*, vol. 50, 32 (2002), pp. 416-434.

instrumento mediante el cual se creara una sólida sociedad, instruida y cristiana.<sup>71</sup> Esta idea no era nueva: los primeros misioneros jesuitas que laboraron en Filipinas ya se percataron de que los niños eran el sustrato más moldeable y, por lo tanto, los mejores sujetos sociales donde implantar la doctrina cristiana para lograr su posterior arraigo en el resto de la población.<sup>72</sup> Por esta razón se les instruía en tres ámbitos: el religioso, el profesional y el cultural. En la edad adulta debían ser capaces de trasladarse y fundar un nuevo núcleo poblacional. Aparte de las casas-colegio, Tamontaca también poseía una agrupación de casas donde vivían los indígenas adultos que habían consentido en hacer vida sedentaria y evangelizarse.

Durante sus primeros años en Tamontaca el padre José Ignacio Guerrico sufrió tres veces unas fiebres malignas endémicas de la zona, y en todas ellas tuvo que ser trasladado a Polloc para recuperar la salud. En dos de las ocasiones se le vio tan deteriorado que se le llegaron a administrar los últimos sacramentos. Una vez incluso estuvo “sin dar más señales de vida por espacio de treinta y seis horas que el de rechinar de vez en cuando sus dientes y una muy débil respiración”, hasta el punto de que le creyeron casi difunto y se le preparó la mortaja y el ataúd, que posteriormente se guardaron como memoria en la iglesia, pero terminó por recuperarse. Esta experiencia motivó el traslado de la casa de la misión al otro lado del río, más salubre. Al desembarcar en Tamontaca tras la tercera enfermedad, el padre Guerrico se postró en la tierra y la besó, feliz de poder regresar. Sin embargo, en 1868 fue llamado a Manila para descansar y recobrar su salud, aunque su actividad no disminuyó. Pasó allí siete años visitando regularmente a los enfermos de los hospitales, los presos y los enfermos de la ciudad, y promoviendo la impresión de catecismos e instrucciones religiosas en las lenguas nativas del archipiélago, con su traducción al castellano. Aparte, permanecía muchas horas en el confesionario. Su vocación era tal que al volver a casa tras realizar sus actividades apostólicas seguía meditando medios ingeniosos con que mejorar los resultados de su trabajo. El jesuita Francisco Javier Baranera decía: “¿Quién en Manila no le ha visto mil veces á todas horas del día, bajo el sol abrasador de Filipinas, por las calles y arrabales, cruzándolos en todos sentidos con paso ligero, envuelto en su humilde manto, modestamente inclinada siempre del lado derecho su frente risueña, en la que todos admiraban la bondad y candor de su alma?”<sup>73</sup>

Finalmente, en 1874 el superior le permitió cumplir sus deseos y regresar a Tamontaca, donde vivió seis años con optimismo inquebrantable pese al lento fruto logrado en aquella tierra tan difícil. Se volcó

---

<sup>71</sup> AHSIC FIL0185.1 “Apuntes biográficos sobre el P. Jacinto Juanmartí...”, ff. 0016-0017; FIL0147 “Origen y progresos del Orfanotrofio de Tamontaca y Registro de libertos ingresados de uno y otro sexo que en él ingresaron desde el 9 de septiembre de 1872 hasta el 10 de octubre de 1893”, ff. 002-003; PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, pp. 132-136.

<sup>72</sup> GUTIÉRREZ, Lucio, OP, *Historia de la Iglesia en Filipinas...*, p. 117.

<sup>73</sup> BARANERA, Francisco Javier, SI, “Apéndice I. Noticia biográfica del R. P. José Ignacio Guerrico...”, p. 310.

enormemente en el orfanato, en el rescate y educación civil y cristiana de los niños *moros* esclavos.<sup>74</sup> En 1880 fue reclamado en Manila, pues contaba ya 73 años, una edad sorprendente para un misionero destinado en un territorio tan difícil. No por casualidad el padre Francisco Javier Martín Luengo comentaba que su compañero Guerrico había sobrevivido al padre José Fernández Cuevas, diez años más viejo y miembro también de la primera expedición, y que al guipuzcoano le sostenía “¡...más su ánimo que su endeble cuerpo, resiste aun las penalidades de la Misión en Mindanao, donde muchos jóvenes esforzados de nuestro Ejército han hallado su sepultura al rigor del clima y de las privaciones!”.<sup>75</sup> En la capital siguió moviendo hilos para mejorar el progreso del orfanato, para el que logró la creación de la Junta de damas de la primera nobleza de Madrid, cuyo propósito era reunir limosnas para ese fin.<sup>76</sup> Sin embargo, a finales de 1883 se evidenció una debilidad física que llevaba tiempo escondiendo para evitar que le obligaran a moderar sus labores. Dejó casi de comer, se le hincharon las piernas y el médico dictaminó que su corazón no iba a resistir mucho más tiempo.<sup>77</sup> Murió el 23 de diciembre de ese mismo año en el Ateneo de Manila a los 77 años, tras 56 de servicio a la Compañía. Hacía ya un par de semanas que no salía de la casa. Tampoco podía bajar a la capilla pública, por lo que sólo continuó con sus ocupaciones ordinarias en su habitación, hasta que no le quedaron fuerzas. Dos días antes de su muerte todavía dijo misa en el altar que había sido colocado en la planta alta del colegio. Tanto ese día como el siguiente continuó con sus oraciones y con algunas tareas que quería terminar. Murió de madrugada, rodeado de gran parte de la comunidad y sentado junto a su mesa de trabajo. Como varón ilustre, se le modeló un busto para que todos los que no le hubieran conocido pudieran admirarlo.<sup>78</sup>

Más allá de la elocuencia con la que las fuentes jesuitas veneran su vida y su muerte en olor de santidad, de la cantidad ingente de adjetivos positivos (y típicos de las hagiografías) con que lo alaban y de la descripción pormenorizada del sonado duelo general en Filipinas, el padre José Ignacio Guerrico es sin duda una de las figuras más relevantes de la Nueva Misión Jesuítica Filipina. No lo es tanto por ocupar cargos de importancia o por escribir magnas obras, sino por ser un religioso de intensa vocación y actividad, todo un veterano jesuita y misionero, un trabajador incansable y fervoroso, un enamorado de su misión y un religioso muy popular y admirado tanto entre sus compañeros como entre los nativos.<sup>79</sup>

---

<sup>74</sup> Escribió una breve síntesis de la fundación, organización y detalles del orfanato: GUERRICO, José Ignacio, SI, *Noticia de una importante obra de caridad. Rescate de niños de los moros de Mindanao y su cristiana educación en la Misión de la Compañía de Jesús*, Impr. Amigos del País, Manila, 1881.

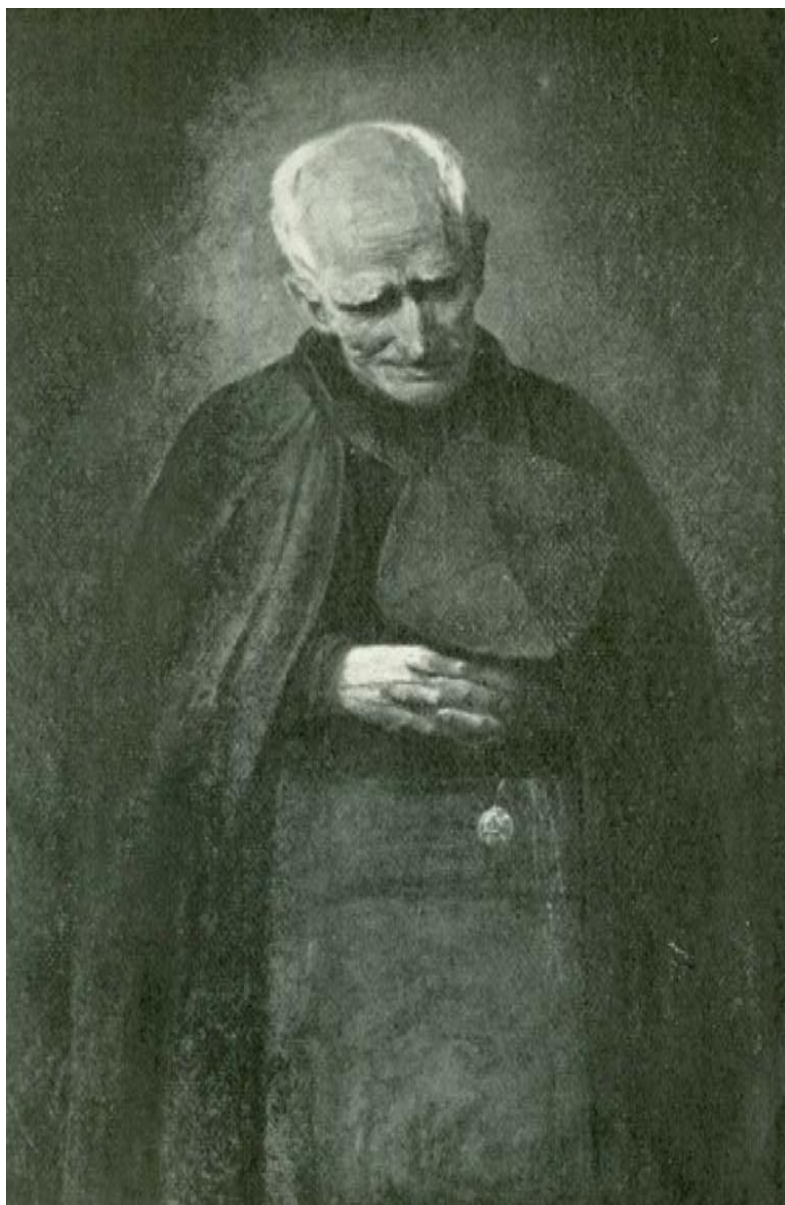
<sup>75</sup> AHSIC, FILPER 0193.1 “Biografías de Misioneros de Mindanao”, ff. 42 016-044: “Biografía del R.P. José Fernández Cuevas S.I...”, f. 42 039.

<sup>76</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, pp. 419-420; BARANERA, Francisco Javier, SI, “Apéndice I. Noticia biográfica del R. P. José Ignacio Guerrico...”, pp. 326-337.

<sup>77</sup> BARANERA, Francisco Javier, SI, “Apéndice I. Noticia biográfica del R. P. José Ignacio Guerrico...”, pp. 337-338.

<sup>78</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, p. 416-417.

<sup>79</sup> El AHSIC conserva numerosos manuscritos con noticias sueltas sobre su vida y biografías completas escritas por diferentes personas (casi todos compañeros de orden, pero también una religiosa): FILPER0193.1 “Biografías de misioneros de Mindanao”, docs. 1-9, 11, 17-19 y 26-28.



**Figura 18. El padre José Ignacio Guerrico (sin fecha)**

Fuente: PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús de Filipinas...*, vol. I, p. 416.

Otro padre estaba llamado a relevar al padre Guerrico en su amor y consagración a Tamontaca. Jacinto Juanmartí Espot, catalán nacido en 1833 en la aldea de Llarvent, llegó en 1874 como superior de la misión para hacer florecer las semillas que los primeros jesuitas de la misión habían sembrado en campo tan árido. Desafortunadamente, sólo coincidió con José Ignacio Guerrico durante seis años. El padre Juanmartí, nacido en el seno de una familia muy piadosa, había estudiado en el Seminario de Urgel y se había ordenado en 1857, año en que entró en la Compañía de Jesús. Aunque inició el noviciado en Santa Coloma de Farners, poco después sufrió unas fiebres que le debilitaron mucho, por lo que fue enviado a Loyola, “donde se distinguió por su observancia y aprovechamiento en la virtud”. Tras realizar los votos del bienio (1859) fue operario en Balaguer (1859-1861) y luego fue enviado al Colegio Máximo de San Marcos de León para continuar sus estudios en Teología (1861-1863). Hizo su tercera probación en Manresa. Pronto fueron visibles sus dotes de mando, por lo que sus superiores le

nombraron, recién hechos sus votos, ministro de los teólogos en San Marcos de León. También pensaron en enviarlo como superior a las misiones de Sudamérica, pero la escasez crónica de misioneros en Filipinas les hizo cambiar de opinión. Así, el padre Juanmartí viajó a Manila en la cuarta expedición jesuita (1864), ejerciendo de padre espiritual a bordo. Sólo llegar al archipiélago se le nombró prefecto de estudios y espíritu de la Escuela Normal de Maestros, pero en vistas de su habilidad para el gobierno en pocos meses pasó a ejercer de vicerrector del Ateneo. En 1867 ya fue destinado Mindanao, a la residencia de Zamboanga, donde fue superior desde 1871. Finalmente, fue nombrado superior de la residencia de Tamontaca, de la que ya no se le movería.<sup>80</sup> Jacinto Juanmartí dedicó su vida a reglamentar tanto la actividad religiosa como la laboral en la misión. Creía que esa nueva comunidad cristiana, sedentaria, compacta y autosuficiente establecida en la médula del territorio musulmán podía ejercer en el futuro de centro de atracción de la población *mora* de la región, tan reticente a la evangelización común. Así se lograría la conquista del corazón de Mindanao.

Tamontaca fue el hogar de Jacinto como antes lo había sido para José Ignacio. A diferencia de otros misioneros, que fueron cambiando de misión a lo largo de los años, algunos como ellos ganaron gran apego por una en concreto y se convirtieron en imprescindibles en ellas. De hecho, las únicas críticas que recibió de sus hermanos fueron consecuencia tanto de su desmedida predilección por Tamontaca, que a veces perjudicaba al resto de misiones, como de su altruismo desenfrenado, para el que no había suficientes recursos ni personal.<sup>81</sup> Los jesuitas, con visible admiración, lo describen como un hombre serio y formal, paciente y entregado, carismático y bien relacionado, estricto y muy observante, cuya autoridad era incuestionable. Su compañero de misión Guillermo Bennasar decía de él, tras su muerte:

“Verdaderamente me causa vergüenza que con tanto tiempo que he vivido a su lado no se me haya pegado ninguna de sus virtudes; quisiera Dios que, después de su muerte, sepa yo nombrarme heredero de ellas, ya que en vida no supe imitarlas. Confío asimismo que desde el Cielo continuará ayudándonos y que estará constantemente rogando a Dios derrame sus bendiciones sobre esta Misión a la que profesaba tanto cariño. Y por si acaso estuviera entretenido en el Purgatorio, ya que el Señor no admite a su presencia la más mínima mancha, roguemos por él que en vida tanto hizo por nosotros”.<sup>82</sup>

Desafortunadamente, la muerte del padre Juanmartí, acaecida en plena Revolución Filipina, fue el principio del fin de Tamontaca. Los vecinos del pueblo mostraron su estima por el difunto pagando una lápida de mármol para su tumba con la siguiente inscripción: “R.P. Jacinto Juanmartí, Religioso de la Compañía de Jesús. Murió a 7 de abril de 1897. Tenía sesenta y cuatro años de edad y treinta y nueve de Compañía. Los libertos, tirurayes y vecinos del pueblo costearon esta lápida para su Padre”. Muy pronto, los ecos de la revolución y de la derrota española frente a Estados Unidos dieron alas a los *moros*, que comenzaron a atacar las desprotegidas misiones, por lo que todas ellas, Tamontaca incluida,

---

<sup>80</sup> AGUILERA FERNÁNDEZ, María, “Literatura misional y hagiografía en el siglo XIX: Jacinto Juanmartí, un misionero jesuita en Filipinas (1833-1897)”, *Hispania Sacra*, vol. LXX, 141 (enero-junio 2018), pp. 321-338.

<sup>81</sup> *Ibidem*.

<sup>82</sup> AHSIC, CF 1/13/51, Guillermo Bennasar a PS. Pío Pi, Tamontaca 10 abril 1897.

tuvieron que ser evacuadas.<sup>83</sup> Los jesuitas pudieron regresar al Río Grande en 1901, pero Tamontaca estaba descompuesta. No volvió a haber misioneros residentes allí, ni tampoco se reinició el orfanato. Cotabato pasó a ser la cabecera y la labor se redujo al ámbito estrictamente pastoral. Hacia 1950 el jesuita Miguel A. Bernard visitó Tamontaca y pudo ver la vieja lápida que señalaba la tumba de Jacinto Juanmartí. En su segunda visita, veinte años después, se encontró con que la piedra memorial había sido cubierta con una gruesa capa de hormigón. Ya nada indicaba que allí hubiera nadie enterrado. Aunque preguntó en los alrededores si los huesos habían sido exhumados, nadie supo decirle.<sup>84</sup>

Tanto Jacinto Juanmartí como José Ignacio Guerrico configuran el prototipo de jesuitas “de acción”, volcados en la labor misional sobre el terreno y, hasta cierto punto, desvinculados del mundo más allá de sus misiones. A diferencia de otras personalidades de la orden no ostentaron grandes cargos ni tuvieron interés en ello pese a ser religiosos notables. Juanmartí llegó a solicitar en 1871 la renuncia temporal del cargo de superior de la residencia de Zamboanga, pese a sus reconocidas dotes de mando, para poder atender personalmente a un grupo de cristianos viejos alejados que le inquietaban;<sup>85</sup> como Guerrico fue un apasionado de la acción directa. Ninguno de los dos se movió de sus misiones más que por problemas de salud, con motivo de realizar excursiones o para gestionar la publicación de algunas obras. Jamás regresaron a España y murieron en las islas. Además, las únicas obras que escribieron respondieron a necesidades de su trabajo diario y tuvieron precisamente como objetivo perfeccionar la labor misional. El padre Guerrico compuso una pequeña una sobre el orfanato de Tamontaca,<sup>86</sup> mientras que el padre Juanmartí fue el primero en escribir, en época tan tardía como la segunda mitad del siglo XIX, sobre la desconocida lengua *mora* maguindanao, dando como resultado numerosas obras cuyo propósito era ayudar a formar a los nuevos misioneros destinados a Cotabato.<sup>87</sup> No fueron eruditos, ni grandes pensadores o investigadores, sino jesuitas demasiado entusiastas y con una clara vocación misional como para limitar sus acciones al gobierno o a la erudición. Y, sin embargo, ambos fueron extraordinarios a su manera y merecieron numerosas biografías y notas por parte de sus compañeros e incluso de otras personalidades.

---

<sup>83</sup> Sobre los disturbios acaecidos en el distrito de Cotabato en 1898-99, derivados de la Revolución Filipina, ver: AHSIC FIL0146 “Diario de la Casa-Misión de Tamontaca (1894-1899)”, ff. 0001-0283; PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 406-414; CUSHNER, Nicholas P., “The Abandonment of Tamontaka Reduction (1898-1899)”, pp. 288-295.

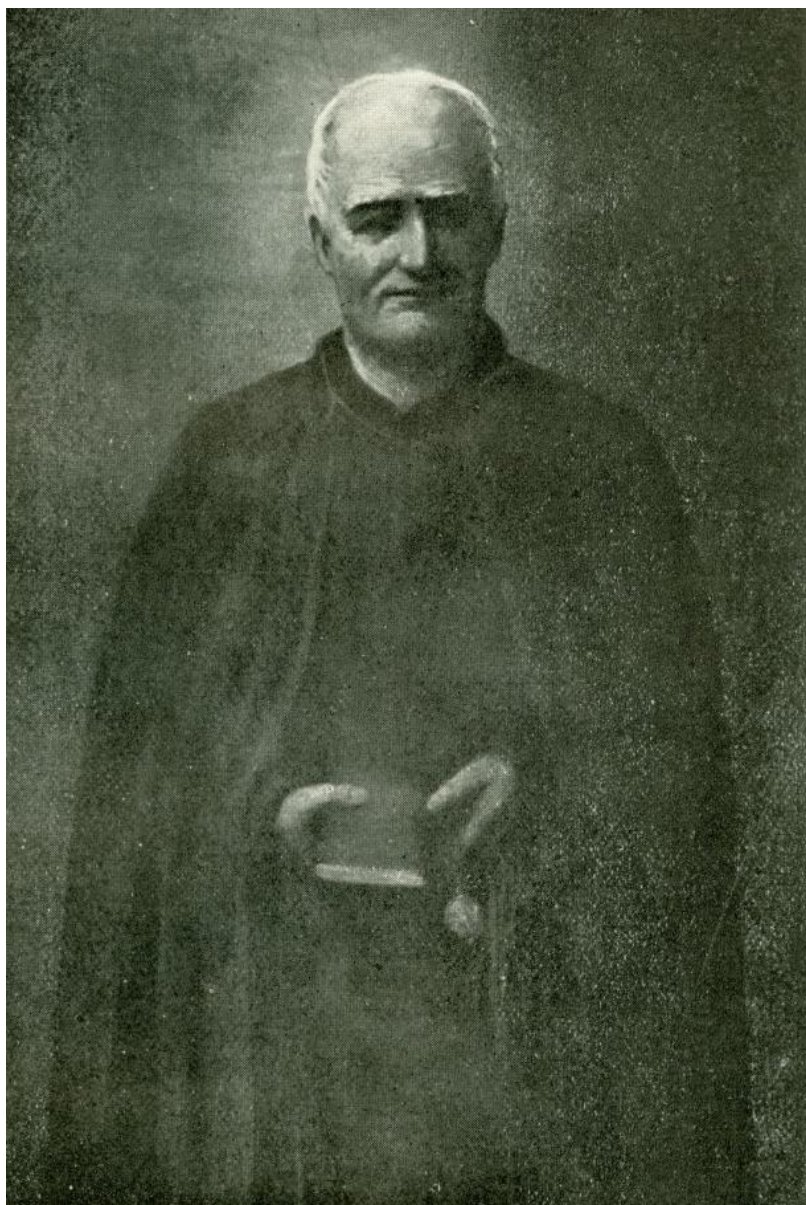
<sup>84</sup> BERNAD, Miguel A., SI, “The Tamontaca experiment in southern Mindanao: 1861-1899”, pp. 238-239.

<sup>85</sup> AGUILERA FERNÁNDEZ, María, “Literatura misional y hagiografía en el siglo XIX...”, p. 335.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 336.

<sup>87</sup> JUANMARTÍ, Jacinto, *Catecismo de la doctrina cristiana en castellano y en moro de Maguindanao por un misionero de la Compañía de Jesús*, Manila, 1885; *Ídem*, *Cartilla moro-castellana para los Maguindanaos*, Impr. y Lit. de M. Pérez hijo, Manila, 1887 (digitalizada en el AHSIC: FIL0269); *Ídem*, *Compendio de Historia Universal desde la Creación del Mundo hasta la venida de Jesucristo y un Breve vocabulario en castellano y en moro-maguindanao*, Impr. de Kon Yew Hean, Singapur, 1888 (digitalizado en el AHSIC: FIL 0272); *Ídem*, *Gramática de la lengua de Maguindanao según se habla en el centro y en la costa sur de la isla de Mindanao*, Impr. Amigos del País, Manila, 1982 (digitalizado en AHSIC FIL0267, y también borrador manuscrito en FIL0254 “Gramática del idioma moro-maguindanao por el P. Jacinto Juanmartí escrita para uso de los misioneros en el año 1887. Tamontaca”; *Ídem*, *Diccionario de la lengua Maguindanao*, Impr. Amigos del País, Manila, 1893 (digitalizado en AHSIC FIL0268, y borrador manuscrito en FIL0253 “Vocabulario español- moro maguindanao. Por el P. Jacinto Juanmartí S.J. Año 1892”).





**Figura 19. El padre Jacinto Juanmartí (sin fecha)**

Fuente: PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, p. 231.

Tras la fundación de Tamontaca en enero de 1862 en el distrito de Cotabato y mientras se desarrollaba la residencia homónima, los jesuitas prosiguieron su expansión por Mindanao conforme iban recibiendo ministerios vacantes de los recoletos. Ese mismo año, en noviembre, se destinó a los padres Ramón Barúa y Francisco Ceballos y al hermano Francisco Atristain a Tetuán, en la provincia de Zamboanga. Aquello no era ni curato ni misión viva. Sólo había una Estación Naval de la Real Armada, una guarnición militar y un presidio con algunos comerciantes chinos y familias de los grumetes de la marina. El mismo noviembre se mandó al padre Ceballos a Isabelá, en la isla de Basilán, de la que tampoco podía decirse que fuera ni curato ni misión, y donde no había ni convento ni iglesia. Los ornamentos y vasos sagrados pertenecían a la marina de guerra, porque el gobierno nada aportaba para el culto divino, ni limosnas. Este padre estuvo, además, completamente solo, sin posibilidad de confesarse, sin vigilancia de sus superiores y desbordado por el trabajo en un lugar desconocido. Pero

era un punto importante. Ya en 1860 el padre José Fernández Cuevas, en su primer viaje de exploración a Mindanao, había señalado que la Isabela era un punto geoestratégico de crucial importancia, pues era el lugar más cercano a Joló y desde donde podría empezarse su conquista “y de donde se ha de extender nuestra dominación hasta las islas Sámales, para destruir aquellos nidos de piratas y quitar á las naciones europeas el motivo más plausible que podrían tener de introducir sus armas dentro de los límites de nuestras posesiones”.<sup>88</sup>

De este modo la Compañía de Jesús fue colonizando todos los distritos de la isla, desde 1862 los del sur, más peliagudos (Cotabato, Zamboanga y luego Davao) y más tarde, desde 1871, los del norte (Misamis y Surigao). Los últimos curatos de los recoletos les fueron cedidos en 1887, justo antes del inicio del litigio por la administración de Misamis.<sup>89</sup> Además de ocupar los curatos de los agustinos descalzos, los jesuitas fueron fundando nuevas misiones en todas las provincias. Entre ellas destaca la de la pequeña isla de Joló en 1876, aprovechando el éxito de una campaña militar llevada a cabo sobre ese núcleo del poder *moro* desde 1876 y que había logrado la toma de la capital, la instalación de un fuerte y de un gobierno político militar y nuevas capitulaciones a favor de la soberanía española.<sup>90</sup> Continuó siendo, sin embargo, un territorio inestable y plagado de tumultos violentos, donde sólo tres años después fueron los padres Isidro Batlló y Juan Carreras por los juramentados.<sup>91</sup>

### 3. Estructura y gobierno de la Misión de Mindanao

Para las misiones en las provincias de Ultramar, el superior ordinario de la Compañía de Jesús era el respectivo provincial residente en España. En el caso de Filipinas, pues, el superior ordinario era el padre superior de la Provincia Jesuítica de Aragón. Éste, aconsejado por sus consultores, dirigía los asuntos principales de las islas, a la par que decidía la apertura o clausura de las casas y la aprobación de los contratos con las autoridades civiles y eclesiásticas. Por su parte, el padre superior de la Misión Filipina tenía algunas atribuciones especiales para hacer frente a la lejanía de la metrópoli en momentos urgentes, como cuando hacía falta despedir a alguien de forma inmediata. El superior de la Misión mantenía correspondencia con el padre general, pero para todos los asuntos importantes debía recibir la aprobación directa del padre provincial. Por otro lado, los visitadores de misiones servían para informar

---

<sup>88</sup> FERNÁNDEZ CUEVAS, José, SI, “Relación de un viaje de exploración a Mindanao (1860)”, p. 29.

<sup>89</sup> Para una narración pormenorizada de la toma de posesión de todos los curatos recoletos y de los primeros meses de éstos, ver: PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I (caps. VI, IX, X, XI, XII y XXII) y vol. II. (cap. X). En estos mismos volúmenes se describen también las numerosas nuevas fundaciones jesuitas. Para un breve resumen de la formación de las residencias jesuitas en Mindanao, con una descripción sintética del despliegue de la Compañía por provincias, con el nombre de los curatos recoletos ocupados y los primeros jesuitas destinados a ellos, así como la creación de nuevas misiones a lo largo de los años, ver: AHSIC FIL0057 “Datos para la Antigua Misión Filipina”, ff. 0423-0481.

<sup>90</sup> TOGORES SÁNCHEZ, Luis E., “La última frontera: el establecimiento de la soberanía española en el país moro”, p. 684.

<sup>91</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, pp. 197-212.

del estado de las mismas, con la particularidad de que durante sus inspecciones gozaban del estatus de superiores extraordinarios. Por ello eran elegidos con sumo cuidado. La mayoría habían sido provinciales o lo fueron después de ejercer de visitadores. Tanto los superiores como los visitadores de las misiones fueron siempre españoles en Filipinas.<sup>92</sup>

En la Compañía de Jesús los cargos no eran elegidos en asambleas o capítulos, como ocurría en otras órdenes religiosas, sino que lo eran por designación de la inmediata instancia superior. El padre general de la orden era el que nombraba a los superiores mayores, es decir, a los provinciales y a los rectores de los colegios, previo examen de la terna de candidatos que elaboraban el provincial y sus consultores. También era el padre general el que elegía a los consultores, tras propuesta del provincial. Por su parte, los provinciales nombraban los cargos de rango inferior, los superiores de residencia, tras ser asesorados por los consultores, cuya opinión sin embargo no era vinculante. Los consultores también asesoraban y funcionaban del mismo modo para los rectores de colegios y superiores de residencia. Cada uno de estos superiores estaba obligado a rendir cuentas con su superior inmediato. No obstante, cada subordinado podía exponer a su superior sus objeciones, dudas o críticas, pudiendo incluso dirigirse al padre general. Si sus argumentos eran escuchados, habría una corrección “desde abajo”, es decir, esta era la única forma de intervención de los súbditos en el gobierno: por vía indirecta y sujeta a la aceptación de los superiores. Los provinciales recibían dos veces al año una carta de la curia generalicia llamada *excerpta* con un resumen de todos los comentarios recibidos sobre el estado de la provincia y su gobierno. La jerarquía de la Compañía quedaba de este modo dividida en tres grados. El grado superior lo conformaban los provinciales con el padre asistente. En el grado medio estaban los superiores mayores: los rectores de las casas de probación, de los colegios máximos y de los colegios de segunda enseñanza. En el grado inferior estaban los superiores de las residencias.<sup>93</sup>

En el archipiélago, el gobierno de la Misión Jesuítica Filipina estaba establecido en Manila y se componía, además de por el padre superior, por un procurador, un secretario y un coadjutor.<sup>94</sup> En 1879 se decidió separar los cargos de superior de la Misión y de rector del Ateneo Municipal, que hasta la fecha habían estado unidos en la misma persona, cosa que resultaba sumamente inconveniente por las frecuentes y largas ausencias del superior, que tenía entre sus obligaciones visitar Mindanao. El padre general Pedro Becks, por propuesta del padre Juan Bautista Heras, quien había sido superior de la Misión entre 1864 y 1868, resolvió que el cambio se realizaría dos años después, cuando las obras del colegio estuvieran terminadas. Desde entonces, el padre superior de la Misión residiría con los

---

<sup>92</sup> REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, “Las misiones de los jesuitas españoles en América y Filipinas...”, p. 378.

<sup>93</sup> REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea*, vol. II, pp. 198-202.

<sup>94</sup> CAVA MESA, Begoña, “Misión de los padres jesuitas en el siglo XIX filipino...”, pp. 623-625.

consultores en la casa-misión de Manila, mientras que el rector del Ateneo lo haría en dicho colegio, estando separados sólo por una calle y unidos por el conocido puente.<sup>95</sup>

Por su parte, en Mindanao, dada la lejanía de la capital y la escasez de vías de comunicación, los padres superiores de las residencias de Surigao y Zamboanga ejercieron de vicesuperiores de su superior manileño en sus regiones (norte y sur de la isla, respectivamente). Estos vicesuperiores regionales eran los superiores inmediatos de los jesuitas de su respectiva región ante las autoridades eclesiásticas y civiles para las comunicaciones oficiales, las urgencias o para representar al superior de la Misión si así se había dispuesto. Entre sus posibles funciones también estaban quitar o mover de lugar a un misionero si una urgencia lo requería; visitar a los misioneros para dirigirlos, tomarles cuenta de conciencia durante los triduos de renovación de los ejercicios espirituales anuales y siempre que lo considerasen necesario para su bien espiritual; combinar del mejor modo posible los ejercicios espirituales y triduos de renovación, las funciones religiosas y las actividades de la misión para procurar el bien de los pueblos; vigilar que los misioneros visitasen de vez en cuando otros núcleos poblacionales para proporcionar confesores extraordinarios a los naturales; procurar tener consultas sobre todo lo sucedido, reuniendo a los consultores si era posible o bien consultándolos por escrito; tener casos de conciencia cada mes, reunidos como se solía hacer si era posible, o bien enviando a cada uno el caso que debía discutirse para que lo resolvieran por escrito, y lo mismo debía hacerse con las pláticas de comunidad, aunque era ciertamente difícil reunirlos a todos puesto que no era prudente abandonar completamente las casas. Por último, el vicesuperior (y también los superiores locales) debían escribir cada dos meses al superior de la Misión, contándole todo lo sucedido. Podían escribirle siempre que quisieran, del mismo modo que el resto de jesuitas podían escribir libremente al vicesuperior y otros superiores inmediatos las veces que lo desearan. Lo que ni el vicesuperior ni los superiores locales podían hacer era emprender obras de importancia en casas, iglesias y cementerios ni hacer compras y ventas sin autorización previa del superior de la Misión. Éste se encargaba de dar modelos y planos adecuados para uniformizar casas, iglesias y cementerios.<sup>96</sup> Por otra parte, los vicesuperiores regionales eran vicarios foráneos, cosa que ayudaba a unificar el régimen diocesano con el regular jesuita. Las misiones se comunicaban por medio del vicario foráneo con el obispo, quien tenía delegadas en el primero algunas facultades. El misionero de Dapitán era el vicario foráneo de los misioneros del segundo distrito de Mindanao, el de Surigao lo era del tercer distrito y el de Zamboanga lo era de todos los del sur.<sup>97</sup>

---

<sup>95</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, p. 321.

<sup>96</sup> AHSIC, FIL0073.9 “Varios documentos sobre Filipinas (1852-1884)”, ff. 09 047-050: “Disposición sobre los Superiores locales, P. Juan Bautista Heras (1876)”, ff. 048-050.

<sup>97</sup> AHSIC, FIL203.2 “Cuestión con los Padres Recoletos sobre Mindanao”, ff. 19 001-9 012: “Relación sumaria del estado de las Misiones de Mindanao, Juan Ricart (Manila, 4 octubre 1882)”, f. 19 004 y 009.

Cada residencia debía tener un superior, residente en la cabecera, y dos consultores.<sup>98</sup> Los padres superiores de las residencias constituían la jerarquía menor de las provincias. No tenían derecho a asistir a las Congregaciones Provinciales y acostumbraban a ser jesuitas con aptitudes pastorales que podían estar muchos años en el cargo, pues éste teóricamente no requería especial vitalidad,<sup>99</sup> lo cual no es estrictamente cierto en el caso de Filipinas, donde los jesuitas administraron sobre todo misiones vivas y donde el vasto campo que atender, las grandes distancias entre núcleos poblacionales y la escasez de operarios obligaban al superior de residencia a ser, no un mero director del trabajo del resto de misioneros, sino el primer trabajador de la residencia. Además de dirigir y organizar la obra evangélica, de mediar con las autoridades civiles y militares, de liderar la creación de pueblos y la construcción de edificios públicos y de dar cuenta de todo a sus superiores, desempeñaban las mismas funciones o más que el resto de padres (predicación, visita a enfermos y visita de todos los pequeños núcleos poblacionales anejos de la residencia), incluyendo las grandes excursiones a territorios desconocidos e inhóspitos, que desde luego requerían cierta vitalidad. Todo ello en un entorno hostil, pobre y aislado, como en un mundo aparte, muy lejos de Manila.

Para acabar de configurar el férreo organigrama jesuita, en cada casa de cada parroquia, visita o misión había un padre superior local de esa casa nombrado por el padre superior de la Misión y que tenía las mismas atribuciones que el padre superior de la residencia. El resto de padres y hermanos de la casa estaban subordinados a él, y también los que estaban de paso, excepto el vicesuperior de la región y el superior de la Misión. En definitiva, cada misionero debía ser tenido como ministro de la casa donde residía, y como tal debía tener las facultades que el instituto daba en ausencia del superior. De este modo se lograba mantener la obediencia, integridad y unidad de la orden. Tanto el superior en Manila como los vicesuperiores estaban demasiado lejos para el gobierno inmediato, por esta razón era necesaria la figura del superior de residencia, para evitar que cada misionero gobernase a su criterio. Ningún núcleo estaba tan lejos como para que el superior de residencia no pudiera visitarlo varias veces al año, y además estaba la comunicación entre pueblos que hacía de puente con los más lejanos. Por último, la autoridad sobre sus compañeros del padre superior local en los núcleos periféricos a la cabecera era suficiente porque era el ministro de la casa.<sup>100</sup>

Por otra parte, la procuración del primer y sexto distrito estaba en Zamboanga; la del segundo en Dapitán; la del tercero en Surigao; la del cuarto en Dávao; y la del quinto en Polloc, tanto para cobrar las asignaciones de los jesuitas como para los pedidos y otros detalles de la procura. El procurador debía preocuparse de remitir lo antes posible los pedidos hechos por los superiores locales, de llevar

---

<sup>98</sup> *Ibíd.*, f. 19 007.

<sup>99</sup> REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea*, vol. II..., pp. 204-205.

<sup>100</sup> AHSIC, FIL203.2 "Cuestión con los Padres Recoletos sobre Mindanao", ff. 19 001-9 012: "Relación sumaria del estado de las Misiones de Mindanao...", ff. 19 007-009 y 048.

por separado las cuentas de cada casa y de dejar clara constancia del cargo, la fecha y la existencia de cada casa y de la procuración común.<sup>101</sup>

En 1882, cuando ya había en Filipinas un número considerable de jesuitas y el despliegue en Mindanao ya era general, solían residir en cada una de las misiones al menos un padre y un hermano; si se podía, dos padres; en algunos sitios había hasta tres; y en Tamontaca, por el orfanato, había cinco. Las casas o misiones que formaban cada residencia estaban bastante distantes entre sí, pero a excepción de cuatro o cinco, todas se podían visitar, desde la cabecera, en una jornada de viaje si el tiempo era favorable. De las 9 cabeceras de las 9 residencias, 7 estaban en comunicación constante mediante vapores mensuales. Las agrupaciones o residencias como unidad estaban muy separadas entre sí y hacía falta mucho tiempo para recorrerlas.<sup>102</sup>

En Filipinas la misión era una iglesia constituida en territorio todavía no sujeto del todo a la soberanía española, que no tenía el número suficiente de feligreses ni rentas suficientes para ser erigida parroquia. Era administrada por sacerdotes nombrados sin las formalidades estipuladas por el Concilio de Trento y mantenidos por la Real Hacienda con una cantidad fija a título de pensión o limosna. Para designar a los misioneros jesuitas que tomarían las misiones y parroquias de Mindanao el superior de la Misión proponía a quien creía conveniente y elevaba la petición al gobernador general de las islas que, como vicepatrono real, solicitaba el consentimiento del prelado diocesano y la jurisdicción necesaria para la administración espiritual de la parroquia o misión. Una vez nombrados oficialmente, el obispo podía removerlos, ya fuera por causa justificada o arbitraria e injusta. Recordemos que los jesuitas en Mindanao no eran párrocos en el sentido que le da el Derecho Canónico. Eran misioneros que tenían encomendadas las parroquias, como condición necesaria para poder trabajar en la reducción de los naturales todavía paganos de la isla, objetivo principal de su ida a Mindanao. No se les debía llamar, pues, párrocos o curas, sino misioneros. Sin embargo, éstos contraían inevitablemente todas las obligaciones de los párrocos. La Bula de Benedicto XIV dejaba a los regulares sujetos a sus prelados. Así, la Compañía restaurada aceptó que en su nueva etapa filipina estaría sujeta a la jurisdicción del obispo y que por lo tanto debía permitir la visita del prelado y sus correcciones respecto a la administración espiritual, es decir, la cura de almas y la administración de sacramentos. Referente a la vida y costumbres, los regulares filipinos se hallaban sujetos a la jurisdicción del obispo y también a la de su superior de la Misión, prevaleciendo la opinión del obispo cuando había discordia. Los regulares escapaban a la jurisdicción del obispo en muy pocas cosas, esto es, en la disciplina religiosa, pero incluso en aspectos de ésta, como en la vulneración del voto de castidad, al estar relacionado con la vida

---

<sup>101</sup> AHSIC, FIL0073.9 “Varios documentos sobre Filipinas (1852-1884)”, ff. 09 047-050: “Disposición sobre los Superiores locales, P. Juan Bautista Heras, (1876)”, f. 09 049. Sobre cómo debía llevar el procurador los libros y las cuentas, ver: FIL0072.5 “Varios documentos”, ff. 05 081-082: “Instrucciones para los procuradores de las residencias de Mindanao dadas por Juan Ricart en 1883”.

<sup>102</sup> AHSIC, FIL203.2 “Cuestión con los Padres Recoletos sobre Mindanao”, ff. 19 001-9 012: “Relación sumaria del estado de las Misiones de Mindanao...”, f. 19 005.

y costumbres, el obispo tenía de nuevo potestad. Los obispos se encargaban de proveer las necesidades que hubiera mediante órdenes y circulares. Los temas de cierta importancia había que comunicárselos y no se podían gastar más de 25 pesos del fondo de la iglesia sin su permiso. Los superiores jesuitas debían evitar mandar nada contrario a las disposiciones de los obispos.<sup>103</sup>

## 4. La Misión en riesgo

### 4.1. El lento avance

Ya hemos visto que la labor educativa en Manila de los jesuitas estuvo en peligro en varias ocasiones por diversas razones, principalmente por los cambios de gobierno en la metrópoli y por la alteración que supuso la Revolución Filipina. Lo mismo ocurrió con la Misión en Mindanao, aunque por distintos motivos.

En 1871, doce años después del restablecimiento efectivo en Filipinas de la Compañía de Jesús, se envió desde Europa al primer visitador del archipiélago para una primera inspección del desarrollo de la nueva Misión Jesuítica Filipina. Había que comprobar la efectividad de la obra evangélica de aquellos primeros jesuitas, detectar cuáles eran los principales obstáculos para su éxito, idear soluciones adecuadas y, finalmente, dar cuenta de todo ello a los organismos centrales de la orden, quienes en función de su informe decidirían si era conveniente continuar con la recién restablecida misión. La visita incluía la supervisión de los colegios de Manila. No se trataba de una valoración cualquiera. La actividad fundamental de la recién creada Provincia Jesuítica de Aragón era abastecer a la Misión Filipina, cuyo principal objetivo era Mindanao.<sup>104</sup>

El encargado de este cometido fue el recién nombrado visitador José María Lluch Garriga, un catalán de 48 años con 33 años de orden y 12 ocupando cargos directivos sin interrupción. Dado que había entrado en la Compañía en 1837, durante la segunda supresión del siglo, había tenido que realizar su formación en el extranjero, donde permaneció hasta 1852, fecha en la que regresó a España y se estableció en Loyola, donde se graduó dos años después. Tuvo que instalarse en Mallorca cuando se trasladó el colegio temporalmente, y allí ejerció de ministro, maestros de novicios, procurador y prefecto de la Academia de Lengua Francesa, hasta que en 1856 se pudo regresar a Loyola. Después viajó a América, donde desempeñó los cargos de prefecto espiritual y de estudios en el Real Colegio de La Habana y su convictorio, donde pronto fue vicerrector y en 1858 rector, hasta que en 1862 pasó a

---

<sup>103</sup> *Ibidem*, f. 19 001-007; FIL0073.05 “Varios documentos de Mindanao (1848-1882)”, ff. 05 001-019: “Documento del P. José Fernández Cuevas, Sup. Mis., para dilucidar varias cuestiones referentes a la naturaleza de las Misiones (de Mindanao), a las obligaciones de los Misioneros y al modo de recibirlas de mano de los Prelados Eclesiásticos, 1863”, ff. 05 006-008 y 015-016.

<sup>104</sup> TORMO SANZ, Leandro, “Los jesuitas en Filipinas hace un siglo”, p. 335.

ejercer el mismo cargo en el Colegio de Puerto Rico. Allí debió conocer a Rafael Izquierdo, futuro gobernador general de Filipinas (1871-1873), con el que también coincidiría en el archipiélago cuando fuera nombrado visitador. En 1869 se instaló en la casa de probación de Tolosa (Francia), de la que fue nombrado superior. Cuando el ambiente se calmó en España tras la revolución del 68, ejerció de superior de la casa del Sagrado Corazón de Vic. Su siguiente cargo fue el de visitador de Filipinas. Era este, pues, un jesuita de gobierno.<sup>105</sup>

El padre Lluch partió a Filipinas en febrero de 1871 desde Marsella, en el mismo barco que el nuevo gobernador Rafael Izquierdo. En Singapur desembarcó para no llegar al archipiélago en el mismo barco que el gobernador. Arribó finalmente a las islas en abril, siendo recibido con gran alegría en el Ateneo de Manila por los jesuitas de este centro y de la Escuela Normal de Maestros.

La coincidencia del padre Lluch con Rafael Izquierdo, primero en América y después en el largo viaje marítimo a Filipinas, tuvo seguramente su importancia en el desarrollo de los acontecimientos. Una de las tareas que el gobierno español del Sexenio Revolucionario había encomendado al nuevo gobernador era secularizar la enseñanza en Filipinas, tal y como había dispuesto el ministro de Ultramar Segismundo Moret en el decreto de 6 de diciembre de 1870. Los jesuitas tenían en ese momento en activo tanto el Ateneo como la Escuela Normal, así que al propósito del padre Lluch de convencer a la cúpula jesuita de lo adecuado de que estos centros continuaran adelante vino a sumarse la urgente necesidad de evitar su clausura inmediata por decreto del gobierno, que dejaría sin efectividad su informe, fuera positivo o negativo. Es harto probable que el visitador conversara sobre el asunto con el gobernador durante la travesía marítima, máxime cuando probablemente ya se habían conocido en las Antillas. Ciertamente, en las cartas del gobernador de esa época se manifestaba, además de una predisposición a solucionar los problemas filipinos en función de su experiencia antillana, su preocupación por la perturbación que provocaría en las islas la secularización de la educación. Además de perjudicial, le parecía injusto retirarles a las órdenes religiosas, que consideraba muy efectivas, sus colegios. No reparaba en elogios a los regulares, que creía imprescindibles en las islas:

“No son aquí las Comunidades Religiosas lo que fueron en Europa: congregaciones ascéticas que con grandes o pequeños capitales vivían como parásitos, una vida de contemplación y de oraciones. Las Comunidades Religiosas de Filipinas han dejado en la historia de estos países una huella resplandeciente de gloria por sus servicios y enlazan de tal modo su pasado y su presente que son el centinela avanzado de la dominación española; son el eslabón que une al Indio con la Metrópoli; son el consejero, el amigo del Indígena; son los catequizadores constantes de las razas alzadas o infieles; son la Providencia del Europeo, su generoso favorecedor en las vastas soledades y aislamiento de este rico Archipiélago; son la ilustración que difunde tal cual conviene, ya por medio de la enseñanza, ya por la perfección de la agricultura; son los que inculcan, con la Religión, el amor al trabajo; son el alma de este país”.<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> *Ibidem*, pp. 336-337.

<sup>106</sup> AHN, Ultramar, leg. 5.222, exp. 11, según cita de TORMO SANZ, Leandro, “Los jesuitas en Filipinas hace un siglo”, p. 340.



Como ya se vio, el gobernador escuchó y respaldó las quejas de las autoridades locales y de las diferentes órdenes religiosas, que terminaron logrando la suspensión del decreto en Filipinas. Sin duda, el padre Lluch aportó su granito de arena a esta causa.

La impresión que el padre Lluch se llevó de Mindanao fue completamente distinta a la que le suscitó la visita de los colegios de Manila, de donde salió satisfecho. Su informe de visitador, en forma de carta, fue remitido al entonces padre asistente de España, Manuel Gil, con fecha de 8 de septiembre de 1873. Se trata de un informe interno, sin fines propagandísticos ni de edificación, por lo que intenta ser realista y sincero. Su propósito era lograr mejorar el estado las misiones, así que procuró ser útil.

El primer lamento del visitador es que no se enviaran a Filipinas más misioneros y más formados, fuertes y eficaces. De forma un tanto ingenua y utópica, rememorando a los encumbrados primeros jesuitas, afirmaba:

“El que haya de cumplir bien con su obligación en un clima como este y en medio de gente de costumbres, genio y carácter tan opuestos al europeo, es preciso que además sea santo y muy santo, que viva muerto al mundo y entregado todo al servicio divino; y para que no recaiga de su fervor, ni desmaye en las amarguras perdiéndose así y a los que Dios le ha encomendado, se necesita que tenga a quien poder acudir en busca de consuelo y remedio; de aquí la necesidad de que en muchos puntos sean dos sacerdotes en lugar de un Padre y un Hermano. (...) han de tener finalmente una ciencia no pequeña, por lo mismo que después han de tener poco tiempo para estudiar; con talento de gobierno regular porque ellos son los llamados a organizar, ellos han de facilitar la administración de justicia, han de ilustrar a los jefes de provincia y a los gobernadorcillos de los pueblos (...).<sup>107</sup> (...) y si esto les falta, su instrucción será incompleta: vendrán a Filipinas e irán a los pueblos con los ojos vendados, y al caérseles la venda se hallarán rodeados de una atmósfera deletérea que concluirá por asfixiarlos. No es lo mismo ser cura o misionero en Filipinas que párroco en España”.<sup>108</sup>

Después de su visita a la isla, el padre Lluch ponía seriamente en duda que los jesuitas enviados al archipiélago hasta la fecha cumplieran los requisitos a su juicio deseados, es decir, “robustez, vida santa, capacidad intelectual e instrucción adecuada al país en que han de vivir”. En su opinión, se habían estado enviando “sujetos completamente inútiles, algunos de genio raro, otros incapaces de poner una comunicación aun en mal castellano”. Por si tal valoración no fuera suficientemente grave, el padre visitador añadía que, como ya mencionó el padre José Fernández Cuevas en una carta en 1864, era contraproducente no mandar a Ultramar sólo a los que lo pedían o deseaban, puesto que aquellos que eran enviados contra su voluntad más que ayudar estorbaban. Para demostrarlo, describía múltiples situaciones en las que un padre apático, o decepcionado, o enfermo (y sin medicinas) o sobrepasado por la cantidad de infieles (a menudo indiferentes a su presencia) no conducía en modo alguno al avance de las misiones. El panorama descrito era caótico, desolador y, sobre todo, condenado al fracaso. El padre Lluch, en su veredicto sobre la viabilidad del proyecto de Mindanao, hacía una

---

<sup>107</sup> El “gobernadorcillo” era el cargo más importante de un pueblo, y lo ostentaba un nativo. El término es sinónimo de “gobernador del pueblo de indios” y de “capitán”, y varía en función de la época.

<sup>108</sup> AHSIC, *Colección Pastells de Filipinas*, vol. CXI, años 1852-1887, doc. 23 (es copia), “Carta del padre José M<sup>a</sup> Lluch al padre asistente (Manila, 8 de septiembre de 1873)”, ff. 2v-3r.

distinción entre la mitad norte y la mitad sur de la isla. El norte estaba dotado de mayor población cristiana vieja gracias a la labor de los recoletos y sus habitantes eran de etnias dóciles, por lo que su conquista era más que probable, pese a la inconstancia de los naturales, a su miedo a todo cambio, a sus supersticiones y a su pavor a los *moros*. El jesuita añadía también con gran realismo otro gran problema: lo poco conveniente que era para los nativos bautizarse, puesto que perdían toda su libertad. Debían aceptar vivir en el pueblo, vestir cristianamente, obedecer a las autoridades locales, cultivar como se les ordenaba, pagar tributo a partir de los diez años, prestar servicio personal cada año y entrar en el sorteo de quintas, entre otras muchas cosas. Pese a todo, la conquista del norte de Mindanao era, a largo plazo, casi segura. Sin embargo, el sur era otra cosa, puesto que a todas las dificultades generales había que sumar la presencia de los *moros*, más organizados, más unidos y mil veces más reticentes a la presencia española. El visitador afirmaba que el gobierno no podía ignorar todas las dificultades que brindaba la isla, culpando a los jesuitas del lento avance de las misiones como si otros misioneros fueran a hacerlo mejor. Al parecer, el obispo Gaínza había comentado a un jesuita en una ocasión que “la Compañía iba a perder en Mindanao el crédito adquirido en tantas otras misiones”, y el padre Lluch estaba por darle la razón.<sup>109</sup>

En definitiva, para salvar la existencia de la Misión en Mindanao el padre Lluch se acogió al hecho de que, en 1871, excepto Dapitán y sus localidades anejas y el curato de Surigao, los jesuitas sólo tenían misiones en las provincias de la mitad sur de Mindanao, la zona hasta hacia poco controlada por los musulmanes, que imposibilitaban la evangelización. Era una zona que requería una elevada inversión y que daba escasos resultados. En la zona nororiental era más fácil hacer progresar la evangelización, porque allí no existían los obstáculos de la zona suroccidental, y por lo tanto ahí sí era posible lograr las cifras de reducción y cristianización que el gobierno exigía. Había que dar cifras globales de cristianizados y reducidos en la isla, sin especificar las regiones, para mostrar una Misión de Mindanao eficiente. Sin duda, a este efecto ayudarían las futuras cesiones de los recoletos en el norte de la isla, que además acabarían con la falta de unidad de acción que mencionaba el padre Lluch y posibilitarían la conexión de todas las misiones.

Sobre este asunto ya había hecho su aportación el procurador general, Antonio Zarandona en una carta-informe al gobernador de Filipinas fechada el 26 de enero de 1871, antes de la llegada del padre Lluch a las islas. En su escrito el jesuita justificaba el lento avance de las misiones de Mindanao, que no su parálisis, como al parecer habían propagado algunos. Alegaba varias causas de dicho retraso. Primero, que hacía sólo diez años que los jesuitas habían empezado a misionar en la isla, y que era una tarea lenta por definición. Segundo, que en octubre de 1868 el gobierno provisional había suprimido los colegios de ultramar que los jesuitas tenían en España, sin que ocurriera lo mismo a las otras órdenes regulares, por lo que forzosamente había tenido que disminuir el flujo de jesuitas a Filipinas, cosa que

---

<sup>109</sup> *Ibidem*, ff. 3r-4v.

también acabaría pasando con las misiones de Cuba y Puerto Rico si no se solucionaba el asunto. Tercero, que el modo de colonizar Mindanao no era el adecuado para el objetivo que perseguía el gobierno. Por un lado habían obligado a los jesuitas a empezar a misionar en el lugar que ellos juzgaban menos conveniente, y por otro, creían más efectivo enviar a la isla, en vez de tropas, hombres casados que aumentarían las reducciones.<sup>110</sup>

Todas estas argumentaciones dieron sus frutos y la Misión en Mindanao se mantuvo, tanto entonces como en los años siguientes. El 27 de enero de 1885 el padre superior jesuita le remitió al gobernador de las islas una copia de la memoria sobre su visita al tercer distrito, detallando las nuevas poblaciones y almas que se habían logrado con el apoyo de los gobernadores militares, con la cooperación de los gobernadores político militares de Surigao, de los comandantes de las fuerzas del tercio civil de policía de aquel distrito y de algunos indígenas *principales*, así como las limosnas de algunas personalidades piadosas de España (sobre todo Madrid y Barcelona). El jesuita creía que los avances logrados en el tercer distrito en tan poco años demostraban su celo apostólico y patriótico y lo adecuado de su método, a la par que evidenciaban lo acertado de haber otorgado Mindanao a la Compañía de Jesús y la necesidad de permitirle continuar con su trabajo y de fomentarlo y apoyarlo. Tras examinar el informe del gobernador, el gobierno español manifestó en la Real Orden de 23 de abril de 1885 su satisfacción por el sistema adoptado por los jesuitas para reducir a los indígenas paganos y su éxito en la empresa de evangelización de Mindanao. En consecuencia, la metrópoli reclamaba que las autoridades pertinentes continuaran cooperando en la protección y ayuda a los misioneros y se les premiase a todos por los servicios prestados.<sup>111</sup>

En esta misma época, el procurador general de la Compañía en Madrid remitió al gobierno los cuadernos de observaciones meteorológicas y astronómicas del Observatorio de 1879-1882 y el estado general de la Misión Filipina de 30 de junio de 1884, enviados por el padre superior de la Misión. El 15 de abril de 1885 el ministro de ultramar se mostró complacido y transmitió al gobernador general, para que fuera comunicado, su agradecimiento por el esfuerzo y la diligencia jesuita en el avance de la educación, la ciencia y las misiones, y por lo tanto el desarrollo y beneficio para Filipinas, que esperaba que continuara en el futuro.<sup>112</sup>

Lo cierto es que el padre Victoriano Bitrián, que fue vicesuperior de la región meridional de Mindanao, afirmaba en fecha tan tardía como 1897 que no había habido “ningún adelanto de nuestros trabajos apostólicos entre infieles en casi todo el Sur de Mindanao”.<sup>113</sup> Esto era en gran medida debido a la

---

<sup>110</sup> AHSIC, FIL0072.6 “Varios documentos”, ff. 06 001-005: “Carta-informe del padre Antonio Zarandona sobre las dificultades en el progreso de las misiones vivas de Mindanao (1871)”.

<sup>111</sup> *Ibidem*, ff. 06 027-034: “Agradecimiento al Superior de la Misión de la Compañía de Jesús por los trabajos apostólicos en Mindanao (1885)”.

<sup>112</sup> *Ibidem*, ff. 06 035-042: “Agradecimiento a la Compañía por su labor científica y apostólica en Filipinas (1885)”.

<sup>113</sup> AHSIC, CF 9/3/12, padre Victoriano Bitrián a padre superior Pío Pi, Zamboanga 4 de agosto de 1896.

escasez de personal, que nunca permitió atender asiduamente a los miles de indígenas todavía paganos que seguían escondidos en los montes.<sup>114</sup>

Los conservadores fueron cada vez más protectores con la Compañía. Entre 1877 y 1880 concedieron a sus casas de formación el título de colegios de misioneros, en 1884 les eximieron definitivamente del servicio militar y entre 1897 y 1900 les dispensaron del título civil a los jesuitas profesores por considerar a la orden como institución docente. Veámoslo.

Durante la segunda mitad del siglo XIX se solicitó repetidamente al Ministerio de Ultramar la exención del servicio militar para los religiosos destinados a Filipinas dado que su influencia sobre el pueblo filipino continuaba siendo fundamental para consolidar la cristianización de su sociedad y para frenar el avance del nacionalismo y el separatismo, en una palabra, eran más necesarios que nunca para la conservación de la soberanía española sobre las islas,<sup>115</sup> muy especialmente después del Motín de Cavite (1872). Entre 1873 y 1874 el comisario y los procuradores generales de las misiones de Filipinas y el procurador general de las escuelas pías de la península promovieron varias instancias solicitando la aprobación de la vigencia de los puntos 3 y 4 del artículo 74 de la ley de 30 de enero de 1856, que eximían del servicio militar tanto a los misioneros como a los religiosos de las escuelas pías. Los religiosos ya estuvieron anteriormente exentos. Ya el gobierno de la república expidió el 16 de octubre de 1873 un decreto excluyendo a los religiosos profesos y, acorde a esta ley, el gobierno declaró en el último llamamiento exentos a los religiosos profesos de los colegios de Ultramar. El actual llamamiento exceptuaba a los ordenados *in sacris* y el religioso profeso, por sus votos y renunciaciones, siempre fue equiparado a tal, así que también debía estar exento. Añadían que era una contradicción incluir a los que antes fueron excluidos puesto que las circunstancias no habían cambiado. El gobierno aprobó su ruego en la Real Orden de 8 de marzo de 1875.<sup>116</sup> Sin embargo, la Diputación de Barcelona puso en duda este derecho para el caso de los jesuitas en 1882 y 1883, por lo que el procurador jesuita en Madrid, José Manuel Mendaro, tuvo que apelar al ministro de la gobernación, que consultó al de Ultramar, el señor Núñez de Arce, quien redactó un informe que no favoreció a los jesuitas. De Arce evidenció que, a diferencia de dominicos, franciscanos y agustinos calzados y descalzos, que hacían voto de misión en Filipinas y que no podían ausentarse sin causa justificada, los jesuitas podían ser cambiados de destino por sus superiores y muchos de ellos se dedicaban a la enseñanza en Cuba, Puerto Rico, Filipinas y España. Estaba claro, pues, que no todos los novicios jesuitas eran destinados a las misiones de Ultramar, y la exención vigente para el servicio militar atañía exclusivamente a éstos.

---

<sup>114</sup> Ver Capítulo VI, apartado 4. Pocos e imperfectos: la realidad sobre el personal de la Misión.

<sup>115</sup> AHN, Ultramar, leg. 2.313, n° 286, doc. 89, “Sobre que se conceda a los Misioneros de Filipinas la exención del Servicio de las armas en la península (1873)”; leg. 2.304, n° 229, doc. 94, “Los Procuradores de las Congregaciones Religiosas de Filipinas solicitan se declaren exentos del servicio de las armas los Religiosos de sus órdenes (1874)”.

<sup>116</sup> Una copia de esta real orden se puede leer en el AHSIC: FIL0063 “Disposiciones gubernativas sobre la Compañía de Jesús”, ff. 0122-0124.

En consecuencia, por Real Orden de 30 de abril de 1883 se limitó la exención a los jóvenes jesuitas del noviciado de Veruela, dado que todos los jóvenes que se formaban en él eran destinados a las misiones de Ultramar. Se abrió un expediente al respecto por la instancia que presentó al ministerio el procurador general de los jesuitas, pidiendo que se declarase la exención del servicio militar para los suyos a tenor del artículo 90 de la ley vigente de reemplazo, del mismo modo que los misioneros de otras órdenes, y que se revocase la real orden de de 1883. Según el artículo 90 de la ley vigente de reclutamiento y reemplazo del ejército de 28 de agosto de 1878, reformada en 8 de enero de 1882, quedaban exentos del servicio militar los religiosos profesos de las escuelas pías, de las órdenes exclusivamente destinadas a la enseñanza primaria y de las misiones dependientes de los Ministerios de Estado y Ultramar. También los novicios de estas órdenes que llevaran 6 meses de noviciado. Había otra instancia del procurador de 15 de febrero de 1883, elevada al Ministerio de gobernación y remitida por éste al de Ultramar, para quejarse del acuerdo de la Diputación provincial de Barcelona, por el cual se negaba la exención del servicio militar a los jóvenes de los colegios jesuitas, alegando que no todos los miembros de la Compañía iban a misiones, sino que algunos se dedicaban a otras tareas. Finalmente, en la Real Orden de 31 julio de 1884 se revocó la de 1883. El ministerio valoró que la Compañía de Jesús llevaba tres décadas respaldada por la legislación de los años 50 y había gozado de la exención como el resto de órdenes, así que resolvió que el carácter de misionero en Ultramar no era incompatible con el servicio de enseñanza pública y el resto de ministerios sacerdotales, por lo que este doble servicio no hacía perder los beneficios del artículo 90 dentro de los que se hallaban comprendidos los religiosos jesuitas. La única puntualización fue que los superiores de la Compañía tendrían que informar de a cuáles de sus miembros les había tocado la suerte de soldado y cuáles estaban en Ultramar.<sup>117</sup>

Por su parte, la Real Orden de 24 de junio de 1867 autorizó a la Compañía para abrir colegios de segunda enseñanza, con la dispensa para sus directores y profesores de los títulos exigidos por la ley. La restauración jesuita de la época isabelina, pues, incluyó tanto la vertiente misionera como la educadora, pero lo hizo desde simples decretos ministeriales, estando en vigor la ley que había suprimido a la Compañía junto al resto de corporaciones religiosas. Hacía falta derogarla con otra ley en Cortes para evitar la arbitrariedad de los ministros. Mientras tanto, todas las casas y colegios no destinados a Ultramar estarían sujetos a la inestabilidad política. Como se temía, con la revolución se decretó nuevamente la supresión de la orden el 12 de octubre, y poco después el decreto se convirtió en ley en las Cortes Constituyentes. Sin embargo, la orden fue restableciéndose a la práctica en España, gracias al espíritu tolerante de la Constitución de 1876, al ambiente conciliador del régimen alfonsino y a los permisos mínimos que fueron obteniendo para establecer colegios misioneros, para ser eximidos del servicio militar (era una condición relacionada con el hecho de ser misionero) y al reconocimiento

---

<sup>117</sup> *Ibidem*, ff. 0188-0192. Para una narración pormenorizada del asunto, con las sesiones del Consejo de Estado y los votos particulares, ver: PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, pp. 406-415.

como orden docente. No obstante, la Compañía seguía perseguida por la ley general de excomunión de 1837 y la ley particular de supresión de 1869, no derogadas. Los noviciados y casas de estudios que lograron obtener el reconocimiento oficial de colegios misioneros fueron los de Veruela (1877), Loyola (1880), Oña (1880) y Manresa-Santa Cueva (1884). Por su parte la Casa de San Jerónimo de Murcia logró permiso para ser un centro de misiones diocesanas (1879). El resto de casas no solicitaron permiso alguno del Ministerio. Respecto a la exención del permiso militar para los misioneros, salvo un problema puntual entre 1882 y 1883, los misioneros disfrutaron de él. El reconocimiento de la orden como docente de 1867 quedó sin efecto por la supresión de 1868. Sin embargo, la libertad de enseñanza que estableció la revolución favoreció la existencia de los colegios “libres” que crearon los jesuitas a partir de 1870. Hasta 1897 los jesuitas no lograron ser reconocidos como orden docente.<sup>118</sup>

## 4.2. Los vaivenes económicos

El gobierno español fue extremadamente generoso con la Compañía de Jesús en su restablecimiento en Filipinas y le proporcionó todas las facilidades que estuvieron en su mano para allanarle el camino de regreso y propiciar un pronto reinicio de su labor misional en las islas. Más allá de la concesión en exclusiva de la isla de Mindanao en detrimento de los agustinos descalzos, los jesuitas recibieron un sustancial apoyo económico y otras licencias que favorecieron en gran medida su reasentamiento. El gran punto de partida fue la Real Orden de 10 de marzo de 1858, donde Isabel II estipuló, entre otros privilegios, que el Estado sufragaría todos los gastos del viaje a Manila de los jesuitas, el transporte de sus pertenencias y su instalación y mantenimiento en las islas, así como todo aquello que impulsara su obra apostólica, para lo cual se abriría un crédito de 25.000 pesos provisionales en el presupuesto para el archipiélago.<sup>119</sup> Sin embargo, una vez empezó a desplegarse la Misión Jesuítica Filipina, y pese a que el gobierno ordenó nuevas medidas favorables, en conjunto las generosas y numerosas concesiones empezaron a sufrir modificaciones y a menguar, o en algunos casos hasta a desaparecer. Esta tendencia tuvo relación en ocasiones con los cambios de gobierno en la metrópoli, que otorgaron más o menos importancia a la labor misionera, aunque sin despreciarla nunca por completo dada su evidente utilidad para la conservación de la colonia.

La relajación de la atención de España a los jesuitas filipinos empezó a vislumbrarse en fecha tan temprana como 1863, sólo cuatro años después del primer desembarco en Manila, cuando la Real Orden de 26 de abril redujo a 12.000 los 25.000 pesos de crédito real concedidos en la muy favorable

---

<sup>118</sup> REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea*, vol. II, pp. 62-73.

<sup>119</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, pp. 8-9. Esta Real Orden del 10 de marzo de 1858 se conserva en el AHSIC, FIL0072.1 “Restablecimiento de la Compañía de Jesús en Filipinas. Varios documentos”, ff. 01 001-005: “Disposiciones de la Reina, tras la Real Orden de restablecimiento de la Compañía de Jesús en las Filipinas, de 1852, relativa a la primera expedición de 10 jesuitas (1858)”.

real orden de 1858. La casa-misión de Manila, creyendo que se trataba de una cantidad fija, había agotado todo el crédito, por lo que abrió una reclamación argumentando que necesitaba esos 12.000 para ella sola: 6.000 para regalos a los *infieles* que se catequizaban y 4.400 para misiones vivas y parroquias. La respuesta del gobierno fue contundente. En la Real Orden de 3 de abril de 1865 aclaró la “confusión” provocada por la Real Orden de 10 marzo 1858. El crédito de 25.000 pesos abierto en los presupuestos de Filipinas en 1858 no tenía carácter perpetuo. Fue un crédito eventual, concedido cuando se desconocía el coste que tendría la misión jesuita en el archipiélago y cuando era necesaria una suma considerable para el establecimiento de la Compañía restituida y otros detalles. En ningún caso se trataba de una concesión especial y no se podía ampliar sin justificación. Ciertamente, en la citada real orden de 1858 ya se había indicado que la suma concedida era válida “por ahora”. En 1863, 12.000 pesos se consideraban suficientes. El gobierno se amparaba en que el Real Decreto de 30 de julio de 1860 ya había estipulado que la Real Hacienda daría 800 pesos anuales a cada misionero en Mindanao, que se irían distribuyendo conforme los jesuitas fueran sustituyendo a los recoletos que laboraban en Mindanao. Dicho decreto también otorgaba 3.000 pesos anuales al gobernador de Mindanao y la misma cantidad a la Compañía para la Misión en la isla para atracción de *infieles*, cuyo uso debía ser justificado.<sup>120</sup> Además, hacía sólo dos meses que la reina había estipulado también una suma para los hermanos coadjutores, en su caso de 400 pesos anuales, tras la solicitud de la Compañía en Filipinas, por Real Orden 10 de febrero de 1863.<sup>121</sup> Como concesión para paliar el disgusto de los jesuitas, en la aclaratoria real orden de 1865 la reina dispuso que se incluyeran en los presupuestos los créditos oportunos para las atenciones fijas de la casa-misión de Manila y la Misión de Mindanao, además de los mencionados 3.000 pesos para la atracción de *infieles*.<sup>122</sup>

Con la Revolución del '68 en España la situación de los jesuitas Filipinos empeoró. En 1866 la reina había concedido 6.000 escudos anuales por Real Orden de 8 de abril para gastos de mantenimiento de los colegios misioneros en España, tras la solicitud del superior jesuita de la Misión Filipina de aumentar el presupuesto en 12.000,<sup>123</sup> pero el gobierno español del Sexenio Revolucionario suprimió esos colegios misioneros, aunque se respetaron los de agustinos, dominicos y franciscanos. Afortunadamente, la enésima supresión de la orden se limitó a la península y sus islas adyacentes, por lo que la labor jesuita en los territorios de Ultramar pudo continuar. Sin embargo, el nuevo gobierno recortó varios privilegios a los jesuitas filipinos argumentando que era necesario disminuir el enorme gasto público. Desde el 1 de julio se reduciría a 1.500 pesos anuales la asignación del superior de la casa-misión de Manila, a 800 la del secretario y a 600 las de los dos padres consultores. También se rebajó a

---

<sup>120</sup> Según el jesuita Pablo Pastells, para atracción de *infieles* el gobierno dio a la Compañía al principio 4.000 pesos anuales en los presupuestos generales del Estado. PASTELLS, Pablo, SI, “Memoria (1892), p. 662.

<sup>121</sup> AHSIC, FIL0063 “Disposiciones gubernativas sobre la Compañía de Jesús”, ff. 00054-00055.

<sup>122</sup> *Ibidem*, ff. 0096-0099. A veces, la documentación expresa las cantidades monetarias en escudos en lugar de en pesos. En las disposiciones para Filipinas hemos preferido convertir los escudos en pesos, la moneda filipina de la época. Un peso equivalía a dos escudos.

<sup>123</sup> AHSIC, FIL0072.4 “Varios documentos”, ff. 04 024-027.

5.000 pesos la suma de 10.000 establecida en el presupuesto de gastos de Filipinas para el transporte y equipo de los misioneros jesuitas.<sup>124</sup> Este último punto es muy significativo. Paradójicamente el gobierno, pese a suprimir la Compañía de Jesús y sus colegios de misioneros, mantuvo, aunque reducido a la mitad, el abono del viaje a las islas de los miembros de la Compañía con su equipaje, consciente de la importancia de la tarea misional en las colonias. Este privilegio se mantendría hasta el fin de la soberanía española en las islas en 1898. Del mismo modo, desde que el 27 de marzo de 1863 el gobernador de Filipinas concediera su permiso, los misioneros jesuitas se desplazaron a Mindanao o a otros puntos del archipiélago filipino a bordo de los buques del gobierno, sin coste alguno y cargando sus víveres y pertenencias.<sup>125</sup>

Respecto al asunto de los viajes, desde el principio el gobierno español tuvo con los jesuitas una gran consideración. Con la Real Orden de 4 de noviembre de 1861 dio permiso al padre Ignacio Serra, que había llegado a Manila en la primera expedición, para regresar a España por problemas de salud, y estipuló que a partir de entonces los miembros de la orden ignaciana podrían regresar a la metrópoli sin necesidad de real licencia siempre y cuando su superior o el gobernador general así lo dispusiesen por una causa razonable.<sup>126</sup> Esto fue posible en parte gracias a la mediación del gobernador José Lemery. Antes, al resto de órdenes religiosas no se les permitía enviar de vuelta a España a ninguno de sus miembros sin licencia del gobierno central, por más que estuvieran enfermos o hubiera importantes razones para hacerlo.<sup>127</sup> Se trató, pues, de una importante ventaja en sintonía con las facilidades otorgadas por el gobierno español en los primeros años de la Misión Jesuítica Filipina. En 1867, sin embargo, la reina aclaró en la Real Orden de 20 de diciembre que no había disposición alguna que autorizase el uso del crédito destinado al pago del viaje de los jesuitas a las islas para sufragar el gasto de los viajes de regreso de los mismos a la península.<sup>128</sup> Una cosa eran las muestras de respeto por la orden y la concesión de libertades varias y otra muy diferente los privilegios económicos, que pronto fueron puntualizados o menguados.

La perturbación provocada por el Sexenio Revolucionario no fue la más perjudicial para la Misión Jesuítica Filipina. Lo peor vino a finales de los '80, primero en forma de pequeña reducción y finalmente como un huracán que lo barrió todo. En los presupuestos generales de 1886 a 1887 la asignación para atracción de *infieles* de que disponían tanto el gobernador como los jesuitas desde 1860 se redujo de 3.000 a 2.000 pesos, es decir, a la mitad de los 4.000 iniciales. Se trataba de un gran inconveniente puesto que los jesuitas ya habían recibido casi la totalidad de los curatos recoletos y

---

<sup>124</sup> AHSIC, FIL0073.3 “Varios documentos temporalidades”, ff. 03 009-010: “Temporalidades. Reducción de la asignación a personas, transporte y equipo de los Misioneros jesuitas (1869)” (es copia).

<sup>125</sup> AHSIC, FIL0063 “Disposiciones gubernativas sobre la Compañía de Jesús”, ff. 0052-0053.

<sup>126</sup> AHSIC, FIL0072.1 “Restablecimiento de la Compañía de Jesús en Filipinas...”, ff. 01 0014-0019: “Ministerio de Ultramar. Permiso de vuelta a España para el Padre Ignacio Serra, y para cualquier otro jesuita en el futuro (1861)”, este documento está triplemente repetido.

<sup>127</sup> AHSIC, FIL0049.2 “Fragmentos de un diario y cartas diversas”, f. 5 055 (27 de julio de 1862).

<sup>128</sup> AHSIC, FIL0063 “Disposiciones gubernativas sobre la Compañía de Jesús”, ff. 0106-0107.



habían fundado numerosas nuevas misiones, así que el campo de operaciones era mayor y también había crecido el número de misioneros dedicados a la reducción de indígenas, por lo que esa dotación económica era más necesaria que nunca. Pero lo peor estaba por llegar. Para sorpresa mayúscula de los jesuitas filipinos, en el presupuesto de 1888 para las islas se suprimieron por completo las asignaciones para la casa-misión de la Compañía en Manila y para atracción de *infieles*, y asimismo se disminuyeron las de las misiones de Mindanao, es decir, desaparecieron casi todas las subvenciones a la Compañía de Jesús del archipiélago, que sintió abrirse la tierra bajo sus pies.<sup>129</sup>

Ante este panorama, el padre superior Pablo Pastells presentó una reclamación al gobernador de las islas, el general Emilio Terrero. Los gastos de la casa-misión de Manila habían figurado en los presupuestos desde 1865, en virtud de la Real Orden de 18 de abril de ese año, pero en los nuevos presupuestos de 1888 se omitían sin haber sido revocada ninguna real orden. Por ello, se reclamaban los habituales 5.500 pesos para el personal de la casa y los 500 para el material. Sobre el recorte en las asignaciones a los misioneros de Mindanao, el padre Pastells señalaba que no se había emitido real disposición contraria a lo estipulado en el pasado y que su condición de misioneros hacía imprescindible la aportación económica del gobierno, puesto que su tarea era más difícil y se desarrollaba en un terreno sin medios, con escasas obras públicas y todavía menos vías de comunicación adecuadas. También se reclamaban las subvenciones relativas al culto divino de Cotabato, Polloc (300 pesos cada una) y Joló (200 pesos),<sup>130</sup> aprobadas por sendas reales órdenes de 1885 y 1886. Por lo que respectaba a la supresión de la suma anual para atracción de *infieles* de que disponían tanto el gobernador como los jesuitas desde 1860, ninguna real orden la había anulado, pese a haber sido reducida en 1886. Para complicarlo todavía más todo desde 1887, por Real Decreto de 17 de octubre, el gobernador de las islas sólo podía conceder créditos extraordinarios en casos especiales perfectamente estipulados y, para el resto de casos, debía limitarse a remitir a la metrópoli el expediente abierto para su resolución. Por esta razón, el gobernador Terrero elevó la solicitud de los jesuitas al Ministerio de Ultramar y hubo que esperar a su veredicto. El proceso en las Cortes se preveía larguísimo y, finalmente, el director de Gracia y Justicia del ministerio de Ultramar, Fermín Calbetón, logró que el asunto se consultase al Consejo de Estado y que ese 1888 los jesuitas cobrasen provisionalmente como el año anterior. Contribuyeron a esta decisión los telegramas recibidos de Manila acerca de la manifestación ante el gobierno civil que el 1 de marzo de ese año llevaron a cabo algunos capitanes y miembros de la *principalía*, quienes solicitaban el destierro del arzobispo, la expulsión de Filipinas de todos los miembros de las órdenes religiosas y que la cura de almas de todas

---

<sup>129</sup> AHSIC, FIL0072.5 “Varios documentos”, f. 05 076.

<sup>130</sup> Sobre el problemático caso de Joló, cuya iglesia fue erigida en parroquia por Real Orden de 30 de enero de 1885 y cuya asignación no fue cobrada ni siquiera al principio, cuando todavía figuraba en los presupuestos, ver: AHSIC, FIL0072.6 “Varios documentos”, ff. 06 022-026: “Sobre la erección en Parroquia de la Misión de Joló (1885), y ff. 06 045-053: “Se reclama al Gobierno Central el pago de las asignaciones a la Parroquia de Joló, y para que sea incluida dicha Parroquia en el Proyecto de Presupuesto (1889)”.

las poblaciones fuera encargada a sacerdotes indígenas y españoles. Ante este agravio a la soberanía española dentro de un contexto cada vez más prerrevolucionario, el gobierno metropolitano prefirió contribuir al avance de la labor jesuita, en la que en realidad no había dejado de confiar.<sup>131</sup>

A finales de 1889 llegó a Filipinas el nuevo presupuesto, que de nuevo causó desconcierto. Éste asignaba, para el Observatorio, 10.268 pesos para el personal y 6.000 para el material; para la casa-misión de Manila, 5.500 pesos para el personal y 500 para el material, como antes del cataclismo del año anterior. En cuanto a las misiones de Mindanao, se reducían tanto el personal como su dotación. Por un lado, se reducía la antigua subvención de 800 pesos de los padres misioneros principales a 600 o incluso 500 pesos en la mayoría de misiones. Por otro lado, se suprimía la presencia del segundo padre (llamado auxiliar o coadjutor) en gran parte de misiones y a los pocos supervivientes se les otorgaba tan sólo 200 pesos, y no 800.<sup>132</sup> Tampoco se mencionaban las nuevas misiones erigidas de Sumilao, Talisayan y Játiva, donde ya laboraban varios jesuitas. Seguramente en compensación por este drástico recorte, se adjudicaban un total de treinta hermanos coadjutores para Mindanao y Joló, uno para cada casa y, en este caso sí, con la antigua asignación de 400 pesos a cada uno. Tampoco se hacía mención de la subvención para la Escuela Normal, vigente desde 1865, seguramente porque el gobierno proyectaba convertirla en un centro laico, ni tampoco de los 2.000 pesos para atracción de *infieles*. En vista de tal catástrofe, el padre Pastells solicitó al gobernador general, como vicepatrono real, la reposición de las misiones de Sumilao, Talisayan y Játiva, los estipendios de la Escuela Normal mientras ésta siguiera funcionando en sus manos y, por supuesto, el estado general de misiones de 1887, incluida la asignación para atracción de *infieles*. Además de la reclamación al gobernador, remitió una propuesta al provincial de la orden para solucionar el problema si la metrópoli resolvía en su contra: la división de las misiones donde era necesario el padre auxiliar y había sido suprimido. Así se lograría tener de nuevo a los dos sacerdotes.<sup>133</sup>

Paralelamente a las reclamaciones para el personal y el material tanto de Manila como de Mindanao, hubo otra batalla que librar con el gobierno español en esta misma época, esta vez sobre la asignación para el material para el culto divino de las iglesias o *sanctorum*. A esta cuota contribuían con un real y medio los indígenas y tres reales los españoles y mestizos de español. De su cobranza se encargaba Hacienda, que la distribuía entre los párrocos, quienes la administraban bajo supervisión de su diocesano ordinario. Por su origen, esta cuota se incluía en los presupuestos locales de Filipinas, y no en

---

<sup>131</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. II, pp. 185-190.

<sup>132</sup> En detalle, se concedía un solo misionero con un estipendio de 500 pesos cada uno para los pueblos de Dinágat, Ayala, Tetuán, Mercedes, Isabela de Basilán, Polloc, Cotabato, Tamontaca, Davao, Sigaboy; un solo misionero con un estipendio de 600 pesos en cada uno para Zamboanga, Alubigit, Dapitán, Lubungan, Jasáan, Surigao, Maynit, Placer y Taganaán, Gigáquit, Tándag, Bislig, Numancia, Cabúntog, Lianga; un solo misionero con 800 pesos de estipendio y dos de 200, como auxiliares a cada uno, en Butúan, Bunáuan, Talacogon, Caraga y Balingasag.

<sup>133</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. II, pp. 193-196.

los generales.<sup>134</sup> Aunque a los curatos de los jesuitas en Mindanao se les había otorgado desde el principio el carácter de misiones fuera cual fuera su grado de maduración, siempre se les había reconocido a los jesuitas el derecho al *sanctorum*, siempre había estado incluido en los presupuestos locales, y en realidad era justo puesto que tenían a miles de contribuyentes en sus misiones y lógico puesto que no se podía dejar esas iglesias sin culto aunque no se las denominara “parroquias”.<sup>135</sup> El *sanctorum* servía para construir iglesias, repararlas y adornarlas con imágenes sagradas, campanas y ornamentos, para poseer libros canónicos y para realizar fiestas y solemnidades religiosas, todo ello para poder celebrar con normalidad los ritos y ceremonias cristianas y, de este modo, fomentar y mantener la fe y las costumbres cristianas del pueblo. Cabe señalar aquí que los misioneros (y en este caso los jesuitas) no recibían los derechos de estola y pie de altar que sí recibían los párrocos, por lo que el *sanctorum* era vital para la supervivencia de las iglesias de Mindanao.<sup>136</sup> Pero en 1888 esta concesión fue suprimida de los presupuestos locales, del mismo modo que la asignación para reducción de *infieles* de los presupuestos generales. Si a esto le sumamos la reducción de la subvención para el personal misionero del mismo año, la situación era verdaderamente dramática para los jesuitas de Mindanao. Ese 1888 la Intendencia General de Hacienda en Filipinas logró resolver vía telegrama a Madrid el asunto del *sanctorum*, aportando un total de 11.400 pesos anuales para las misiones de Mindanao, exceptuando sólo la de Joló. En 1889 de nuevo hubo que luchar para ganar la asignación para el culto de las misiones de Mindanao, y tras varias negociaciones la suma a distribuir se redujo a poco más de 6.000 pesos.<sup>137</sup> Cada año ocurría lo mismo: el gobierno sólo tenía en cuenta las parroquias, pero no las misiones, por lo que las particulares misiones jesuitas quedaban excluidas.

En definitiva, desde 1888 la aplicación de los presupuestos entró en una dinámica absurda aparentemente sin fin: lo estipulado por España no era lo esperado en Filipinas, el padre superior jesuita reclamaba, el gobernador mediaba y, vía telegrama con este último, el gobierno central aceptaba que las asignaciones continuaran siendo en concordancia con lo estipulado en los presupuestos antiguos. En el caso del *sanctorum* para las misiones vivas, desde 1891 debía determinarse anualmente según un proyecto que aclarara sus necesidades. En vistas a arreglar esta caótica situación, en 1891 la Intendencia General de Hacienda le requirió al padre Pastells un informe con los presupuestos parciales del personal y el material del clero y el culto relativo a la Misión Filipina, con las Memoria correspondiente y las observaciones que creyera convenientes, para que el ministro de Ultramar pudiera presentarlo en las Cortes en vistas a un proyecto de arreglo parroquial del Archipiélago Filipino que había dispuesto la Real Orden de 25 de agosto de 1891, de cara a los presupuestos de 1892.<sup>138</sup> El jesuita,

---

<sup>134</sup> FERNÁNDEZ CUEVAS, José, SI, “Relación de un viaje de exploración a Mindanao (1860)”, p. 12.

<sup>135</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. II, p. 471.

<sup>136</sup> PASTELLS, Pablo, “Memoria (1892)”, p. 663.

<sup>137</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. II, pp. 189 y 195-197.

<sup>138</sup> El padre Pastells sitúa el requerimiento del presupuesto y memoria un año antes. A la vista de la documentación, creemos que se confunde. PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. II, p. 196.

complacido con el interés mostrado por el gobierno central por las misiones, elaboró los informes y la memoria y lo remitió todo al gobernador Eulogio Despujols (1891-1893) en septiembre para que lo elevara al Ministerio de Ultramar. Para apoyar el presupuesto del *sanctorum*, que ascendía a 20.600 pesos, argumentó que las misiones vivas requerían más presupuesto que las parroquias, por estar los templos por construir, los nativos por reducir y el terreno por recorrer.<sup>139</sup>

En el caso del proyecto de presupuesto para el personal misionero, le pareció conveniente sugerir que el artículo cuarto de la mencionada real orden debería indicar que el segundo misionero de las misiones vivas podía ser tanto un sacerdote como un hermano coadjutor. Exceptuando las cabeceras, donde residía el superior de la residencia y donde por lo tanto debía haber tres jesuitas (dos de ellos sacerdotes, el segundo en calidad de coadjutor en la cura de almas), en el resto de misiones eran suficientes dos jesuitas: dos sacerdotes o, mejor, un sacerdote y un hermano que ayudara en los ministerios espirituales más sencillos, como la enseñanza de los rudimentos del catecismo. De este modo, afirmaba que no quedarían en manos de seculares la dirección y cuidado de las tareas de la casa, la iglesia, la sacristía, la huerta, la contabilidad, etc, propias de la figura del hermano coadjutor, que además podía ayudar al padre misionero en los ministerios espirituales más sencillos, puesto que los hermanos jesuitas enviados a Filipinas estaban preparados para ello. En realidad, optar por un hermano coadjutor en vez de por un sacerdote auxiliar en los pueblos donde sólo habría dos misioneros era una forma de asegurarse su estipendio, puesto que los hermanos tenían su asignación de 400 pesos anuales reconocida por real orden desde 1863 y en los presupuestos posteriores, por lo que era más segura que la de los sacerdotes, que estaba en la cuerda floja desde los presupuestos de 1888, habiendo llegado a ser la asignación para algunos sacerdotes auxiliares de 200 pesos, esto es, menor a la de los hermanos. El proyecto de presupuesto para las misiones de Mindanao para 1892 de Pablo Pastells tenía en cuenta todo esto para intentar lograr un estado de misioneros más económico y aceptable tanto para el gobierno como para sus misiones. Éste ascendió finalmente a 45.200 pesos (48.800 incluyendo las nuevas misiones propuestas pendientes de aprobación: Vuela, Catel-Baganga y Sevilla).<sup>140</sup>

En su *Memoria* adjunta, el padre Pablo Pastells se mostró extremadamente conmovido por la decisión del gobierno central de suprimir el *sanctorum*, dejando “enteramente á la calle con este olvido á más de 250.000 cristianos, entre los administrados por los Reverendos PP. Recoletos y los Religiosos de la Compañía, para que adoren á Dios en el gran templo que ofrece á la humanidad el horizonte de la tierra y la bóveda del firmamento”.<sup>141</sup> Además, el ministro de Ultramar, Antonio María Fabié (1890-1891), siempre se había preocupado mucho por las misiones de Mindanao. De hecho, en el proyecto de arreglo parroquial que el gobierno elaboró para 1891 se estipulaba claramente que las misiones de

---

<sup>139</sup> FIL0072.6 “Varios documentos”, ff. 06 068-087: “Proyecto de presupuesto para el sostenimiento del culto en las Misiones que están a cargo de la Compañía de Jesús, en Mindanao e islas adyacentes, P. Pablo Pastells, Sup. Mis. (1891)”.

<sup>140</sup> *Ibidem*, ff. 06 054-067: “Proyecto de arreglo parroquial, encargado al P. Pablo Pastells, Sup. Mis. (1891)”.

<sup>141</sup> PASTELLS, Pablo, “Memoria (1892)”, p. 663.

Filipinas se clasificarían según su grado de avance y cada categoría tendría asociada una asignación para el culto. Las misiones activas serían las que aún tuvieran en marcha la reducción de la población, mientras que las misiones-parroquias serían las que ya la hubieran terminado. Las misiones activas tendrían siempre dos misioneros, uno principal y otro coadjutor, y se clasificarían como parroquias de ascenso. Las dotaciones para el culto según categoría serían las siguientes: parroquia de término 1.200 pesos anuales, parroquia de segundo ascenso 1.000, parroquia de primer ascenso 850, parroquia de segunda entrada 625, parroquia de primera entrada y misiones-parroquia 500. Pero esto no se incluyó en los presupuestos, y además se quedó en proyecto de decreto. El padre Pastells creía que la exclusión de las misiones de los presupuestos vino de la definición de éstas que se hacía en el Decreto de 23 de diciembre de 1890, aprobatorio de dichos presupuestos, donde se afirmaba que se separaban las misiones del arreglo parroquial puesto que tenían distinto carácter. Para el jesuita esto sólo tendría sentido en el ámbito del personal, cosa que la Compañía aceptaba, pero no del material para el culto, puesto que sus misiones tenían suficientes feligreses como para constituir una parroquia, pero no lo eran oficialmente por el arreglo que les brindó la reina en 1862. Una “simple cuestión nominal” no podía dejar desatendidos espiritualmente a miles de feligreses por falta de material para el culto. De ese modo, podrían tener que cerrarse algunas iglesias.<sup>142</sup>

En 1891 y 1892 tanto las dotaciones para el culto como las asignaciones para el material y el personal de las misiones y parroquias continuaron siendo en concordancia con los presupuestos anteriores y con las necesidades del momento acordadas vía telegrama entre el Ministerio y el gobernador, sin que el proyecto de arreglo parroquial para 1892 hubiera sido hecho efectivo, lo cual era el deseo de todos, según comentaba el padre Jacas en 1892.<sup>143</sup>

Finalmente, en la Real Orden de 21 de febrero de 1893 el Ministerio de Ultramar dio el visto bueno a que las misiones vivas de los jesuitas recibieran para el culto lo que los presupuestos designaban para las parroquias, puesto que era indiscutible que lo necesitaban para construir y mantener sus iglesias. El mismo gobernador había redactado un informe favorable a la petición jesuita. No cobraban desde 1891. Los nuevos presupuestos de fondos generales para Filipinas de 1891 habían separado las misiones de lo estipulado para las parroquias por su distinto carácter. Ahí las parroquias se habían clasificado para la asignación del culto, por lo menos provisionalmente, en parroquias misiones (500 pesos), parroquias de primera entrada (500), de segunda entrada (625), de primer ascenso (850), de segundo ascenso (1.000) y de término (1.200). En cambio, en los presupuestos de fondos locales para 1890, último en el que quedaron consignadas las cantidades correspondientes para las misiones jesuitas de Mindanao, se clasificaron las parroquias en de primera entrada (250 pesos), de segunda entrada (300), de primer ascenso (400), de segundo descenso (500) y de término (600). Era lógico mientras se resolvía la cuestión

---

<sup>142</sup> *Ibidem*, pp. 662-666.

<sup>143</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. II, p. 470.

que se mantuvieran los presupuestos locales de 1890. Por lo tanto, se determinaba que para 1891, 1892 y los meses transcurridos de 1893, debía mantenerse lo consignado en los presupuestos locales de 1890, incluido lo destinado a los sirvientes de las misiones. En los presupuestos generales del próximo año deberían incluirse esas cantidades, si no se acordaba otra cosa.<sup>144</sup>

Lo cierto es que siempre hubo problemas de impago y que, con la llegada de la Revolución Filipina, las nóminas se interrumpieron definitivamente y ya para siempre.

---

<sup>144</sup> AHSIC, FIL0072.6 “Varios documentos”, ff. 091-096: “Se reconoce a la Compañía el derecho a percibir las asignaciones pendientes para Mindanao, Basilán y Joló, y se pide que se incluya este concepto en el presupuesto del año económico siguiente (1893)”.



## Capítulo V.

### La Segunda Misión Jesuítica Filipina

---

#### 1. Las misiones jesuitas enviadas desde España a Filipinas durante el siglo XIX

Una de las mayores ventajas de que disfrutaron los misioneros enviados a Filipinas en este período fue el extraordinario acortamiento del viaje desde la península. Durante los siglos XVII y XVIII los jesuitas de la antigua Misión Filipina realizaban el viaje desde Cádiz o Sanlúcar de Barrameda vía Acapulco, atravesando dos océanos y toda Nueva España y tardando, como mínimo, diez meses.<sup>1</sup> En cambio, la travesía Cádiz-Manila vía Cabo de Buena Esperanza de los misioneros de la nueva Misión Filipina duraba, durante las primeras expediciones, entre cuatro meses y medio y seis, lo cual ya constituyó una mejoría significativa. Además, la división en 1863 de la Provincia Jesuítica de España en Provincia de Castilla y de Aragón, siendo ésta última la vinculada a Filipinas, se tradujo en la traslación a Barcelona del puerto de partida y en el uso de la nueva vía Suez a partir de la quinta Misión (1865), lo cual disminuyó el tiempo de viaje en velero a tan sólo dos meses. Inicialmente esta nueva vía consistió en la utilización del servicio ferroviario Alejandría-Mar Rojo habilitado desde 1850. Pese al transbordo mar-tierra-mar, era una vía indiscutiblemente mejor a la de bordear toda África mientras se esperaba el fin de la construcción del canal, en marcha desde 1859. Poco después, con la apertura del canal en 1869 y la generalización del barco de vapor, la duración del viaje llegó a ser de tan sólo un mes, es decir, como mínimo diez veces menor al realizado por los jesuitas de la antigua Misión Filipina. El canal de Suez acercó enormemente los puertos españoles a una de sus últimas colonias de Ultramar, pero pese a esta evidencia en el imaginario español persistió la idea preconcebida de que Filipinas estaba mucho más lejana que América, que era una “tierra provisional” y que, por lo tanto, viajar a ella resultaba poco atractivo e incluso descorazonador, ya no digamos echar raíces en ella, por lo que continuó el desinterés y el desconocimiento de las islas por parte de la mayoría de ciudadanos españoles. Sí fue, sin embargo, un avance importantísimo para el impulso y consolidación de las misiones y de los religiosos españoles en el archipiélago.

Durante el siglo XIX se enviaron desde España cuarenta y seis expediciones jesuitas a Manila dentro de un período de treinta y ocho años.<sup>2</sup> La media de misiones enviadas fue de una por año, con tres años

---

<sup>1</sup> DESCALZO YUSTE, Eduardo, *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768)*..., pp. 152-156.

<sup>2</sup> Ver Anexo: C. Relación detallada de las Misiones Jesuitas enviadas a Filipinas desde España durante el siglo XIX.



sin partida alguna y dos años con tres misiones enviadas cada uno, que es el máximo anual alcanzado.<sup>3</sup> La Antigua Compañía, durante ciento setenta y ocho años, mandó sólo cuarenta expediciones a Filipinas, lo que equivale a sólo una misión cada cuatro años.<sup>4</sup> Cuando realizamos esta comparativa hay que tener en cuenta un par de detalles. Por un lado, las antiguas travesías eran mucho más largas que las del siglo XIX, por lo que las expediciones normalmente incluían un número mucho más elevado de sujetos para amortizar el viaje. Por esta razón es lógico que el número de expediciones fuera más espaciado que en el siglo XIX. Por otro lado, la dilatada época de restablecimiento del instituto ignaciano no puede compararse con la situación anterior a la expulsión, período que incluyó el apogeo de la Compañía en el siglo XVIII. Indudablemente, la disponibilidad de efectivos fue más escasa y complicada en la etapa de restauración.

Una vez hechas estas consideraciones, es evidente que la Compañía decimonónica, con sus numerosas supresiones y restablecimientos, limitaciones y exilios, realizó un gran esfuerzo por cumplir su deber en Filipinas. Lo demuestran dos factores. En primer lugar, la evolución de los envíos, que fue claramente positiva, con un incremento general en el último tercio de siglo (Figura 20). Más de la mitad de expediciones se enviaron durante la segunda parte de los treinta y ocho años de Misión Filipina y, pese al estallido de la Revolución Filipina en agosto de 1896, todavía se mandó una misión en 1897, fecha tras la cual se interrumpió el envío de jesuitas hasta 1900, ya bajo soberanía norteamericana. En segundo lugar, está la cifra total de efectivos enviados, que fue de 336 en sólo treinta y ocho años.<sup>5</sup> El número de jesuitas de cada contingente fue muy irregular, con una media de más de ocho jesuitas por viaje,<sup>6</sup> pero con una significativa tendencia al alza (Figura 21). En cambio, la Antigua Compañía tuvo en Filipinas a 1.055 jesuitas en ciento setenta y ocho años,<sup>7</sup> lo que equivale a menos de seis sujetos por año. Por lo tanto, en proporción y pese a las dificultades, la Compañía restaurada mandó a más operarios a las islas.

---

<sup>3</sup> Ver Anexo: Tabla 1. Misiones Jesuitas enviadas a Filipinas en el siglo XIX.

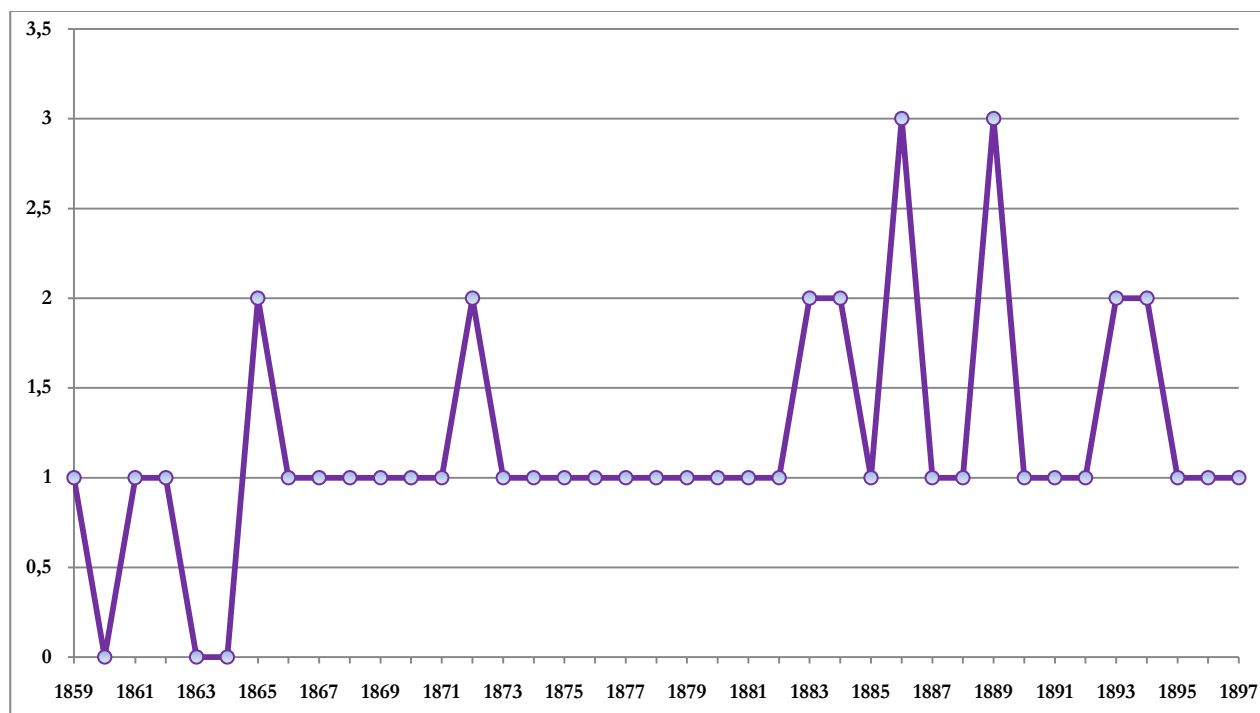
<sup>4</sup> DESCALZO YUSTE, Eduardo, *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768)*..., pp. 615-645 (Anexo F).

<sup>5</sup> Algunos de estos jesuitas viajaron varias veces a Filipinas porque regresaron a España por diversos motivos. El total de jesuitas que habrían pisado las islas fue de 319. La media anual, sin embargo, seguiría siendo de más de ocho individuos.

<sup>6</sup> Ver Anexo: Tabla 1. Misiones Jesuitas enviadas a Filipinas en el siglo XIX.

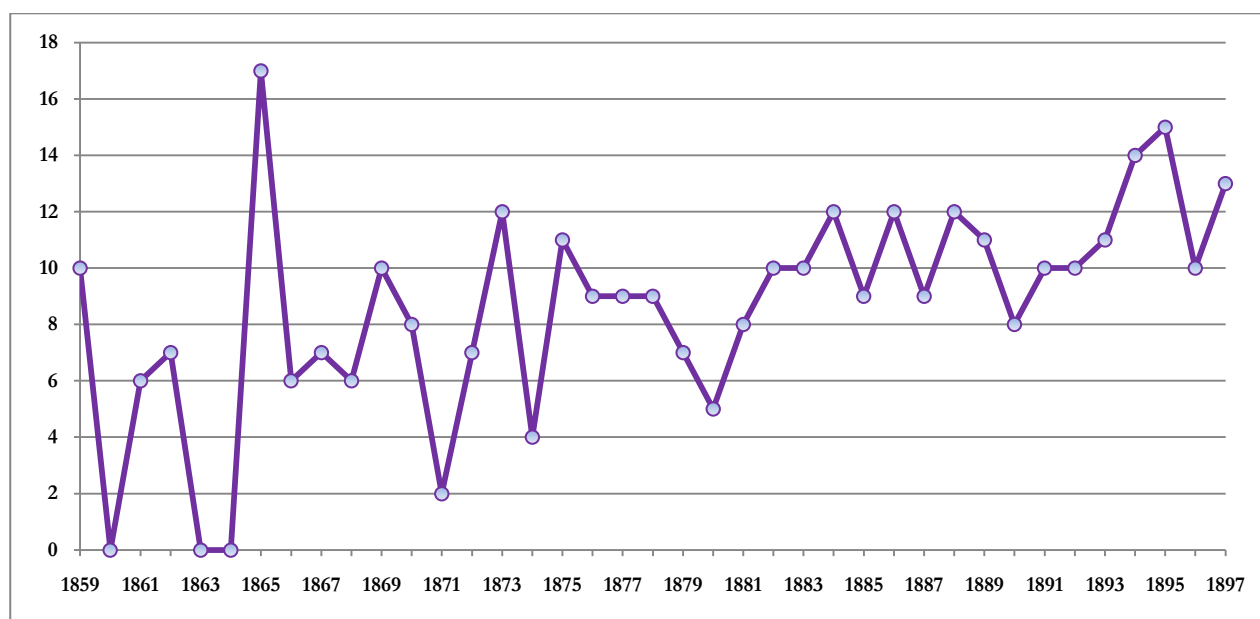
<sup>7</sup> DESCALZO YUSTE, Eduardo, *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768)*..., p. 324.

Figura 20. Número de misiones jesuitas enviadas a Filipinas en el siglo XIX



Elaboración propia a partir de Anexo.

Figura 21. Número de jesuitas enviados a Filipinas en el siglo XIX



Elaboración propia a partir de Anexo.

Veamos en la Figura 21 el impacto de las épocas de bonanza y penurias que atravesó la Compañía en la península. Los dieciséis años de restauración isabelina (1852-1868) fueron mayormente benignos para la orden, con la pequeña alteración provocada por el Bienio Progresista (1854-1856). La primera expedición, sin embargo, no estuvo lista hasta 1859 y los primeros años fueron una toma de contacto con el archipiélago, sin posibilidad de desembarcar en Mindanao hasta 1861, con la división de la

Provincia Jesuítica de España (1863) y con el inicio del conflicto con los recoletos por la administración de la isla (1860), por lo que no es extraño que haya un par de años sin viaje a Manila. En 1865 se observa el verdadero arranque de la Misión Jesuita Filipina. Sus colegios en Manila ya son una realidad estable y desde 1862 y sobre todo 1865 los recoletos empiezan a cederles sus ministerios en Mindanao, donde deben concentrar sus operarios. Empiezan, pues, a mandarse expediciones cada año. El contexto es propicio. A finales de 1867, pocos meses antes de la Revolución del '68, la Compañía de Jesús tenía en España cinco casas destinadas a noviciados y estudios (Loyola, León, Puerto de Santa María, Balaguer y Tortosa), explícitamente reconocidas como colegios de misioneros. Aparte los jesuitas también dirigían tres colegios de segunda enseñanza y cinco seminarios diocesanos, y se hallaban instalados en catorce pequeñas residencias. En cuanto al número de miembros de la orden, en esta misma fecha, contando novicios y estudiantes, había 1.204, de los que 700 residían en España. Estas cifras eran muy superiores a las de 1835, antes de la exclaustación. La Compañía se estaba recuperando a muy buen ritmo.<sup>8</sup>

Pero con la revolución y el establecimiento del primer régimen democrático en España basado en el sufragio universal y en el derecho a la libertad individual en lo referente a culto, asociación, enseñanza y pensamiento, entre otros, se quisieron suprimir los tres primeros artículos del Concordato, que estipulaban la unidad católica sin cabida para otros cultos y la imposición de la doctrina católica en toda la enseñanza. El nuevo gobierno dictó varias medidas anticlericales, entre las que destacaban la supresión de conventos de religiosos y la enésima supresión de la Compañía por el decreto del 12 de octubre.<sup>9</sup> Se negó a los jesuitas la posibilidad de vivir en comunidad, por lo que se vieron obligados a dispersarse. Esta vez la supresión general afectó de distinta forma en función del grado de los jesuitas. Los sacerdotes pudieron seguir ejerciendo sus ministerios manteniendo su vínculo con la orden, mientras que los novicios y estudiantes vieron interrumpida su formación y quedaron a merced del ambiente hostil, sin ninguna seguridad de futuro. Permitir su dispersión significaba perderlos para la Compañía. Por esta razón, aunque no se había impuesto la pena de expulsión, muchos jesuitas se exiliaron, como ya ocurriera en 1835. De este modo la orden conservó a sus miembros, librándolos del clima revolucionario y continuando su formación espiritual e intelectual. Fueron acogidos por caridad en casas o comunidades francesas hasta que la Compañía pudo establecer sus propios establecimientos. La orden, pues, quedó dividida entre sacerdotes dispersos por España y jóvenes en el extranjero. Ambas agrupaciones permanecieron vinculadas a su instituto y sus labores terminarían siendo complementarias, pues los primeros prepararon el terreno para el regreso de los segundos. La supresión alcanzaba la península y sus islas adyacentes, pero no los territorios de Ultramar, por lo que los jesuitas filipinos pudieron continuar su labor en las islas. Lo que sí quedaba suprimido eran los colegios misioneros, aunque se respetaron los de agustinos, dominicos y franciscanos, de modo que también

---

<sup>8</sup> REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea*, vol. II, pp. 121-122.

<sup>9</sup> EGIDO, Teófanos (coord.), BURRIEZA, Javier; REVUELTA, Manuel, *Los jesuitas en España...*, p. 308.

tuvieron que trasladarse al extranjero los centros de formación. Como se observa en la Figura 20, y pese a las irregularidades, las expediciones a Filipinas siguieron partiendo, incluso con más intensidad que antes de la revolución, y el Gobierno siguió costeando los viajes porque era consciente de la importancia capital de la labor de los jesuitas en las islas.<sup>10</sup>

Esta continuidad de envíos a Filipinas tiene mucho mérito dadas las circunstancias, y más especialmente si se valoran los vaivenes vividos en esa época en cuanto al número de efectivos de la orden y el número y localización de casas y colegios. Entre 1869 y 1877 hubo una evolución semejante de los individuos en la Provincia de Castilla y la de Aragón (residentes en la península). Tras un bajón significativo en 1869, que podemos detectar en el gráfico en los envíos subsiguientes, el número de jesuitas volvió a crecer progresivamente hasta 1873, superando las cifras de 1869, sobre todo en cuanto a escolares, permitiendo de nuevo el aumento de sujetos enviados a las islas. Esto fue debido a la política tolerante de Amadeo de Saboya durante el Bienio de 1871-1872. En ese período fue posible seguir formando a los escolares en el seminario de Salamanca y, en Aragón, en Banyoles y Vic. Se abrieron además varios colegios libres que requerían los servicios de algunos escolares como profesores (“maestrillos”) y de numerosos hermanos coadjutores. En este contexto, pues, fue posible el regreso de gran parte de los exiliados (casi todos estudiantes) y la reorganización de las comunidades preexistentes. En la provincia de Aragón se fundaron los colegios de Barcelona, Zaragoza y Orihuela, además de varias residencias. El noviciado, hasta 1873, estuvo en Andorra. Sin embargo, a partir de 1873 se observa otra vez una disminución de efectivos que se prolonga hasta 1876, cuando se inicia otro período de crecimiento sustancial. Esta segunda decaída coincidió con la república de 1873 y el gobierno provisional de 1874, que provocaron de nuevo la disolución de las casas de estudiantes, que se vieron abocados de nuevo al exilio en Francia. De este modo, en cuanto a cifras se refiere, los jesuitas de la Provincia de Aragón subieron de 336 a principios de 1869 a 502 en 1873, para luego bajar a 351 en un solo año y volver a crecer en 1876 a 373. Ambos descensos son detectables en la Figura 21. En 1877 habían remontado ya a 622, tras la transición de la restauración alfonsina.<sup>11</sup> Entre 1875 y 1876 la Provincia de Aragón fundó cinco nuevas pero modestas residencias en Gandía, Mahón, Lleida, Játiva y Tarragona.<sup>12</sup> Con el retorno gradual a España, entre 1877 y 1880, de los novicios y estudiantes exiliados en Francia se da por restaurada la Compañía, sino de derecho, sí de hecho. Sin embargo, el establecimiento de casas requería una autorización del gobierno, que era expresa y directa en el caso de los colegios de Ultramar pero sólo permisiva y pasiva en el caso de otras residencias. El Estado de la Restauración no podía derogar la supresión de la Compañía si quería contar con el apoyo de los liberales. Con autorización expresa se instalaron los colegios de misioneros de Veruela, Loyola y Oña.

---

<sup>10</sup> REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea*, vol. I, pp. 139-140 y 228-229; Ídem, *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea*, vol. II, p. 126.

<sup>11</sup> *Ibídem*, pp. 141-143.

<sup>12</sup> *Ibídem*, pp. 508-510.

Sin embargo, y a diferencia de la época isabelina, en la época alfonsina los colegios de ultramar no fueron sufragados por el gobierno, y tuvieron que ser sostenidos en exclusiva por la propia Compañía. En 1877 el Ministerio de Ultramar permitió la cesión del monasterio de Veruela a los jesuitas como casa matriz y de misioneros. En 1877 se trasladó a la Santa Cueva de Manresa la tercera probación para los padres de toda España, como antes del '68, cerrando al unísono las casas de Larbey y Auzielle que habían formado a los tercerones en el exilio. El teologado de la provincia de Aragón se trasladó de Saint-Cassian a Veruela en 1878 y al año siguiente definitivamente a Tortosa. En definitiva, en 1880 la provincia de Aragón poseía en España el Colegio Máximo de Tortosa, el noviciado y colegio de Veruela, la casa de tercera probación de Manresa (Santa Cueva), los colegios de Manresa, Zaragoza, Valencia y Orihuela y las residencias de Barcelona, Girona, Lleida, Tarragona, Zaragoza, Huesca, Valencia, Gandía, Mahón y Palma, con un total de 469 jesuitas. En ese momento la Misión Filipina tenía 92 jesuitas. La provincia de Aragón había sido la más afectada por la revolución. Se desarticuló rápida y completamente, pero sin embargo su recuperación fue más veloz que la de Castilla.<sup>13</sup>

En 1888 las órdenes religiosas ya se habían afianzado en España. Los jesuitas tenían diecinueve colegios, veinticinco residencias y un seminario en la península. Por su parte, la Provincia Jesuítica de Aragón tenía ocho colegios (Tortosa, Veruela, Manresa-Santa Cueva, Barcelona, Zaragoza, Manresa-San Ignacio, Orihuela y Valencia) y cinco residencias (Gandía, Huesca, Palma, Tarragona y Valencia). Sólo cuatro años después el progreso restaurador era mucho más acusado. Los jesuitas ya tenían 52 casas incluyendo algunas de las de Cuba y Filipinas y 1.778 miembros. En 1892 los jesuitas sólo de la provincia de Aragón ya eran 1.016, de los cuales el 38,7% estaban en misiones. En 1899 llegarían a ser 1.103, con el 39,6% en ultramar. Ese mismo año se trasladó el Colegio de San Ignacio de Manresa, fundado en 1622, a Sarriá por falta de acuerdo con el ayuntamiento de la ciudad, dueño del inmueble. Más allá de esto, no hubo cambios en las residencias de la provincia de Aragón a finales de siglo.<sup>14</sup> Desde principios de los años '80 y hasta finales de siglo la orden pudo crecer con normalidad. Un factor destacado del siglo XIX fue el auge de vocaciones, especialmente en el último cuarto de siglo, en el que ingresó 3.151 novicios en España.<sup>15</sup> No hubo más problemas de personal en la Compañía y el número de sujetos enviados fue más regular. Esto no significa, sin embargo, que fuera suficiente. Como en los siglos anteriores, y por mucho que creciera el número de efectivos de las órdenes religiosas españolas, cubrir todo el campo espiritual filipino siempre fue imposible, máxime cuando la población filipina se había incrementado enormemente desde el siglo XVIII y sobre todo a lo largo del XIX. No existen datos completos ni 100% fiables de la población filipina, pero las estimaciones giran alrededor de los 5 millones de habitantes a mitad del siglo XIX. El clero regular, más allá de sus épocas de bonanza o de

---

<sup>13</sup> *Ibíd.*, pp. 227-228, 545-564 y 635-636.

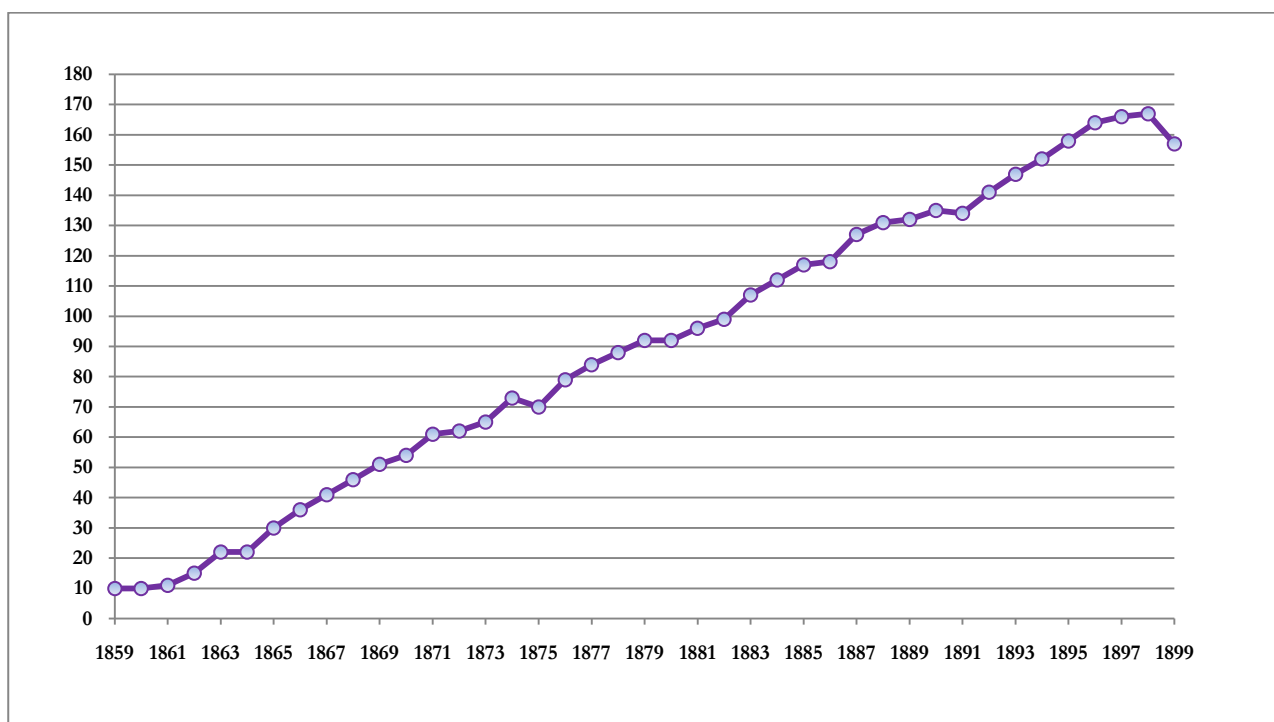
<sup>14</sup> REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea*, vol. II, pp. 145-147, 646, 804-823 y 858.

<sup>15</sup> EGIDO, Teófanos (coord.), BURRIEZA, Javier; REVUELTA, Manuel, *Los jesuitas en España...*, p. 315.

decadencia, nunca creció lo suficiente como para atender a la creciente población, así que el número de almas por parroquia siempre los desbordó. Y eso que durante la segunda mitad del XIX había más religiosos en Filipinas que en España. Previo a la llegada de los jesuitas, en 1858 los agustinos tenían 188 misiones en Filipinas y 71 en España; los recoletos, 122 en Filipinas y 89 en España, los dominicos, 127 en Filipinas y 89 España; y los franciscanos, 152 fuera y 39 en España. Además, había muchos novicios.<sup>16</sup> Aunque los jesuitas se sumaron a este encomiable esfuerzo con fuerzas renovadas, nunca fue suficiente y siempre se abarcó menos y se avanzó más despacio de lo que se hubiera deseado. Veamos, no obstante, los muy positivos resultados obtenidos por la Compañía de Jesús.

El número de religiosos ignacianos en Filipinas creció exponencialmente durante esos treinta y ocho años,<sup>17</sup> con una media de casi 90 individuos por año trabajando en las islas y un máximo de 167 en 1898. La Misión Jesuítica Filipina alcanzó su apogeo justamente a final de siglo, por lo que la Revolución Filipina fue un gran contratiempo, aunque posteriormente la orden prosiguió su labor en el archipiélago bajo dominio norteamericano (Figura 22). La Antigua Misión en Filipinas tuvo su punto álgido en 1755, cuando alcanzó la cifra de 188 ignacianos trabajando en las islas tras casi dos siglos allí y en pleno esplendor de la Compañía de Jesús en España.<sup>18</sup> La Compañía restaurada prácticamente logró alcanzar, en sólo treinta y ocho años, el mejor momento en Filipinas de su predecesora.

Figura 22. Número de jesuitas en Filipinas en el siglo XIX



Elaboración propia a partir de Anexo.

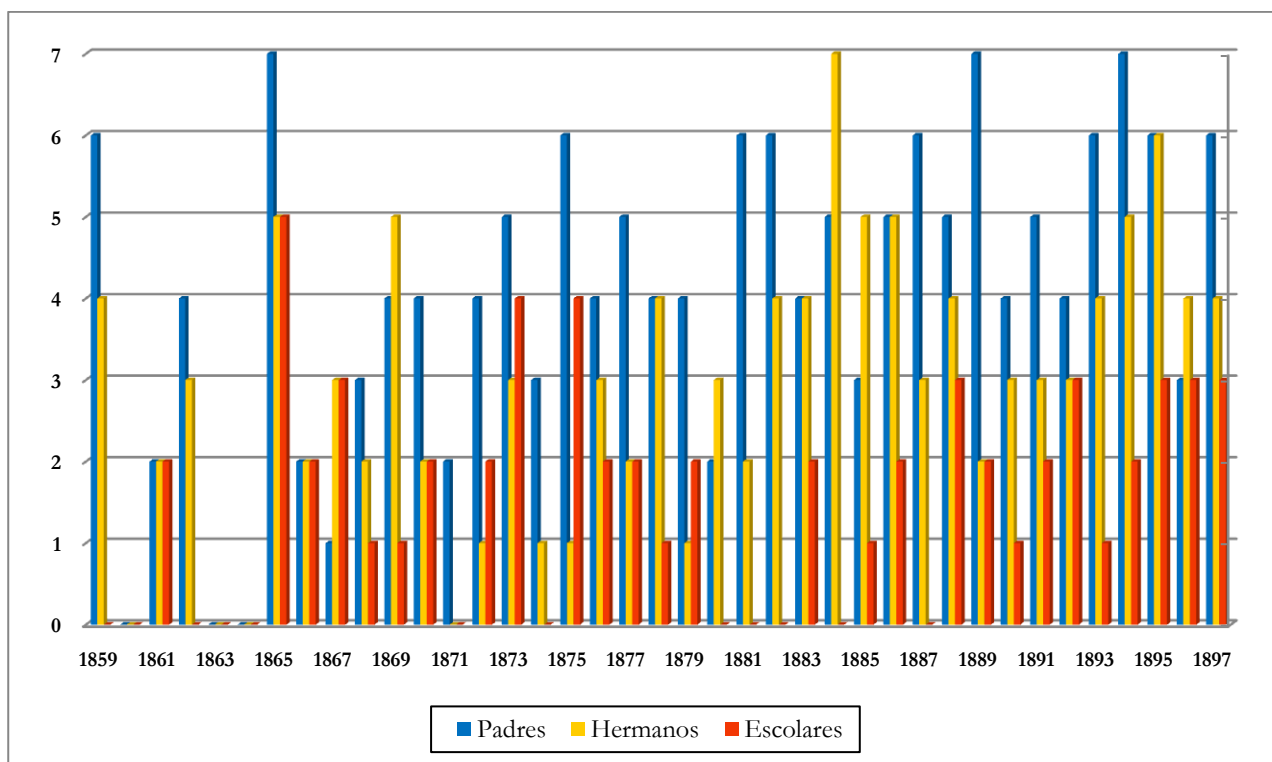
<sup>16</sup> GUTIÉRREZ, Lucio, O.P., *Historia de la Iglesia en Filipinas...*, pp. 273-277.

<sup>17</sup> Ver Anexo: Tabla 2. Número y distribución de jesuitas en Filipinas en el siglo XIX.

<sup>18</sup> DESCALZO YUSTE, Eduardo, *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768)...*, p. 324.

Si nos fijamos en el grado de los jesuitas enviados durante el siglo XIX observamos que 160 eran padres (47,6%), 115 hermanos (34,2%) y 61 todavía escolares (18,2%). La tendencia anual de envío en función del grado, sin embargo, es muy irregular, sobre todo porque las cifras de envío por expedición no sobrepasan los 15 individuos, por lo que estadísticamente no tiene sentido valorarlas (Figura 23). Eliminando de los envíos los jesuitas que viajaron varias veces y pasando al grupo de padres los escolares graduados, tenemos que en la Nueva Misión Filipina trabajaron 192 padres (60,2% ), 115 hermanos (36,1%) y 12 escolares (3,8%, aquí sólo incluimos los que salieron de la orden o murieron antes de alcanzar el grado).<sup>19</sup> Como en la Antigua Compañía, pero de forma menos acusada, pues en esa la proporción fue de 70% frente a 30%,<sup>20</sup> la proporción de padres es sensiblemente mayor a la de hermanos.

Figura 23. Número de jesuitas enviados a Filipinas en el siglo XIX según su grado



Elaboración propia a partir de Anexo.

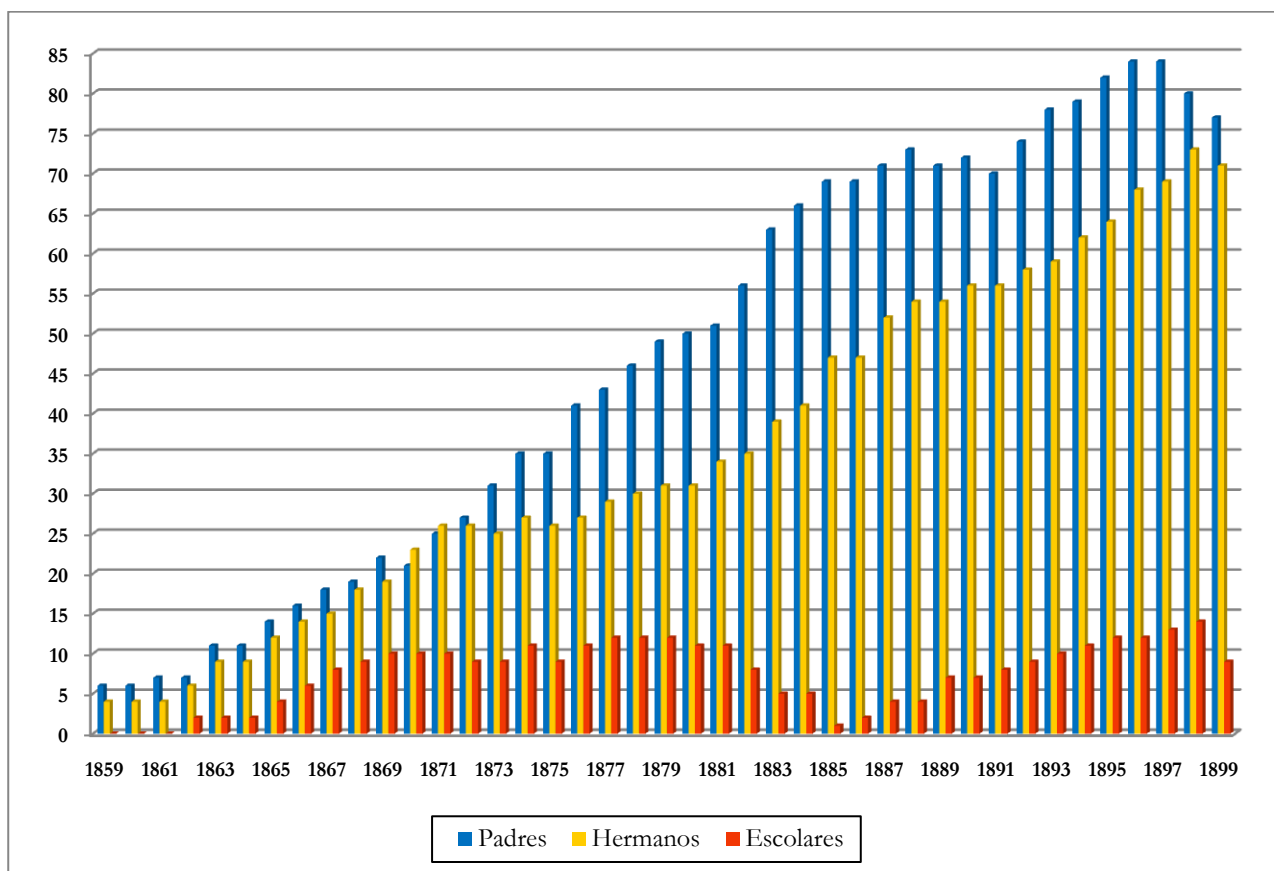
El número de padres jesuitas en las islas fue prácticamente siempre superior al de hermanos, con una media de 46 sacerdotes por año frente a 35 hermanos. Durante la primera década éstos últimos igualaron e incluso superaron a los padres, pero pronto éstos ganaron terreno. Manteniéndose esa distancia entre ambos, fueron incrementándose al unísono año tras año. Por el contrario, el número de

<sup>19</sup> Ver Anexo: Tabla 1. Misiones Jesuitas enviadas a Filipinas en el siglo XIX.

<sup>20</sup> DESCALZO YUSTE, Eduardo, *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768)*..., p. 326.

escolares estuvo siempre muy por debajo de aquellos y se mantuvo estable, con un bajón en los años '80 del que se recuperó pronto y con una media global de siete individuos por año (Figura 24).<sup>21</sup>

Figura 24. Número de jesuitas en Filipinas en el siglo XIX según su grado



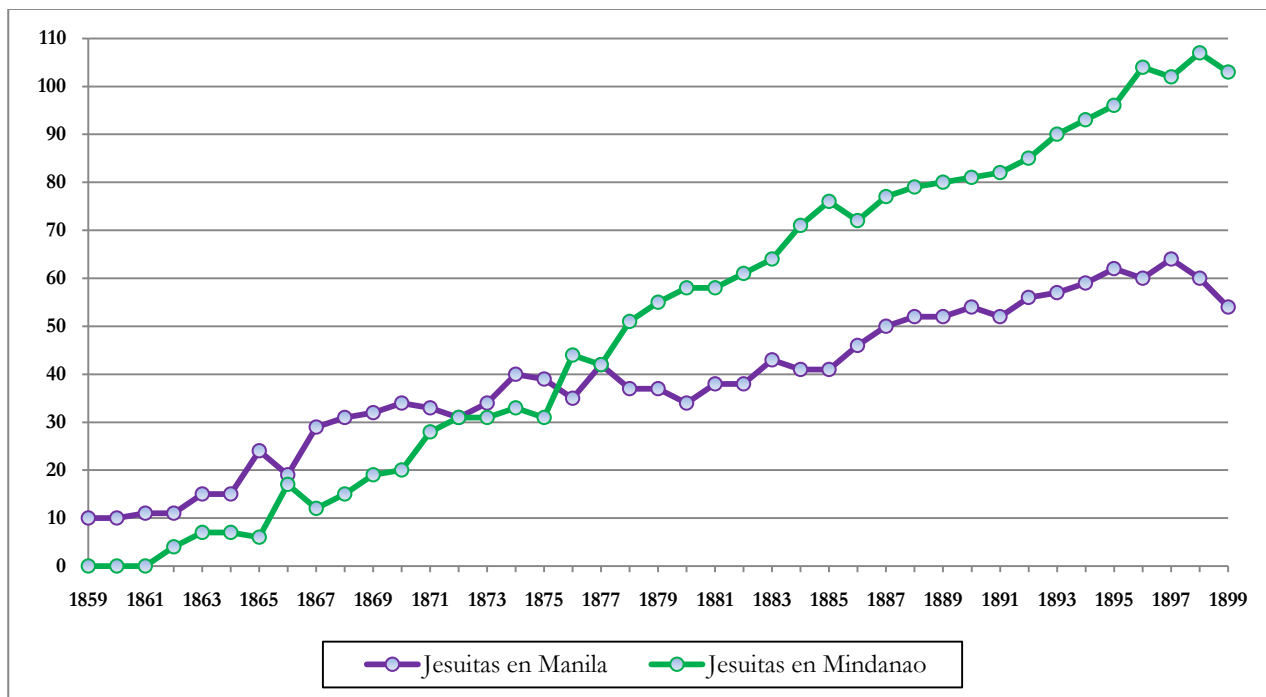
Elaboración propia a partir de Anexo.

Durante los primeros dos años en Filipinas no hubo jesuitas en Mindanao, y hasta los años '70 los religiosos en Manila mantuvieron su preponderancia numérica, pero en ese período la tendencia empezó a invertirse y desde 1878 los religiosos destinados a Mindanao para ejercer de “obreros de indios” pasaron a ser significativamente más numerosos (Figura 25). Este patrón coincide en el caso de los hermanos y sobre todo de los padres, pero, como es lógico, la presencia de escolares fue casi nula en las misiones de Mindanao (Figuras 26-28).

<sup>21</sup> Ver Anexo: Tabla 2. Número y distribución de jesuitas en Filipinas en el siglo XIX.

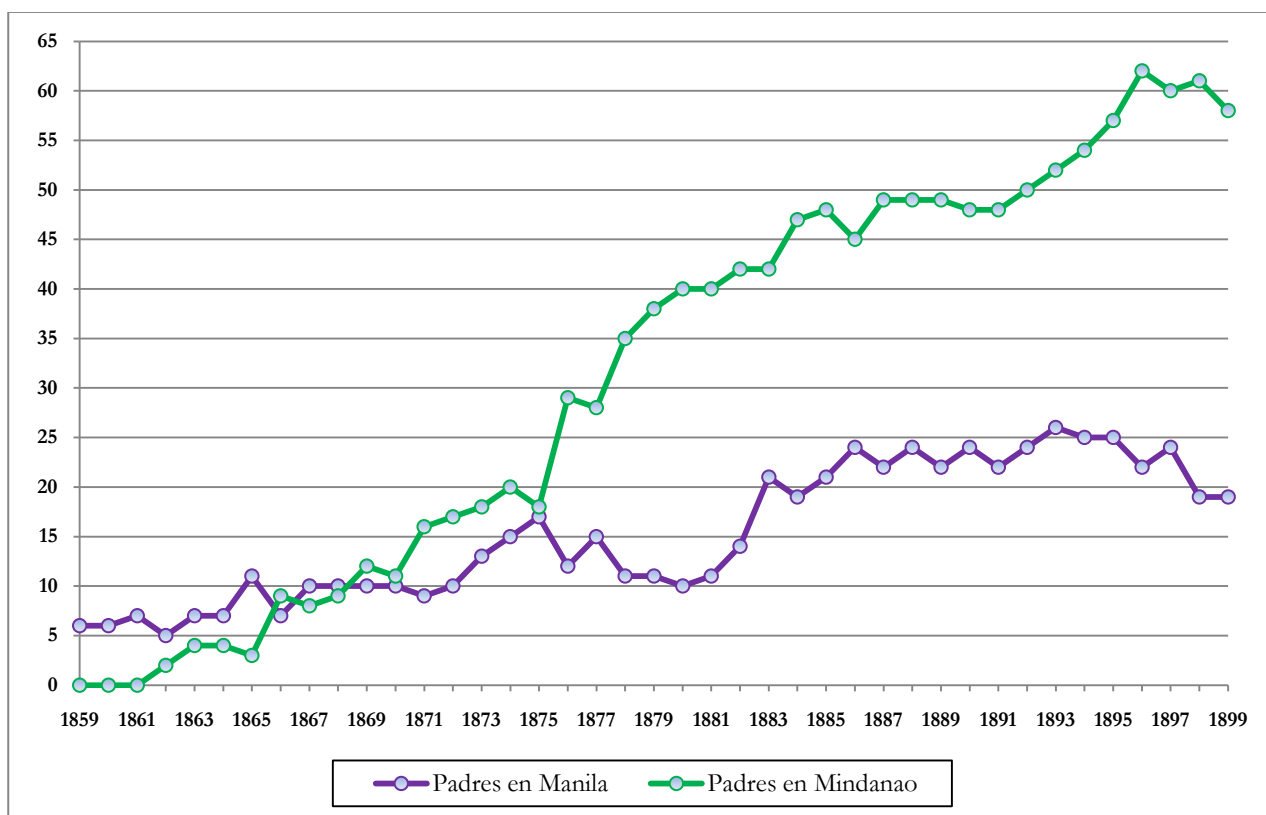


Figura 25. Número de jesuitas en Filipinas en el siglo XIX según su destino



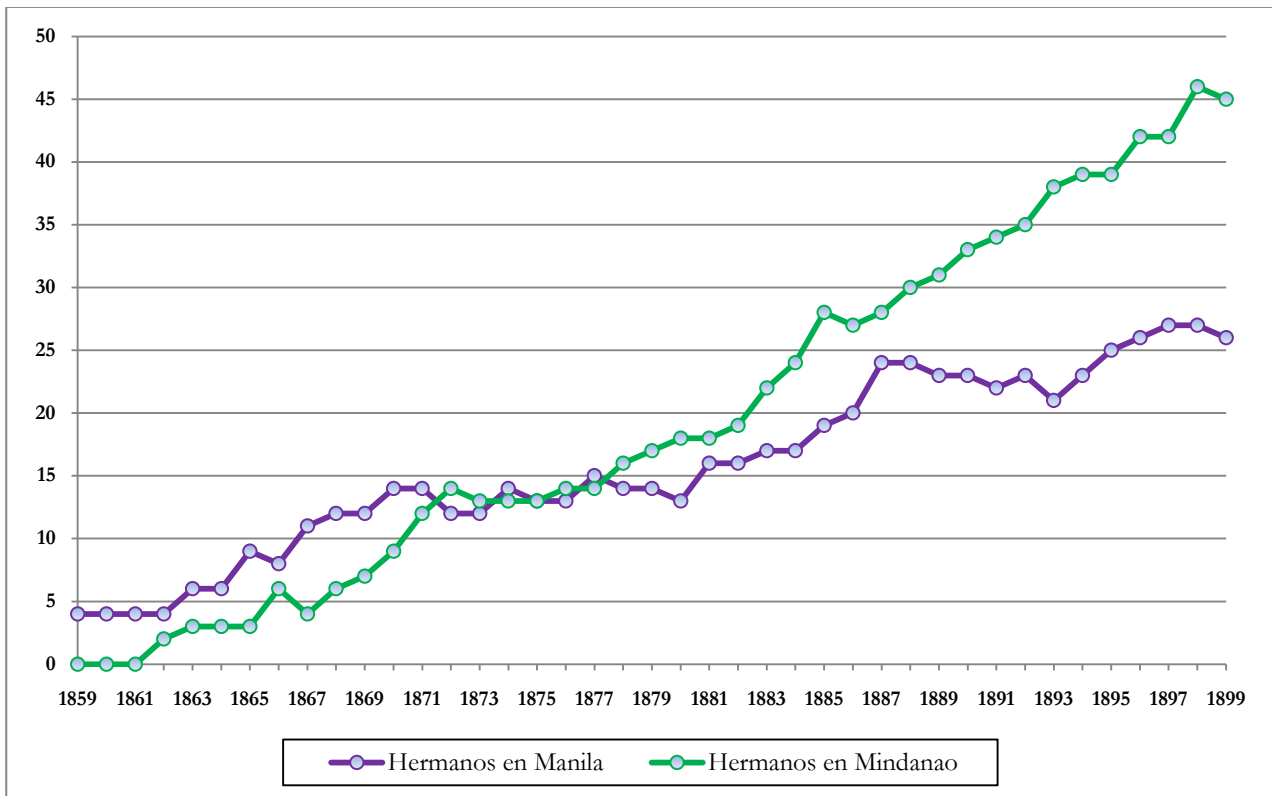
Elaboración propia a partir de Anexo.

Figura 26. Número de padres jesuitas en Filipinas en el siglo XIX según su destino



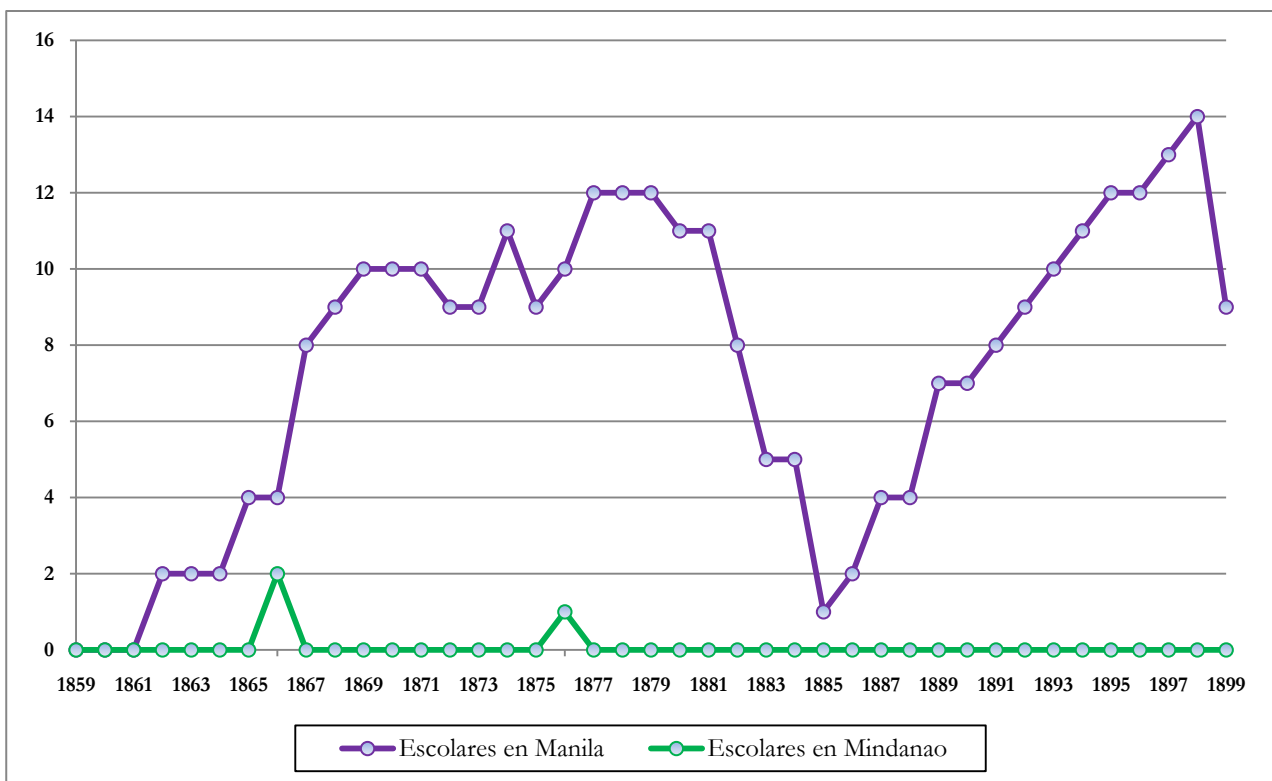
Elaboración propia a partir de Anexo.

Figura 27. Número de hermanos jesuitas en Filipinas en el siglo XIX según su destino



Elaboración propia a partir de Anexo.

Figura 28. Número de escolares jesuitas en Filipinas en el siglo XIX según su destino



Elaboración propia a partir de Anexo.

La inversión del número de jesuitas destinados a Manila y a Mindanao se hace más evidente si observamos la evolución de su proporción a lo largo del siglo (Figura 29). En 1862 los jesuitas destinados en Mindanao configuraban sólo el 26,7% del total, mientras que en 1880 habían ascendido al 63%, más del doble, tendencia que se mantuvo hasta final de siglo (65,6% en 1898). La media general para el siglo es de 56,9% de jesuitas laborando en Mindanao frente al 43,1% residente en Manila. Esta tendencia es mucho más acusada en el caso particular de los padres. Éstos en 1862 sólo tenían un 28,6% de efectivos en Mindanao, mientras que en 1880 ya eran un 80%, proporción que se mantiene en 1898 con un 75,3% del total de padres. Su media global para el siglo es de un 67,2% de sacerdotes laborando en Mindanao frente al 32,8% de Manila. La mayor presencia de los hermanos en el sur frente al norte es también clara, pero no tan acentuada. De un 33,3% de ellos destinados a Mindanao en 1862 se pasa al 58,1% en 1880, y al 63,4% en 1898. A pesar de que el aumento no es tan pronunciado, sobrepasa el 50% de individuos incluso en su media para el siglo, que es del 55,5%. Obviamente los escolares son otra historia dado que sólo tres de los sesenta y uno que viajaron a Filipinas fueron enviados a Mindanao.

**Figura 29. Porcentaje de jesuitas en Filipinas a lo largo del siglo XIX según su destino**

Año	Localización	Padres (%)	Hermanos (%)	Escolares (%)	Jesuitas (%)
1862	Manila	71,4	66,7	100,0	73,3
	Mindanao	28,6	33,3	0	26,7
1880	Manila	20,0	41,9	100,0	37,0
	Mindanao	80,0	58,1	0	63,0
1898	Manila	23,8	37,0	100,0	35,9
	Mindanao	75,3	63,4	0	65,6
<b>Media general siglo XIX</b>	Manila	32,8	44,5	99,0	43,1
	Mindanao	67,2	55,5	1,0	56,9

Elaboración propia a partir de Anexo.

Si nos centramos en la proporción de jesuitas en Manila según su grado, observamos que inicialmente es más o menos homogénea con preponderancia de los escolares, y que a lo largo de los años los hermanos permanecen más o menos igual, constituyendo entre un 20 y un 30% de los operarios, mientras que los escolares aumentan hasta el 62,2% en 1898 y los padres disminuyen rápidamente hasta representar menos del 15% del total. En términos generales, los escolares siempre fueron más del 50% de los jesuitas manileños. En consecuencia en Mindanao ocurre exactamente lo contrario: los escolares no tienen presencia allí más que ocasionalmente y son padres y hermanos los que se dividen el terreno de forma bastante equilibrada, inicialmente con una ligera superioridad de los hermanos que muy pronto les arrebatan los sacerdotes, que habitualmente constituyeron un poco más del 50% de los

misioneros. La elevada proporción de hermanos en Mindanao es lógica. A parte de la obra evangélica, la mayoría de núcleos poblacionales de la isla requerían reformar y muy a menudo construir de cero su iglesia y su convento. Los hermanos coadjutores eran los encargados de desarrollar estas obras y tenían muchísimo que hacer en estas condiciones.

## 2. Naturaleza de los jesuitas filipinos

En la Antigua Misión Jesuita Filipina el grueso de los ignacianos procedía de la Corona de Castilla (47,7%). A continuación estaban los jesuitas originarios de la Corona de Aragón (16,1%) y, a más distancia, pero constituyendo en total el muy estimable 36,2% restante, estaban los religiosos procedentes de otros países (territorios italianos, germánicos, americanos, filipinos y francobelgas).<sup>22</sup> En América, los criollos entraron a formar parte de la Compañía de Jesús y llegaron a suponer más de la mitad de jesuitas de las provincias americanas a finales del siglo XVII.<sup>23</sup> En cambio, en la Nueva Misión Filipina el 98,4% de sujetos fueron originarios de España y, de éstos, el 88,7% procedían de la Provincia Jesuítica de Aragón, pues ésta fue la que quedó vinculada a la Misión de Filipinas desde 1863 (Figura 30). Antes de este año, en las tres primeras expediciones enviadas a Manila, la mayor parte de jesuitas fueron originarios del País Vasco, Cataluña y Castilla y León, en este orden. Esto era debido a la localización de los colegios de misioneros de esa época, en Loyola y Oña, y al noviciado de La Selva. Pronto la Provincia de Aragón tendría dos colegios de ultramar, Tortosa (1864) y Balaguer (1867), y posteriormente Veruela en Zaragoza (1877) para poder abastecer sus misiones de forma autónoma. Sólo cinco de los jesuitas de Filipinas del siglo XIX, un 1,6% del total, procedían de otros países, y sólo uno de ellos no era europeo. Todos ellos se desplazaron al archipiélago expresamente, sin haber tenido contactos previos. No es de extrañar, pues, el impacto que las islas, sus sociedades, sus lenguas y sus culturas supusieron para ellos. Todos sin excepción tuvieron que sumergirse en un duro y dilatado proceso, no siempre culminado.

**Figura 30. Origen de los jesuitas enviados a Filipinas en el siglo XIX**

	<b>Padres</b>	<b>Hermanos</b>	<b>Escolares</b>	<b>Total</b>	<b>%</b>
<b>Provincia de Aragón</b>	173	99	11	283	88,7
<b>Provincia de Castilla</b>	14	16	1	31	9,7
<b>Otro país</b>	5	0	0	5	1,6

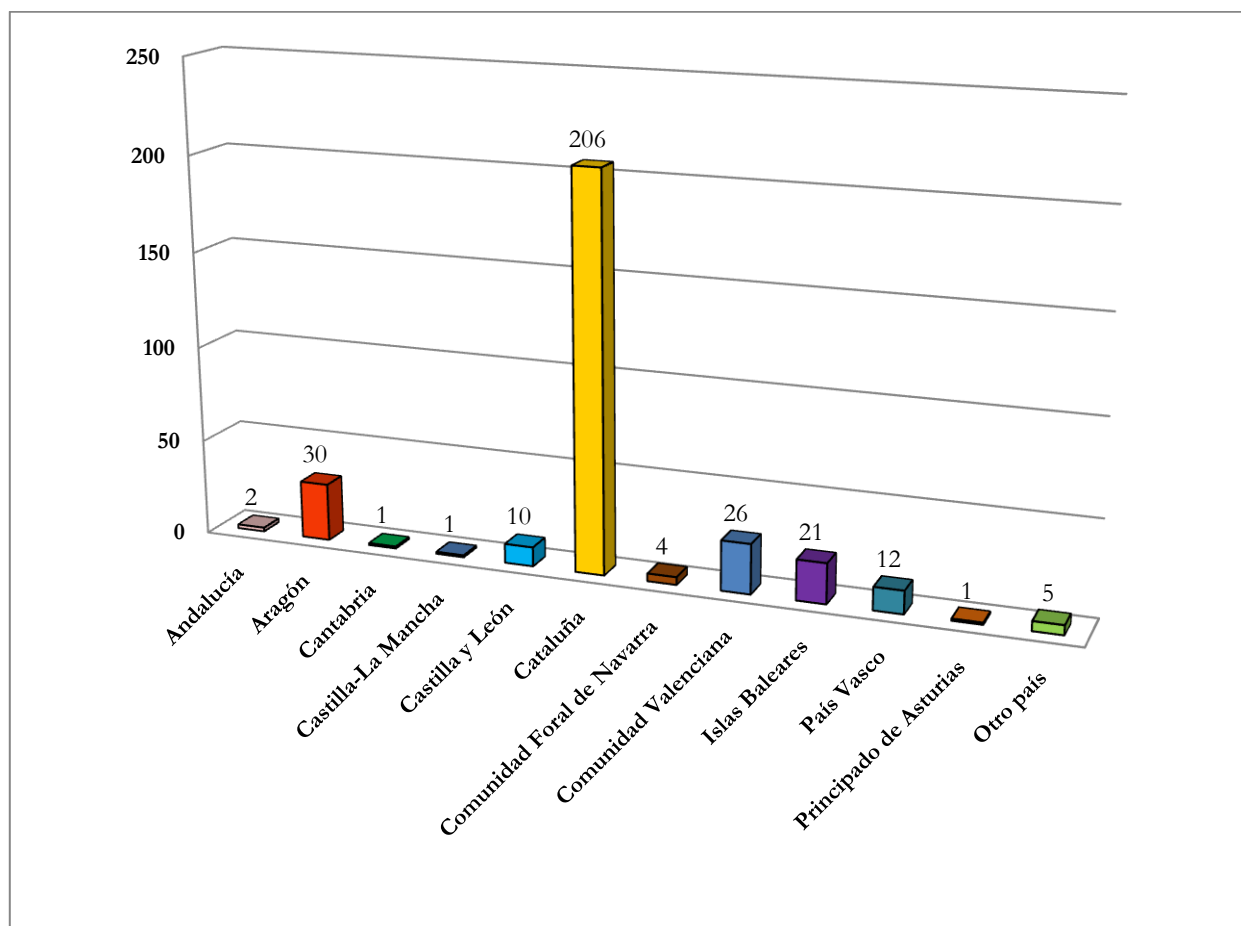
Elaboración propia a partir de Anexo.

<sup>22</sup> DESCALZO YUSTE, Eduardo, *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768)*..., p. 325.

<sup>23</sup> MALDAVSKY, Aliocha, "Conectando territorios y sociedades. La movilidad de los misioneros jesuitas en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII)", *Historica*, vol. XXXVIII, 2 (2014), p. 92.

Así, la mayoría de jesuitas enviados a las islas fueron aragoneses (9,4%), valencianos (8,2%), mallorquines (6,6%) y, sobre todo, catalanes (64,6%). Sin embargo, en algunas ocasiones la Provincia de Aragón no pudo dotar a las islas de suficientes efectivos y la Provincia de Castilla tuvo que enviar algunos de sus sujetos, aportando el 9,7%, donde continuaron destacando los jesuitas leoneses y los vascos (muy concretamente los guipuzcoanos). El 1,6% restante era originario de México, Irlanda, Italia y Holanda (Figura 31).<sup>24</sup>

Figura 31. Número de jesuitas enviados a Filipinas en el siglo XIX según su origen

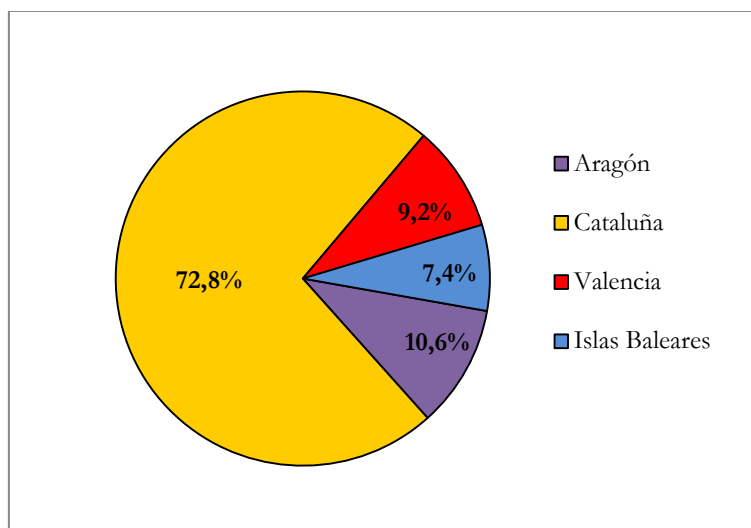


Elaboración propia a partir de Anexo.

Dentro de la Provincia de Aragón, casi el 73% de jesuitas filipinas fueron catalanes. El resto procedía de forma bastante equitativa de Aragón, la Comunidad Valenciana y las Islas Baleares (Figura 32). Si nos fijamos sólo en los jesuitas catalanes, casi la mitad eran originarios de la provincia de Barcelona, cerca de un 20% eran de Girona y otro tanto de Lleida, mientras que Tarragona tenía un peso más modesto, de menos del 14% (Figura 33).

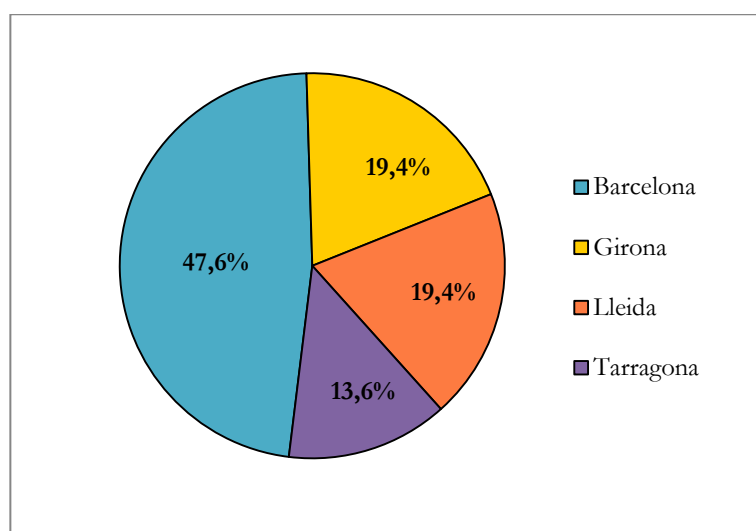
<sup>24</sup> Para ver el origen detallado del total de individuos por comunidades autónomas, ir a Anexo: Tabla 3. Número y porcentaje de jesuitas enviados a Filipinas durante el siglo XIX según su origen.

Figura 32. Origen de los jesuitas aragoneses enviados a Filipinas



Elaboración propia a partir de Anexo.

Figura 33. Origen de los jesuitas catalanes enviados a Filipinas



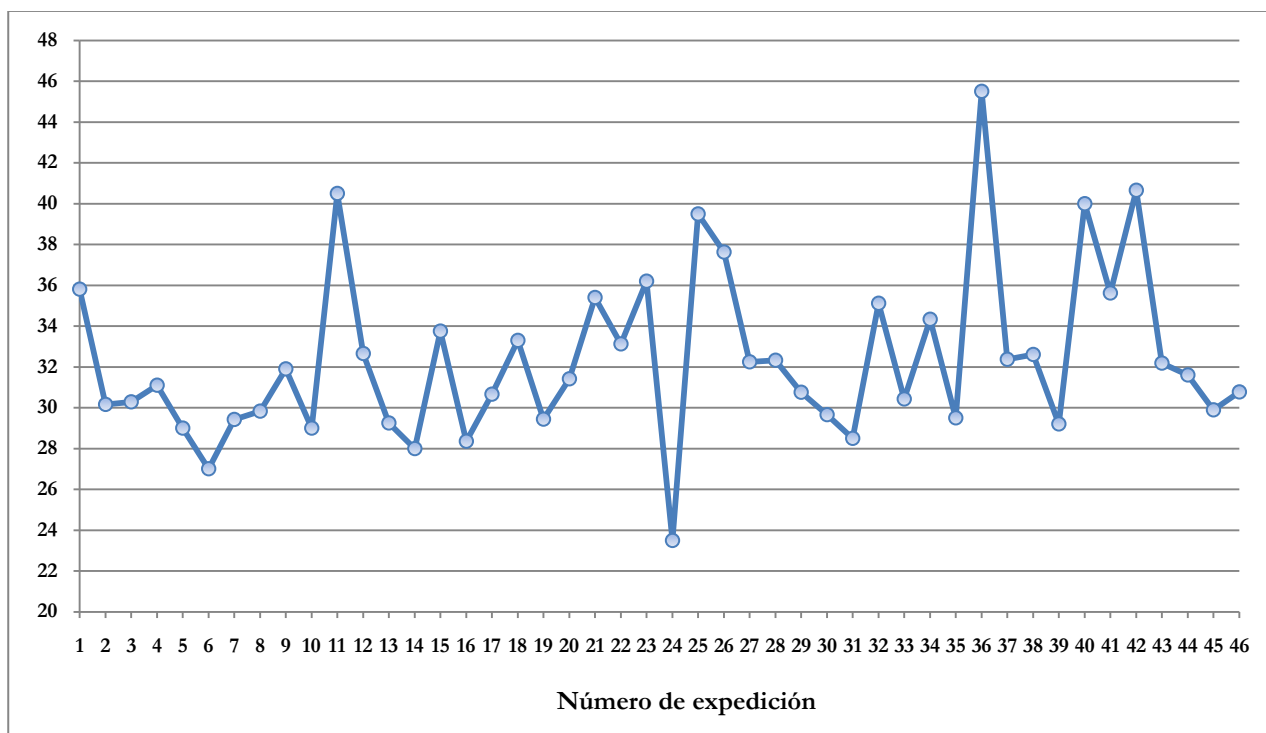
Elaboración propia a partir de Anexo.

Por otra parte, la mayoría eran jóvenes, entre los 25 y los 35 años, con algunas excepciones (Figura 34) y una media general de 31 años (Figura 35).<sup>25</sup> No era ésta una práctica extraña. Los jóvenes tenían más capacidad para adaptarse al medio y para aprender las lenguas nativas que los mayores, por lo que era usual terminar la formación directamente en el lugar de destino. En la Antigua Compañía, la edad de los jesuitas enviados a las Indias Occidentales estaba mayoritariamente entre los 16 y 36 años, dando una media de 26,6 años.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Las edades de llegada a Manila de todos los jesuitas se pueden consultar en: Anexo: Tablas 7, 8 y 9 (Padres, Hermanos y Escolares).

<sup>26</sup> ORTEGA MORENO, Mónica y GALÁN GARCÍA, Agustín, “Quiénes son y de dónde vienen: una aproximación al perfil prosopográfico de los jesuitas enviados a Indias (1566-1767)”, en MARTÍNEZ MILLÁN, José; PIZARRO

Figura 34. Edad media de los jesuitas filipinos a su llegada a Manila por expediciones



Elaboración propia a partir de Anexo.

Figura 35. Promedio comparativo de edades en función del grado (en años)

	Entrada en Compañía	Llegada a Manila	Muerte	Años en la Compañía
<b>Padres</b>	23,1	32,6	61,6	37,1
<b>Hermanos</b>	24,0	29,7	60,5	33,9
<b>Escolares</b>	17,8	23,9	28,6	11,2
<b>General</b>	<b>23,2</b>	<b>31,2</b>	<b>60,3</b>	<b>35,0</b>

Elaboración propia a partir de Anexo.

La media de vida de los jesuitas en Filipinas era de unos 60 años. Los que murieron siendo escolares eran, obviamente, demasiado jóvenes para contabilizarlos junto a los padres y hermanos.

Del mismo modo, el 85,3% de jesuitas eran enviados al archipiélago sin haber obtenido todavía el grado (Figura 36). La mayor parte de efectivos, pues, se formaban sobre el terreno, en las misiones. Como veremos, esto a la práctica suponía un escaso control sobre los miembros de la orden, que completaban su aprendizaje sin apenas guía, con una vida en comunidad muy disminuida y una práctica espiritual deficiente.<sup>27</sup>

LLORENTE, Henar; JIMÉNEZ PABLO, Esther (coords.), *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, vol. 3, pp. 1426-1427.

<sup>27</sup> Ver Capítulo VIII, apartado 3. Los peligros inherentes a la condición de misionero en Filipinas.

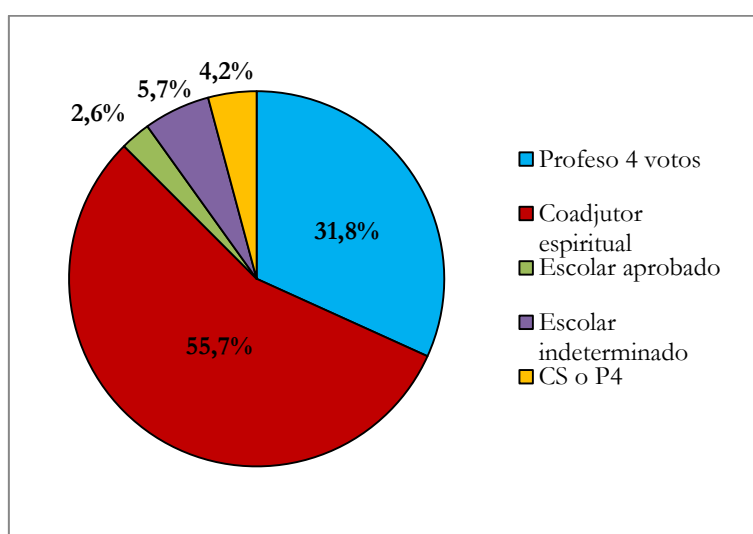
Figura 36. Estado de formación de los jesuitas filipinos a su llegada al archipiélago

	Con grado		Sin grado	
	Número	%	Número	%
<b>Padres</b>	30	15,9	159	84,1
<b>Hermanos</b>	17	14,5	100	85,5
<b>Escolares</b>	0	0	13	100
<b>Total</b>	<b>47</b>	<b>14,7</b>	<b>272</b>	<b>85,3</b>

Elaboración propia a partir de Anexo.

La Compañía de Jesús contemplaba diversas gradaciones que los sujetos de su orden podían alcanzar en función de sus estudios. Los recién llegados realizaban la primera probación para acceder a la orden y entonces empezaban el noviciado, que duraba dos años y que se superaba en la segunda probación. Había novicios escolásticos, destinados al sacerdocio, y novicios coadjutores. Una vez superado el noviciado, los aspirantes pasaban a ser escolares/estudiantes hasta que finalizaban su formación y alcanzaban el último voto. Este proceso, en el caso de los sacerdotes, llevaba a ser profeso de cuatro votos o bien coadjutor espiritual (con sólo tres votos). Eran grados similares, con la diferencia de que el profeso de cuatro votos hacía voto de obediencia al Papa además de voto de pobreza, castidad y obediencia, y era el nivel de formación más alto posible dentro de la institución, que permitía acceder al cargo de provincial y de general, y participar en las congregaciones provinciales. En cuanto a los hermanos coadjutores, eran religiosos laicos que ayudaban a los padres en todo aquello que no requiriera ser sacerdote. Podían ejercer de procuradores o de administradores, pero básicamente realizaban tareas domésticas y manuales. En ocasiones podían impartir clase en la escuela elemental. En Filipinas, más de la mitad de padres alcanzaban a ser profesos de cuatro votos (Figura 37). Respecto a los hermanos, casi el 90% eran coadjutores temporales (Figura 38).

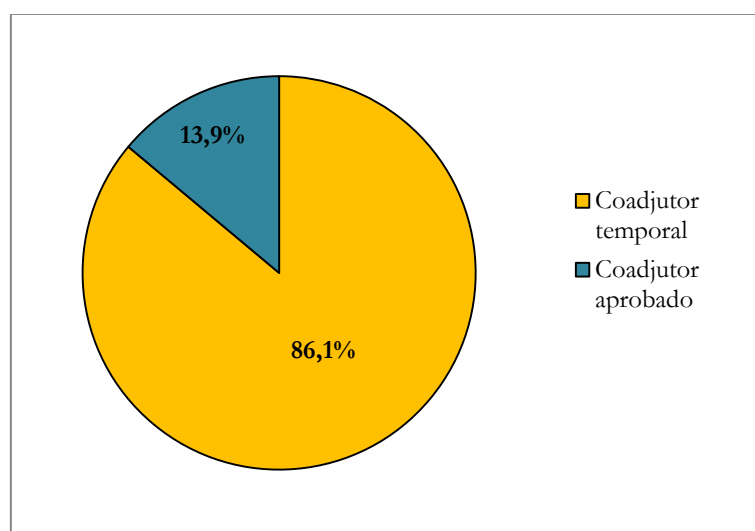
Figura 37. Gradación de los padres de Filipinas



Fuente: Elaboración propia a partir de Anexo.



Figura 38. Gradación de los hermanos de Filipinas



Fuente: Elaboración propia a partir de Anexo.

En lo que respecta a los vínculos familiares, entre los jesuitas filipinos hallamos hasta ocho parejas de hermanos. Algunos de ellos compartieron en gran medida su destino, como los muy activos padres Guillermo y Bernardino Llobera Solivellas, naturales de las Islas Baleares. Ambos murieron en la misión de Dapitán en Mindanao, siendo ya ancianos, con sólo tres años de diferencia. Otros tuvieron trayectorias completamente opuestas, como los padres Juan y Francisco Sintés Pons, también originarios de las Islas Baleares. Mientras que Francisco, el más joven, viajó antes a Manila y falleció tres meses después de llegar, a los 30 años, Juan no viajó a Filipinas hasta los 43 años y murió como misionero en Talacogon (Mindanao) catorce años después. Lo mismo se puede decir del padre Manuel Vallés Solá y del hermano Valentín Vallés Solá, naturales de Manresa. Mientras que el primero es uno de los misioneros con más cartas y vivencias en Mindanao, el segundo murió a los pocos años de llegar a Filipinas, sin ni siquiera alcanzar el grado. Entre los jesuitas filipinos encontramos incluso un trío de hermanos, los hermanos coadjutores Miguel, Luis y Juan Ferrerons Taité, naturales de Olot (Girona). En total, pues, 19 de los jesuitas filipinos tenían a un hermano sanguíneo en el archipiélago, lo que equivale casi al 6% de ellos. En el caso del padre Antonio Arnalot y del hermano José Arnalot, existían dos hermanos más, Isidro y Jaime, también jesuitas. También encontramos a dos primos, los hermanos coadjutores Bernardo Beamonte Calavia y Clemente Beamonte Rodrigo, nacidos en Soria. Sin duda, el más ilustre de los jesuitas consanguíneos fue Juan Ricart Rusconi. Él y su hermano, naturales de Vic (Barcelona), entraron en la orden y llegaron a Manila en la veintena y murieron siendo ancianos.<sup>28</sup> El padre Juan Ricart ostentó el cargo de provincial entre 1888 y 1891 y el de superior de la Misión Filipina en dos ocasiones, en los períodos 1881-1888 y 1893-1896.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Ver Anexo: Tablas 4, 5 y 6 (Padres, Hermanos y Escolares).

<sup>29</sup> Ver Anexo: B. Superiores de la Segunda Misión Jesuítica Filipina (1859-1924).





# **TERCERA PARTE:**

## **ACTIVIDAD MISIONAL, RELIGIOSIDAD Y EXPERIENCIA VITAL DE LOS MISIONEROS JESUITAS EN MINDANAO**



## Capítulo VI

# Vivir en la frontera: Mindanao como límite geográfico y cultural

---

“...este destierro, como así llaman algunos, para mí es campo de honor”.<sup>1</sup>

Filipinas fue siempre una frontera de fronteras. Era una frontera en sí misma, era una frontera hispánica y también era, en Mindanao, una frontera cultural-religiosa. Era una frontera en sí misma porque en Manila, una ciudad exótica y dinámica que funcionaba como eje entre Asia y América, se producían multitud de interacciones humanas, culturales, lingüísticas y comerciales. Era también una frontera hispánica porque era el fin del imperio hispánico, aunque también la puerta de Asia. La percepción de Filipinas como un lugar lejano y exótico perduró siempre. Su particular y duro clima, unido a la variedad de etnias, lenguas y culturas, la hizo particularmente extraña y hostil. Por eso siempre fue vista desde España, incluso durante el siglo XIX, como un lugar de destino provisional, una colonia donde enriquecerse gracias al comercio del galeón de Acapulco y regresar lo antes posible a la patria.<sup>2</sup> Filipinas era para los españoles, y también para los misioneros, el confín del mundo, no tan sólo de forma geográfica, sino también abstracta.

Mindanao constituía la tercera frontera de Filipinas, un espacio donde convivían cristianos, paganos y también musulmanes. Las diferentes sociedades indígenas y los intereses coloniales interactuaban en esa frontera, cuyo punto medio en el siglo XIX eran las misiones jesuitas. Las misiones han sido siempre una institución de frontera, y la frontera es un espacio poroso, móvil y fluctuante donde se dan tanto enfrentamientos como acuerdos, y que los misioneros intentan convertir en cerrado y estable. En el ocaso del régimen español en las islas los jesuitas, como misioneros de Mindanao, continuaron siendo los elementos dialogantes clave entre el gobierno y los gobernados.<sup>3</sup>

Desde el principio Mindanao fue la zona más difícil de pacificar, someter y cristianizar. Aunque en 1571 se incorporó al resto de islas, fue sólo de forma teórica. El islamismo se había establecido en el archipiélago de Joló (mediados del siglo XIV) y al suroeste de Mindanao, alrededor del Río Grande

---

<sup>1</sup> AHSIC, CF 1/10/15, padre Juan Martín a padre superior Pío Pi, Covadonga 12 de diciembre de 1897.

<sup>2</sup> GARCÍA-ABÁSULO, Antonio, “Filipinas. Una frontera más allá de la frontera”, en MANCHADO LÓPEZ, Marta M<sup>a</sup>; LUQUE TALAVÁN, Miguel Luque (ed. lit.), *Fronteras del mundo hispánico...*, pp. 78-81.

<sup>3</sup> ELLIOTT, John H., *Imperios del mundo atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*, Taurus, Madrid, 2006, p. 406; HERREROS CLERET DE LANGAVANT, Benita y MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás A., “Hacer la guerra al diablo en mundos de Ultramar: las fronteras misioneras del Chaco y el Paraná en el siglo XVIII”, *Chronica Nova*, 39 (2013), p. 149. Sobre el concepto de frontera, ver también: BURKE, Peter, *Hibridismo cultural*, Akal, Madrid, 2010; así como las reflexiones recogidas en el número 26 (2008) de la revista *Manuscrits* en el dossier: “L’afrontera. Història, Pensament i Païssatge”.

(inicios del siglo XVI), sin formar una conciencia islámica firme y el 90% de la población era tan pagana y ajena al Islam como la del resto del Archipiélago.<sup>4</sup> Sin embargo, los llamados *moros* desarrollaban una actividad pirática sobre los naturales de Mindanao, las Visayas e incluso el sur de Luzón que repercutía en la estabilidad de estos territorios. Además, eran fieles a su doctrina y su organización político-social era más fuerte y estable que la del resto de indígenas, configurando sultanatos. El establecimiento del centro en Manila hizo que el sur de Filipinas no gravitara hacia la capital y que la piratería mora actuara sin demasiada oposición. Por ello, durante tres siglos los españoles realizaron expediciones a Mindanao para intentar pacificar y conquistar la isla. Los moros estuvieron en continua actitud hostil contra los establecimientos oficiales y militares españoles y contra los filipinos cristianos, y pactaron e incumplieron continuamente diversos tratados. Poco a poco pudieron designarse misioneros y soldados en las zonas pacificadas para la evangelización y la protección de sus habitantes. Cuando los cabecillas moros se excedían, se mandaba una expedición punitiva para hacer patente la presencia española.

Durante la primera mitad del siglo XVII la guerra hispano-holandesa conllevó el abandono de la tarea de pacificar y conquistar Mindanao. En consecuencia, la piratería mora se intensificó (1600-1850). Los misioneros defendieron a los filipinos organizando incluso pequeños ejércitos con sus fieles. En 1635, a instancias de los jesuitas, se construyó el fuerte de Zamboanga para garantizar la acción misional y frenar la piratería. Pero su desmantelamiento en 1663, para concentrar las fuerzas españolas en Manila por miedo a un ataque del pirata chino Coseng, supuso el resurgimiento de esa violencia. El fuerte fue reconstruido y guarnecido en 1718, pero entonces la conciencia islámica era ya total. El gobierno musulmán se había centralizado y la conquista era todavía más difícil.<sup>5</sup>

Desde la primera mitad del siglo XVIII hasta mediados del siglo XIX, dadas las escasas fuerzas militares disponibles, se siguió intentando frenar a los *moros* mediante la política de combinar los acuerdos diplomáticos con el uso moderado de la fuerza, siempre con pobres resultados. En 1843 el gobierno de Manila, convencido ya de que la vía militar era la única efectiva, inició una serie de operaciones militares en Mindanao. De 1850 a 1880 se repitieron constantemente expediciones punitivas sobre Mindanao y Joló, sin conseguir nunca resultados definitivos. El acatamiento de los sultanes y *datus* era momentáneo: volvían a las andadas en cuanto los españoles se retiraban. El general Emilio Terrero, gobernador de las islas entre 1885 y 1888, llevó a cabo una ocupación por la fuerza de Mindanao de manera más sistemática, pero la falta de efectivos y el miedo a los *juramentados*<sup>6</sup> hicieron que de nuevo no se lograra nada decisivo. Finalmente, en 1890 el teniente general Valeriano Weyler,

---

<sup>4</sup> Un estudio completo sobre las raíces y el desarrollo del islam en Filipinas es: DONOSO JIMÉNEZ, Isaac, *El Islam en Filipinas*, Universidad de Alicante, 2011.

<sup>5</sup> GUTIÉRREZ, Lucio, O.P., *Historia de la Iglesia en Filipinas...*, pp. 189-199.

<sup>6</sup> *Moros* a los que se preparaba para atacar de forma aislada, con arma blanca y al son de una danza que ellos mismos iban tarareando. Diez días antes de su acción, eran preparados por sacerdotes que luego los drogaban. Justo antes de entrar en acción se les ataba con cuerdas finas y duras las articulaciones y partes sensibles, de manera que el dolor les nublaban el juicio, y entonces se les soltaba cerca de un individuo o grupo blanco, a quienes atacaba y mataba sin sentir sus heridas y sin detenerse, hasta su propia muerte. MAS CHAO, Andrés, *La guerra olvidada de Filipinas, 1896-1898*, p. 9.

gobernador entre 1888 y 1891, realizó una operación importante que repitió en 1891, haciendo efectiva la ocupación de la mayor parte de la isla y sometiendo a los principales sultanatos existentes. En 1894 el general López Parreño reanudó la campaña, consiguiendo al fin la pacificación de la isla y su control por parte de las autoridades españolas, pero hubo que dejar en la isla una guarnición considerable para evitar nuevas insurrecciones.<sup>7</sup>

Paralelamente a la conquista militar, el proceso evangelizador resultó más lento y sobre todo más fragmentario de lo que fue en América. A diferencia del caso americano, el proceso de evangelización en Filipinas no llegó a substituir a la conquista armada, ni ésta fue un elemento fundamental para el avance evangélico. ¿Por qué? La conquista de América duró casi un siglo, mientras que la de Filipinas se limitó al período 1565-1570, ya que mientras la primera tuvo que someter una cuarta parte de un continente entero, la segunda se ciñó tan sólo a zonas determinadas del archipiélago. Esa inmensa superficie americana, unida a su mayor proximidad geográfica a España y a su mayor vínculo con la metrópoli, propiciaron que se enviaran al Nuevo Mundo muchas más expediciones y muchos más religiosos que a Filipinas. En América trabajaron numerosos misioneros (casi 5.400 en el siglo XVI), mientras que en Filipinas hubo 15 agustinos entre 1565 y 1570. El caso americano despertó gran interés y expectación en los ámbitos culturales y religiosos de Europa, mientras que el proceso en Filipinas prácticamente no salió de sus fronteras. Hubo muchos menos analistas para Filipinas que para América, y con menos medios. Además, en Filipinas, aparte de la ciudad de Manila, prácticamente no había españoles en los pueblos de indígenas, de manera que en el mundo rural (el más amplio) no se daba contacto entre cristianos españoles y filipinos paganos (que fue uno de los métodos de cristianización en América) ni por lo tanto conversión de estos últimos. En numerosas provincias enteras no había cristiano alguno, ni gobierno cristiano, ni influencia alguna relacionada con la religión cristiana, sino nativos, leyes y autoridades paganas, cosa que no ocurría en América. El proceso evangelizador, pues, quedaba limitado al método directo, es decir, a la actuación misionera.<sup>8</sup>

En consecuencia, el proceso evangelizador resultó más lento y sobre todo más fragmentario de lo que fue en América. La percepción de que en 1650 había terminado la conquista espiritual de Filipinas responde únicamente a la implantación de la Iglesia en las zonas más urbanas, más ocupadas por población española, más geográficamente accesibles y con los nativos menos hostiles y más receptivos a la influencia cristiana. En el siglo XVII los superiores de los institutos misioneros presentes (franciscanos, agustinos, dominicos, recoletos y jesuitas), pese a que sus religiosos ya estaban distribuidos en todas las islas, fueron claramente conscientes de este resultado, desigual y

---

<sup>7</sup> MAS CHAO, Andrés, *La guerra olvidada de Filipinas, 1896-1898*, p. 19.

<sup>8</sup> BORGES MORÁN, Pedro, "Paralelismos entre la evangelización americana y la filipina", *Boletín de historia y antigüedades*, vol. XCII, 828 (2005), pp. 144-145 y 150-151; BORGES MORÁN, Pedro, "Aspectos característicos de la evangelización de Filipinas (1521-1650)", en CABRERO FERNÁNDEZ, Leoncio (coord.), *España y el Pacífico: Legazpi*, vol. II, pp. 293-294 y 302.



decepcionante, y decidieron tomar medidas y emprender nuevas acciones en sus respectivas zonas de administración a lo largo del siglo XVIII para intentar solventar esta situación.<sup>9</sup>

Así pues, a finales del siglo XIX estaba sometida la isla de Luzón (aunque siempre hubo grupos de tulisanes<sup>10</sup> y de igorrotos<sup>11</sup> rebeldes, sobre todo en el norte), así como las Visayas y algunos puntos de Mindanao. Pero en el resto de islas la presencia española no era efectiva (Figura 39). Exceptuando Zamboanga y algún otro pequeño enclave, todos los focos con españoles peninsulares eran puestos militares, donde residían casi exclusivamente soldados, algún funcionario y unos pocos religiosos. En los últimos años se intentó consolidar lo conquistado mediante nuevas construcciones y hasta exploraciones fluviales, pero la pacificación jamás fue completa. Siempre hubo episodios de piratería mora. En definitiva, las Filipinas nunca fueron totalmente pacificadas, conquistadas, evangelizadas, ni mucho menos colonizadas por los españoles, y en este sentido Mindanao fue la porción más hostil, conflictiva, inexplorada y singular del archipiélago.<sup>12</sup>

Contra lo que se podría pensar viendo este panorama, y a diferencia de muchos espacios misionales del siglo XVIII, en el Mindanao del siglo XIX el discurso predominante entre españoles y nativos no era el bélico. La mayoría de etnias de la isla eran pacíficas y sobradamente receptivas, aunque inestables. No hubo ningún martirio en ese siglo. En la Antigua Misión Filipina sí perecieron algunos misioneros de la orden a manos de los nativos, en concreto trece, pero tampoco es una cifra muy elevada en comparación con otros territorios.<sup>13</sup> La verdadera confrontación sólo existía con los *moros*, con los que la Compañía de Jesús estuvo en contacto durante todos sus siglos de estancia en Filipinas.<sup>14</sup> Y no era tan sólo un conflicto con los misioneros o los españoles, sino contra el resto de nativos, a los que atacaban, aterraban, esclavizaban y desorganizaban. Las políticas del gobierno colonial para con Mindanao de esa época estuvieron exclusivamente dirigidas al sometimiento de este colectivo, puesto que habían sido y continuaban siendo la base de la inestabilidad en la isla. Ya rozando el siglo XX, en los distritos de Cotabato y Zamboanga y en las islas de Basilán y de Joló, muy especialmente en ésta última, había muy frecuentemente disturbios ocasionados por los moros, con disparos, granadas y cañonazos de las tropas españolas. Causaban bajas entre los españoles, quemaban casas y aterrorizaban a la población nativa.<sup>15</sup> Sólo ellos protagonizaron algunos casos de violencia contra los misioneros,

---

<sup>9</sup> ABAD, Antolín, “Filipinas: labor misional y pastoral”, en BORGES MORÁN, Pedro, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas...*, vol. II, p. 727.

<sup>10</sup> Bandidos, en general escondidos en las montañas. RETANA, Wenceslao E., *Diccionario de filipinismos*, Bailly-Baillièrre, Nueva York, París, 1921, p. 171.

<sup>11</sup> Indígenas salvajes de Luzón, en la cordillera central. *Ibidem*, p. 103.

<sup>12</sup> Acerca de los intentos de conquista de Mindanao por parte de España, ver el Capítulo IV, apartado: 4. El postergado proyecto de Mindanao.

<sup>13</sup> DESCALZO YUSTE, Eduardo, *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768)...*, p. 321.

<sup>14</sup> Para una breve síntesis muy completa sobre la actividad evangélica de la Compañía de Jesús en los territorios musulmanes de Filipinas entre los siglos XVI y XIX, ver: O'SHAUGHNESSY, Thomas J., “Philippine Islam and the Society of Jesus”, *Philippine Studies*, vol. 4, 2 (1956), pp. 215-245.

<sup>15</sup> Al respecto, consultar en el AHSIC las cartas originales escritas desde 1895 desde estas localizaciones. Son muy prolíficas las de los padres Estanislao March y Pablo Cavallería. Por ejemplo, ver: CF 5/2/2, padre Estanislao March a padre superior

como el de los padres Juan Carreras Jané e Isidro Batlló, que fueron gravemente heridos por unos *juramentados* en Joló en 1877, a los pocos días de llegar a la misión. Los disciplinarios abatieron a los atacantes y los salvaron.<sup>16</sup>

Pese a que no hubo martirios, la vida en Mindanao estuvo llena de dificultades tanto físicas y materiales como espirituales. Ser destinado a esas misiones conllevaba muchos más sacrificios de los que ya de por sí eran intrínsecos al hecho de ser misionero.

---

Juan Ricart, Joló 9 de enero de 1895; CF 5/2/4, padre Estanislao March a padre superior Juan Ricart, Joló 25 de enero de 1895; CF 9/12/9, padre Mariano Suárez a padre superior Pío Pi, Cotabato 10 de julio de 1896.

<sup>16</sup> AHSIC, FIL0066 “Catálogo de los Padres y Hermanos de la Compañía de Jesús que han venido a Filipinas desde el año 1859 hasta 1919”, f. 0019.

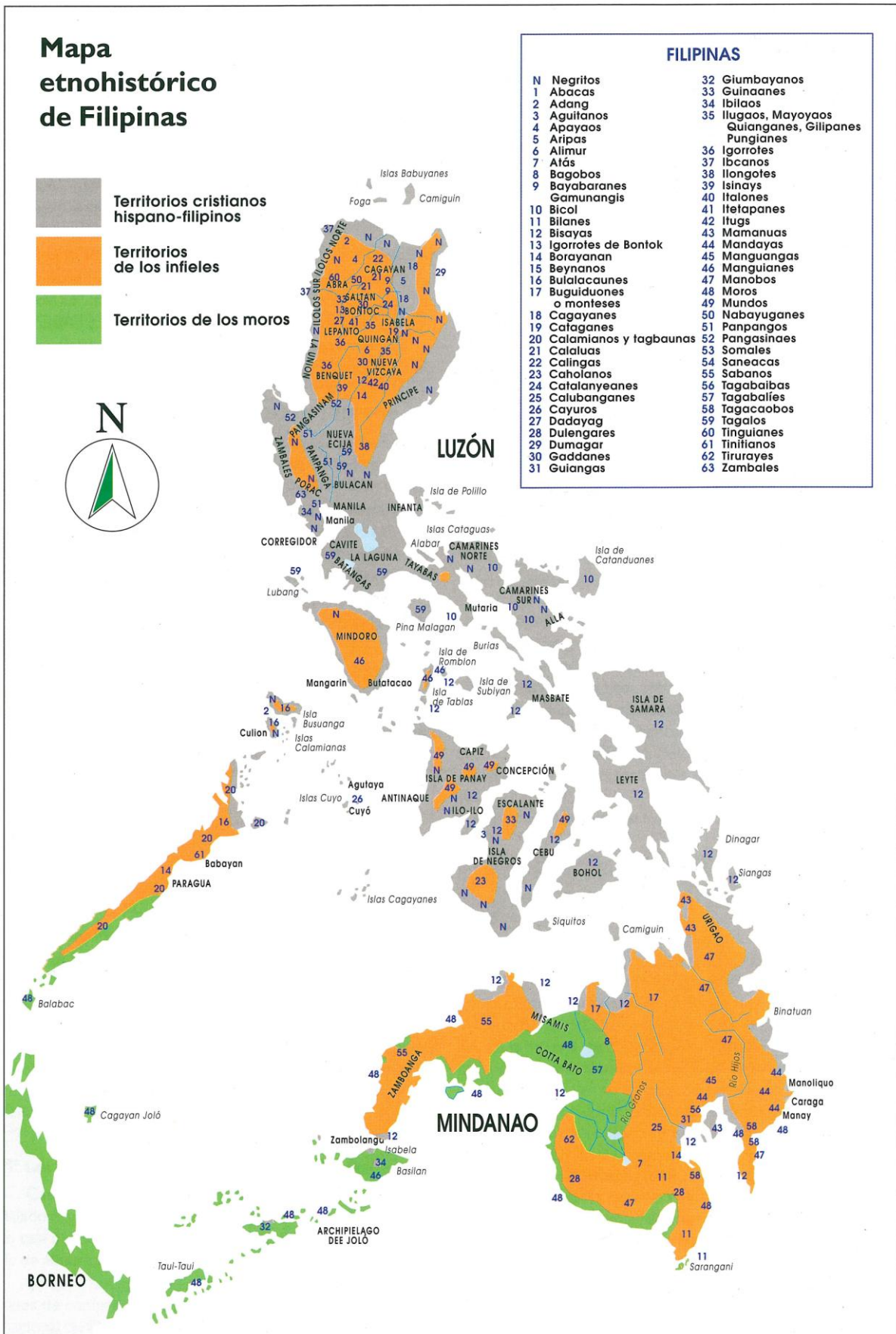


Figura 39. Mapa sobre el grado de conquista de Filipinas en el siglo XIX, con la distribución de las distintas etnias nativas.

Fuente: CABRERO, Leoncio (coord.), *Historia General de Filipinas...*, p. 14

# 1. El clima y la geografía como primer obstáculo

“Aquí se pierde, por efecto del clima, la memoria, y se apaga la imaginación y el sentimiento”.<sup>17</sup>

## 1.1. Un escenario dantesco: terremotos, tormentas, huracanes, inundaciones y epidemias

En Filipinas el año se divide en dos estaciones. La primera es la llamada Amihán, que va de septiembre/octubre a mayo/junio, y que consiste en una época en la que sopla un fuerte viento frío del noreste y llueve poco o nada. El resto del año, el archipiélago está asolado por un monzón del suroeste llamado Habagat, que da un tiempo cálido y húmedo, lluvias prolongadas e intensas y un viento sobre todo del oeste. Ambos períodos tenían consecuencias negativas sobre Mindanao en la época que nos ocupa. Durante el Amihán el mar estaba muy removido por el fuerte viento, por lo que era peligroso navegar con embarcaciones de poco calado, aunque fueran vapores. El resultado era que pocos vapores iban a Mindanao, por lo que cuando se terminaban las provisiones no se sabía con certeza cuándo llegarían nuevos suministros.<sup>18</sup> Tampoco llegaba con regularidad la consoladora correspondencia, ni por lo tanto las disposiciones del padre superior (por ejemplo, sobre la nueva distribución del personal en las misiones), ni podían moverse los misioneros entre misiones cuando era menester.<sup>19</sup> El Amihán afectaba sobre todo al mar de la mitad este de Mindanao. Sin embargo, había días de calma en que sí se podía navegar. Por esta razón, algunos misioneros viajaban a algún sitio y luego no podían volver hasta que el mar estuviera en calma.<sup>20</sup>

Pero la época de lluvias era sustancialmente peor. Numerosos fenómenos naturales caían sobre las misiones haciendo realidad los escenarios dantescos descritos por los misioneros jesuitas de los siglos XVI y XVII, donde una naturaleza indómita engullía a los religiosos.<sup>21</sup> Y eso aunque los jesuitas decimonónicos ya no describían el paisaje con tintes fantásticos, sino que en este aspecto se limitaban a relatar la realidad de lo experimentado.

Para empezar, las grandes y prolongadas lluvias ocasionaban múltiples desastres. Por un lado, podían inundar los pueblos durante días, produciendo daños en infraestructuras y cosechas e imposibilitando las actividades diarias de los jesuitas.<sup>22</sup> Por otro, podían provocar riadas que directamente se llevaran los pueblos, o bien hacer crecer tanto el nivel de los ríos que estos se desbordaban, provocando

---

<sup>17</sup> AHSIC, CF 3/17/11, padre Francisco Foradada a padre provincial Luis Adroer, Butuán 1 de abril de 1898.

<sup>18</sup> AHSIC, CF 5/3/23, padre Salvador Giralt a padre superior Juan Ricart, Ginatuán 26 de marzo de 1895.

<sup>19</sup> AHSIC, CF 9/12/42, padre Pedro Torra a padre superior Pío Pi, Surigao 14 de octubre de 1896.

<sup>20</sup> AHSIC, CF 1/8/17, padre Pedro Torra a padre superior Pío Pi, Surigao 1 de enero de 1897.

<sup>21</sup> BETRÁN MOYA, José Luis, “Como corderos entre lobos hambrientos”. La literatura misional jesuita en las fronteras amazónicas del virreinato peruano entre finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 13 (2014), pp. 185-193.

<sup>22</sup> AHSIC, CF 3/2/1, padre José España a padre superior Pío Pi, Prosperidad 24 de enero de 1898.

desperfectos o llevándose terreno. A veces la misma acción directa del viento y de la lluvia también derrumbaba las casas. En ocasiones las lluvias sitiaban las misiones por la ingente acumulación de árboles, cañas y broza en los ríos,<sup>23</sup> o por el mismo aumento del nivel del agua de éstos. Si las lluvias duraban más de un mes, lo cual no era raro, ese mismo tiempo estaban incomunicados los pueblos,<sup>24</sup> y era peligroso intentar acceder a ellos a pie o a caballo, pues había riesgo de ser arrastrado por la corriente.<sup>25</sup> Como los temporales, las lluvias provocan que muchas veces los misioneros que habían viajado a otra misión no pudieran volver en mucho tiempo.<sup>26</sup> Para disminuir el riesgo de inundaciones era importante que el terreno donde se asentaba un pueblo estuviera elevado,<sup>27</sup> aunque tampoco era garantía absoluta. En ocasiones incluso se intentaba hacer cambiar el curso de un río para proteger un pueblo cercano, pero si no se conseguía había que trasladarlo para evitar daños futuros.<sup>28</sup>

Unidos a la temporada de lluvias llegaban los llamados baguios o tifones (huracanes filipinos), que acababan de derrumbar lo que había resistido al impacto de las lluvias y del viento, dejando un panorama desolador: los naturales sin casas y sin cosechas, y los misioneros sin convento, ni iglesia, ni huerto. El padre Ignacio Vila narra así el impacto de un baguio en su misión en 1896:

“El domingo pasado bien tempranito nos vimos a visitar un pequeño baguio, a las 7 de la mañana arreciaba tanto el viento que los batas<sup>29</sup> se resistieron a subir al campanario a tocar el primer toque y yo no insistí para no esponerlos (sic) a una desgracia. Hicimos la señal con la campana del convento, considerando el estado en que se alla (sic) lo que llaman iglesia, que en tiempo normal está amenazando ruina, y viendo por otra parte que el varómetro (sic) que estará ya muy bajo en vez de subir iba bajando llegando a las 9 a los 50, no me pareció prudente decir misa, y así lo que hicimos (sic) sacar como pudimos las imágenes y lo demás y las llevamos al convento.

No se cayó la iglesia porque de resultas del otro baguio estaba inclinada hacia la parte de donde venía el viento y además la escuela la resguardava (sic), con todo quedó que daba lástima.

El convento la parte que da al mar era todo una gotera. Se tumbaron 405 casas, otras se inclinaron, buena porción quedaron sin dindines (...), gracias a Dios no ha habido desgracias personales ni los perjuicios creo sean de consideración”.<sup>30</sup>

Además de las lluvias torrenciales y de los baguios, el otro fenómeno natural potencialmente destructor en Filipinas eran los terremotos. Uno solo podía destruir varias poblaciones, total o parcialmente,<sup>31</sup> o desviar el curso de los ríos, complicando su navegación y poniendo en peligro pueblos antes bien situados.<sup>32</sup>

---

<sup>23</sup> AHSIC, CF 9/8/11, padre Guillermo Llobera a padre superior Juan Ricart, Jabonga 12 de junio de 1896; AHSIC, CF 9/11/13, padre Ramón Ricart a padre superior Juan Ricart, Veruela 1 de febrero de 1896.

<sup>24</sup> AHSIC, CF 9/8/10, padre Guillermo Llobera a padre superior Juan Ricart, Jabonga 15 de enero de 1896.

<sup>25</sup> AHSIC, CF 5/1/25, padre Francisco Nebot a padre superior Juan Ricart, Játiva 11 de septiembre de 1895.

<sup>26</sup> AHSIC, CF 9/11/12, padre Ginés Ribas a padre superior Pío Pi, Zamboanga 29 de octubre de 1896.

<sup>27</sup> AHSIC, CF 5/1/17, padre Francisco Nebot a padre superior Juan Ricart, Gracia 26 de septiembre de 1895.

<sup>28</sup> AHSIC, CF 5/1/10, padre Francisco Nebot a padre superior Juan Ricart, Butuán 30 de julio de 1895.

<sup>29</sup> En Filipinas, los “batas” (idioma tagalo) eran criados jóvenes de origen nativo. Los jesuitas los tenían en sus conventos.

<sup>30</sup> AHSIC, CF 9/14/31, padre Ignacio Vila a padre superior Juan Ricart, Dapá 6 de abril de 1896.

<sup>31</sup> AHSIC, CF 1/4/29, comandante José Bosmediano a padre superior Pío Pi, Dapitán 15 de diciembre de 1897.

<sup>32</sup> AHSIC, CF 9/5/4, padre Fernando Diego a padre superior Pío Pi, Veruela 27 de octubre de 1896.

El padre Victoriano Bitrián, vicesuperior de la zona meridional de Mindanao, vivió en Zamboanga uno de estos grandes temblores en 1897, que también se sintió en las islas de Basilán y Joló. El jesuita creía que los terremotos eran más frecuentes en la isla de Luzón, por lo que los primeros y poco intensos temblores que se sintieron en la zona no le asustaron, pero más tarde se repitieron con mucha más fuerza, causando verdaderos desperfectos:

“Estábamos en recreo sentados, y como tenía la convicción de que no había temblores grandes, me quedé sentado en la silla, cuando los demás huyeron, pero pronto salí de mi engaño, pues vi saltar en un momento todos los cuadros del corredor y venírseme casi encima los tabiques que se abrían por todos lados. Cogí la puerta inmediata y, asido a los dos lados del marco, pude sostenerme en pie, presenciando la destrucción del Convento. A las primeras sacudidas se fue a la calle enterita toda la fachada del Convento. Bajé a la huerta para juntarme con los demás, que no sé cómo pudieron llegar con tan violentas sacudidas. Una nube de polvo se levantaba a nuestro alrededor, sin poder apreciar al momento lo que había pasado”.

Los temblores, más leves, se prolongaron durante ocho días. El resultado fue el agrietamiento de la fachada y de las paredes de la gran iglesia del pueblo de Santa María (Figura 40), así como el desplome de su parte posterior. Era la gran obra del padre jesuita Joaquín Sancho, que había costado mucho trabajo y que estaba construida en parte de piedra, lo cual era poco habitual en la isla. Tarde o temprano habría que proceder a su derribo por seguridad. Por su parte, los conventos e iglesias del distrito quedaron en pie, maltrechos en mayor o menor medida. Las casas de la población, de materiales débiles, quedaron muy afectadas. Se hallaron grietas en el suelo de hasta 50 metros de longitud y más de un metro de anchura.<sup>33</sup>

Por si todas estas posibles catástrofes no fueran suficientes, los mismos terremotos también podían producir tsunamis, como ocurrió en el caso anterior. El padre Pablo Cavallería describió detalladamente el suceso desde Isabela de Basilán, otra de las áreas afectadas. Unos “terribles, fuertes y repetidos temblores y avenidas del mar hacia la tierra” les habían “afligido y aterrado” durante varios días, y no veían llegar el fin:

“Aterrados ya estábamos todos y clamando a Dios, y al momento se ve subir el agua del mar con una velocidad y fuerza incalculable. Los gritos, lamentos y llantos fueron tales que no se pueden describir. Se figuraron algunos que era llegada la hora última. Se corrieron muchos al bosque y a las alturas. Como la Iglesia está en terreno elevado se cobijaron o quedaron muchos en ella orando con el fervor que es de suponer. Yo estaba entre las gentes animando como podía atendiendo si había desgracias personales, y mirando si el agua ganaba la altura de nuestra Iglesia, en cuyo caso habríamos salido todos para los montes. La fuerza del agua fue tal que arrastró maderas de yacal de unos seis metros de largo y 20 centímetros de grueso a larga distancia. Se llevó lancanes, trozos de mampostería, derribó casas y dejó inútiles otras, y los bajos los barrió todos. Las casas intactas son las que están fuera del nivel del mar, a 7 u ocho metros (sic).

Desgracias personales no ha habido, a Dios gracias, por cuyo motivo han querido celebrar una misa a la santa Patrona en acción de gracias”.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup>AHSIC, CF 1/15/21, padre Victoriano Bitrián a padre Miguel Saderra Mata, Zamboanga 28 de septiembre de 1897 (copia impresa de CF 1/15/20, que está incompleta); PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, p. 308.

<sup>34</sup> AHSIC, CF 6/3/60, padre Pablo Cavallería a padre superior Pío Pi, Isabela de Basilán 28 de septiembre de 1897.



**Figura 40. Iglesia de Santa María, provincia de Zamboanga (segunda mitad del siglo XIX)**

Fuente: PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. II, p. 389.

Los misioneros tenían que encargarse entonces de alimentar y de alojar en los bajos del convento a los damnificados. Los tsunamis eran a menudo más destructores que los terremotos predecesores.<sup>35</sup> Pese a esta dramática situación algunos jesuitas, incombustibles en su entusiasmo misionero, buscaban la parte positiva de tanta desgracia: “el Señor nos ha ofrecido abundancia de sufrimientos que pueden dar materia de edificación”,<sup>36</sup> declaraba el padre Victoriano Bitrián tras los citados terremotos y tsunamis acaecidos en el área de Zamboanga, Basilán y Joló entre septiembre y octubre de 1897. Según él, las “ganancias espirituales” habían superado con creces a las pérdidas materiales, puesto que desde el principio de la tragedia se despertó entre sus feligreses un gran fervor religioso. El pueblo, “al oír la voz de Dios por el temblor se han acercado a purificar sus almas en el tribunal de la penitencia!”.<sup>37</sup> Con gran embeleso, narraba la satisfacción que habían sentido y sentían los misioneros durante y después de los aciagos acontecimientos por el comportamiento de los nativos:

---

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> AHSIC, CF 2/5/15, padre Victoriano Bitrián a padre provincial Luis Adroer, Zamboanga 31 de octubre de 1898.

<sup>37</sup> AHSIC, CF 9/3/18, padre Victoriano Bitrián a padre Miguel Saderra Mata, Zamboanga 17 de octubre de 1896.

“no tuvimos que llorar la pérdida del paraíso, sino saborear las dulzuras que nos proporcionaba su pérdida. Porque dulzuras eran para nosotros los Misioneros, a pesar de los destrozos causados en nuestras Iglesias y casas, presenciar las públicas muestras de piedad y temor santo que daban estas gentes. Cuando la tierra se estremecía con frecuentes sacudidas, cuando los vaivenes producidos en las aguas formaban olas que amenazaban invadir las poblaciones, mezclando con los alaridos, se dejaba oír en las casas en alta voz el Santo Dios, Santo Fuerte, etc.

Huían muchas familias, alejándose de las playas, rezando todos en alta voz y pidiendo la protección de la Virgen Santísima. En casi todos los pueblos se vieron casos notables de edificación”.<sup>38</sup>

Visiblemente desbocado en su discurso, el jesuita contaba el caso de un barrio de Tetuán, cercano al mar, que tuvo que ser evacuado en su totalidad. Sus habitantes lo habrían abandonado todo, cogiendo tan solo “unos el crucifijo, otros el cuadro de algún santo, otros alguna de las imágenes que suelen tener en sus casas” para dirigirse al galope a la iglesia, y al encontrársela cerrada habrían rezado el Trisagio a la Santa Trinidad en voz alta más de una hora de rodillas en la plaza. Del mismo modo, y ante los preludios de repetición de los temblores, las familias indígenas se habrían reunido en los bajos de sus casas para rezar unas veces el Santo Rosario y otras el Trisagio. El padre Bitrián, eufórico, declaraba: “Nunca, creo, se ha manifestado aquí más espontáneamente y con mayor sinceridad la fe cristiana que tan arraigada está, por la misericordia de Dios, en estas regiones”. Según contaba, dos horas después de uno de los grandes temblores se le había acercado un nativo para preguntarle qué había sido eso. “Nuestros pecados (...). Esto y mucho más merecemos”, le respondió el padre Bitrián, a lo que el otro replicó que quería confesarse, e inmediatamente se pusieron manos a la obra en el convento: “arrodillándose sobre los escombros, quedándome yo en pie, hizo confesión general de algunos años, con lo que se marchó más tranquilo y consolado”. El jesuita convocó también una procesión, que tuvo más éxito que nunca. Incluso los españoles, habitualmente criticados por los religiosos en lo que respecta a su moral, habrían tenido una extraordinaria buena conducta y participación religiosa. También según su versión, las confesiones habrían aumentado y la amoralidad disminuido, y la razón habría sido el miedo a que Dios les castigara con la muerte:

“Pregunté a algunas personas qué les había movido a hacer aquel cambio de vida. Y me contestaron algunos: Padre, temo que Dios me castigue con la muerte, ya no quiero vivir más así, ya no más. / Era tal la persuasión de estas gentes de que los temblores eran castigos de Dios por los pecados, sobre todo públicos, que en casi todos los pueblos hubo personas que se ocuparon en formar listas de los que vivían mal, no sólo dentro de los pueblos, sino también en los barrios más distantes. Nos las entregaban para que los llamásemos y los apartásemos de la mala vida en que estaban, a fin de que cesase el terrible castigo. Muchos escándalos habían estado ocultos para nosotros hasta que con esta ocasión nos los revelaron”.<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> AHSIC, CF 2/5/15, padre Victoriano Bitrián a padre provincial Luis Adroer, Zamboanga 31 de octubre de 1898.

<sup>39</sup> AHSIC, CF 2/5/15, padre Victoriano Bitrián a padre provincial Luis Adroer, Zamboanga 31 de octubre de 1898.



Igual de satisfecho se mostraba el padre Juan Garriga desde Las Mercedes: “Desde el terremoto, la gente frecuenta más el confesionario y algunos han despertado de su modorra espiritual. No hay mal que por bien no venga”.<sup>40</sup>

Más allá de ser un método puntual de despertar espiritual generalizado, es innegable que las frecuentes catástrofes naturales eran, junto a la piratería *mora*, el gran azote de las misiones jesuitas en Filipinas. Todo el largo y arduo proceso que desarrollaba el misionero podía ser barrido de un día para otro por un terremoto, un baguio o una inundación. Fundar un pueblo, concentrar allí a los nativos dispersos por el monte, construir convento, iglesia y casas y establecer cultivos que permitieran a sus habitantes ser autosuficientes requería años de duro trabajo, por lo que su destrucción súbita era un duro golpe a la moral de los jesuitas. También se daban, de forma menos frecuente y más focalizada, erupciones volcánicas. Un ejemplo de lo que era vivir la auténtica aniquilación de una misión nos lo brindaba en 1895 el padre Francisco Nebot. En Veruela, una población de la Residencia de Butuán, en sólo seis años se juntaron casi todas las calamidades naturales posibles. En 1889 su población fue diezmada por unas fiebres tifoideas. En 1892 una inundación afectó a sus cultivos, en los que ya se había invertido mucho trabajo. Al año siguiente un terremoto derrumbó el convento, el tribunal<sup>41</sup> y todos los edificios públicos y particulares, además de arruinar las fundamentales plantaciones de abacá y dejarlos incomunicados por el derrumbamiento de la ladera sobre el río. Justo un año después otro terremoto volvió a destruir el pueblo y a provocar hundimientos del terreno, además de extender la laguna y acercarla al pueblo. Finalmente, en 1895, con las lluvias y el desnivel de terreno que había quedado, el río arrasó parte del pueblo, por lo que no hubo más remedio que trasladarlo. Las poblaciones cercanas también se vieron afectadas, pero no tanto. Desesperado, el padre Nebot pedía ayuda al padre superior, de la Misión, Juan Ricart, porque los miles de verulenses, exhaustos y desolados ante tan repetida destrucción de su trabajo, estaban abandonando el pueblo e instalándose en otros. No sólo había que reconstruir el pueblo y sus cultivos en otro lugar, sino vestir y dar de comer a esos filipinos mientras se lograba lo primero.<sup>42</sup> El gobierno solía responder a las solicitudes de auxilio de los misioneros con ayuda pecuniaria para las poblaciones afectadas,<sup>43</sup> pero en realidad el mal ya estaba hecho, y había que volver a empezar todo el proceso de creación de un pueblo y enraizamiento de los nativos cercanos, sin el cual era imposible pensar en evangelización alguna. La desaparición de pueblos, ya fuera por su mala ubicación o a raíz de las calamidades naturales, o por todo junto, era un hecho habitual. A veces los mismos nativos pedían trasladarse a otros pueblos cercanos, con circunstancias más favorables. Así,

---

<sup>40</sup> AHSIC, CF 1/14/13, padre Juan Garriga a padre superior Pío Pi, Las Mercedes 14 de octubre de 1897.

<sup>41</sup> En Filipinas el tribunal venía a ser el ayuntamiento de una población.

<sup>42</sup> AHSIC, CF 5/1/1, padre Francisco Nebot a padre superior Juan Ricart, Butuán 4 de enero de 1895.

<sup>43</sup> AHSIC, CF 5/1/8, padre Francisco Nebot a padre superior Juan Ricart, Butuán 7 de junio de 1895.

merced de la acción de la naturaleza, fluctuaba la localización, la importancia o incluso la supervivencia de los núcleos poblacionales.<sup>44</sup>

Las epidemias, que estaban a la orden del día en Filipinas, venían a culminar este cuadro devastador. Centenares de personas morían en pocos meses. En Mindanao eran enfermedades comunes el cólera, la disentería, la lepra y la fiebre tifoidea, pero sin duda la más habitual era la viruela. Las epidemias obligaban a menudo a cerrar las escuelas, para evitar contagios.<sup>45</sup> Mucha gente sana huía de los pueblos asolados por miedo al contagio, deshaciéndolos.<sup>46</sup> Pero lo peor de las epidemias era que después de remitir la enfermedad venía el hambre, puesto que los cultivos no habían podido ser atendidos. El padre Juan Garriga se sentía amargado por ver la misión hecha un “desecho”, con gente de “rostros desfigurados”.<sup>47</sup> La atención a los enfermos era una de las obligaciones de la Compañía de Jesús, por lo que los misioneros actuaban en consecuencia.<sup>48</sup> El padre debía ser el consuelo del moribundo y era vital conseguir que la muerte no llegase antes de la confesión.<sup>49</sup> Durante las epidemias generalizadas, la postración de los enfermos obligaba a los jesuitas a realizar largas excursiones por los pueblos menores para visitarlos, cosa que los dejaba exhaustos, “ya por el consiguiente cansancio de subir y bajar casas, y tener que tomar posiciones muy incómodas para confesar y olear a los enfermos, recibiendo el pestífero aliento que despiden, y sobre todo por una inapetencia tal que hace más de tres semanas y aun dura que me ha dejado sin fuerzas”, como contaba el padre Juan Martín tras uno de estos penosos viajes en 1897 a raíz de una epidemia de viruela. Les animaba la alegría de las gentes, que “se han alegrado no poco de que el Padre los haya visitado y consolado” y “ya me estaban aguardando en las ventanas y ellos mismos me decían que subiera”.<sup>50</sup> Año y medio después este mismo padre se vio envuelto en otra epidemia. Espantado, contaba:

“Las lágrimas se me vienen a los ojos al escribir estas líneas. Pasan de 400 los que han muerto en esta población. Figurese V.R. cómo quedará esto. En un deshecho en realidad. Familias enteras han desaparecido, quedan niños huérfanos la mar, viudos y viudas sin cuento. Casas sin dueño que se caen. El pueblo está triste y caído, al ver mortandad tan grande. Cuadros he presenciado capaces de conmovir a las piedras. Algunos días al subir a las casas me he encontrado con dos o tres difuntos, otros agonizando, estos exalando (sic) dolorosos ayes de dolor, aquellos negros y como carbonizados por la enfermedad. ¿Cree V.R. que esto es poesía? Es la pura realidad. En medio de esta hecatombe me consuela el saber que muchos, todos los que han muerto en el pueblo, han muerto muy resignados en las manos de Dios y recibidos los santos sacramentos”.<sup>51</sup>

---

<sup>44</sup> AHSIC, CF 9/9/23, padre Francisco Nebot a padre superior Juan Ricart, Corinto 23 de mayo de 1896.

<sup>45</sup> AHSIC, CF 5/6/14, padre Juan Garriga a padre superior Juan Ricart, Las Mercedes 18 de noviembre de 1895.

<sup>46</sup> AHSIC, CF 1/10/65, padre Salvador Viñas a padre superior Pío Pi, Sumilao 1 de marzo de 1897.

<sup>47</sup> AHSIC, CF 1/10/50, padre Juan Martín a padre superior Pío Pi, Linabo 5 de junio de 1897.

<sup>48</sup> O'MALLEY, John W., *Los primeros jesuitas*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 1993, pp. 214-222.

<sup>49</sup> BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, “Los jesuitas: de las postrimerías a la muerte ejemplar”, *Hispania Sacra*, vol. LXI, 124 (julio-diciembre 2009), pp. 516-531.

<sup>50</sup> AHSIC, CF 1/10/46, padre Juan Martín a padre superior Pío Pi, Linabo 15 de marzo de 1897.

<sup>51</sup> AHSIC, CF 2/1/27, padre Juan Martín a padre Santiago Puntas, Oroquieta 15 de octubre de 1898.

Los jesuitas no daban abasto para asistir a los enfermos. Mañana y tarde recibían avisos para ir a confesar.<sup>52</sup> Sentían mucho no llegar a tiempo para confesar a algunos enfermos antes de morir, ante su creencia de que esas almas quedaban condenadas.<sup>53</sup> Para ellos, estas epidemias eran fruto de “los designios de Dios”,<sup>54</sup> y en el caso de algunos pueblos para expiar los pecados de los mismos.<sup>55</sup> Por eso, aunque esperaban que el todopoderoso les permitiera salir ilesos de su asistencia a los enfermos, era su deseo que se cumpliera “en todo y por todo la adorable y siempre amable voluntad de Dios”.<sup>56</sup> No obstante, tal y como dictaban las bases de la Compañía, los jesuitas más ancianos debían asumir los riesgos en estas situaciones. Así lo hacía el padre Pío Pi, que prefería ir él a visitar a los varilosos, por su edad avanzada, y evitar que los compañeros más jóvenes arriesgaran su vida.<sup>57</sup> Del mismo modo que se vacunaba a la gente cuando se disponía de medicinas,<sup>58</sup> los jesuitas también se vacunaban cuando era posible. Sin embargo, hubo casos como el del padre Ignacio Vila, que no quiso.<sup>59</sup> No sabemos si el padre José Canudas tomó la misma decisión que éste, o si sencillamente no pudo vacunarse, pero este jesuita murió en una grave epidemia de viruela acaecida en Linabo en 1897, en la Residencia de Tagoloan, para conmovión de los demás religiosos.<sup>60</sup>

La muerte de este veterano jesuita de 53 años, con 33 de Compañía a sus espaldas y 23 en las islas, nos brinda un buen ejemplo de la visión que de tal acontecimiento tenían todavía los jesuitas. Aunque Ignacio de Loyola había insistido en la importancia de prestar atención a la conservación de la salud del cuerpo porque era fundamental para poder servir más tiempo y mejor a Dios, creía que en ocasiones la enfermedad podía tener una misión santificadora. Cuando el enfermo no había cometido negligencia alguna que lo llevase a tal estado había que ver en él la mano de Dios y conducir la enfermedad a su servicio.<sup>61</sup> Este era el caso del padre Canudas. Por ello uno de los compañeros, el padre Juan Martín, mostraba gran aceptación por su fallecimiento pese a la impresión que le causó, puesto que las disposiciones de Dios eran “siempre adorables”. El padre Canudas estuvo casi dos semanas enfermo, siendo asistido día y noche.<sup>62</sup> Según las *Constituciones*, el enfermo debía mostrar gran humildad y paciencia y procurar edificar a todos aquellos que lo visitaran en su estado.<sup>63</sup> Y ciertamente la actitud del padre fue la del perfecto jesuita, puesto que murió “contentísimo de morir en la Compañía Jesús”. En

---

<sup>52</sup> AHSIC, CF 1/10/65, padre Salvador Viñas a padre superior Pío Pi, Sumilao 1 de marzo de 1897; CF 5/6/25, padre José Salvans a padre superior Juan Ricart, Tetuán 23 de agosto de 1895.

<sup>53</sup> AHSIC, CF 1/10/61, padre Juan Martín a padre Santiago Puntas, Oroquieta 12 de septiembre de 1897.

<sup>54</sup> AHSIC, CF 1/10/50, padre Juan Martín a padre superior Pío Pi, Linabo 5 de junio de 1897.

<sup>55</sup> AHSIC, CF 1/10/60, padre Juan Martín a padre Raimundo Peruga, Oroquieta 15 de agosto de 1897.

<sup>56</sup> AHSIC, CF 1/10/45, padre Juan Martín a padre superior Pío Pi, Linabo 20 de febrero 1897.

<sup>57</sup> AHSIC, CF 5/6/43, padre Pío Pi a padre superior Juan Ricart, Zamboanga 11 de junio de 1895.

<sup>58</sup> AHSIC, CF 5/6/44, padre Pío Pi a padre superior Juan Ricart, Zamboanga 2 de julio de 1895; CF 5/5/28, padre Cayetano Satorre a padre superior Juan Ricart, Polloc 23 de agosto de 1895; CF 5/5/53, padre Jacinto Juanmartí a padre superior Juan Ricart, Tamontaca 19 de septiembre de 1895.

<sup>59</sup> AHSIC, CF 1/11/5, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 20 de febrero de 1897; CF 5/6/44, padre Pío Pi a padre superior Juan Ricart, Zamboanga 2 de julio de 1895.

<sup>60</sup> AHSIC, CF 3/16/48, padre Martín Guitart a padre provincial Luis Adroer, Balingasaag 28 de diciembre de 1897.

<sup>61</sup> GRANERO, Jesús María, SI, *Espiritualidad ignaciana*, Casa Escritores, Madrid, 1987, p. 349.

<sup>62</sup> AHSIC, CF 1/10/52, padre Juan Martín a padre Raimundo Peruga, Linabo 28 de octubre de 1897.

<sup>63</sup> GRANERO, Jesús María, SI, *Espiritualidad ignaciana*, p. 350.

su agonía repitió “con gran frecuencia actos de conformidad con la voluntad de Dios y fervientes jaculatorias de amor de Dios y de deseo de verle pronto en el cielo” y sus “últimas palabras fueron Jesús, José y María, yo os entrego el corazón y el alma mía”. En vida también había sido motivo de gran edificación para el padre Martín, según contaba él mismo, por “su amor a las Misiones vivas, su celo por la salvación de las almas y un vivo deseo de padecer más y más por Cristo”.<sup>64</sup> Todos, enfermo y visitantes, debían mostrar gran paciencia y obediencia, con buenas y edificantes palabras que evidenciaban que aceptaban la enfermedad como gracia divina. Ésta tenía que aportar un provecho espiritual tanto al enfermo como a los compañeros.<sup>65</sup> Como en la Antigua Compañía,<sup>66</sup> tanto las fuentes oficiales de la orden como las cartas de los jesuitas muestran la muerte de todo jesuita como ejemplar. Independientemente del tipo de muerte, tanto la religiosidad como el comportamiento del fallecido justo antes de morir eran siempre admirables y estoicas, sin queja alguna y dando gracias a Dios por su decisión, que le permitía alcanzar el Cielo. Sin embargo, y a diferencia de los antiguos jesuitas,<sup>67</sup> muy raramente los jesuitas decimonónicos mencionan hechos sobrenaturales en relación al cuerpo del difunto. No describieron señales de santidad en sus compañeros, como una cara apacible y bella, la incorruptibilidad del cuerpo o su flexibilidad, un olor especial o bien buen olor tras semanas o meses.

Además de las epidemias, otro problema crónico en Mindanao era la escasez de médicos, incluso en algunas cabeceras de distrito.<sup>68</sup> Además, la opinión sobre alguno de los pocos que había era pésima, tanto por parte de los jesuitas como de las autoridades peninsulares.<sup>69</sup> El caso de la muerte del padre Valentín Altimiras es paradigmático. Aunque murió en Surigao, cabecera de distrito, no había allí médico que pudiera atenderle. Sólo pudieron asistirlo algunos españoles más o menos entendidos en la materia. Iba a ser trasladado a Manila precisamente para poder ser atendido en condiciones, pero no dio tiempo. Tampoco tenían medicinas que darle. Había pocos medios para tratar a los enfermos.<sup>70</sup> El jesuita murió resignado y feliz de tal “disposición de Dios”.<sup>71</sup> Como explicaba el padre Jacinto Juanmartí: “en toda esta Misión hemos tenido que servir de médicos, de farmacéuticos y de enfermeros, pues carecemos de unos y de otros.”<sup>72</sup> Una de las obras más importantes desarrolladas por la Iglesia católica en Filipinas desde la época de la conquista fue precisamente la atención a los enfermos, dada la ausencia casi absoluta de personal médico y de medicinas occidentales. De ahí el

---

<sup>64</sup> AHSIC, CF 1/10/53, padre Juan Martín a padre superior Pío Pi, Linabo 28 de octubre de 1897.

<sup>65</sup> GRANERO, Jesús María, SI, *Espiritualidad ignaciana*, pp. 349-351.

<sup>66</sup> DESCALZO YUSTE, Eduardo, *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768)*..., p. 348.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 349; BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, “Los jesuitas: de las postrimerías a la muerte ejemplar”, p. 535.

<sup>68</sup> AHSIC, CF 1/9/16, padre Alberto Masoliver a padre superior Pío Pi, Surigao 25 de octubre de 1897.

<sup>69</sup> AHSIC, CF 1/4/29, Comandante José Bosmediano a padre superior Pío Pi, Dapitán 15 de diciembre de 1897; CF 1/16/21, Comandante José Bosmediano a padre superior Pío Pi, Dapitán 31 de enero de 1898; CF 1/16/10, padre Esteban Yepes a padre Juan A. Galmés, Dipolog 4 de febrero de 1898; CF 1/16/19, padre Antonio Obach a padre Juan A. Galmés, Lubungan 7 de febrero de 1898.

<sup>70</sup> AHSIC, CF 1/9/13, padre Alberto Masoliver a padre superior Pío Pi, Surigao 17 de octubre de 1897.

<sup>71</sup> AHSIC, CF 1/9/17, padre Alberto Masoliver a padre superior Pío Pi, Surigao 11 de noviembre de 1897; CF 1/9/18, padre Alberto Masoliver a padre Miguel Saderra Mata, Surigao 16 de noviembre de 1897.

<sup>72</sup> *Cartas de los PP...*, vol. 5 (1881-1883), p. 197 (padre Jacinto Juanmartí a padre superior Juan Ricart, Tamontaca, 13 de enero de 1883).

esfuerzo de muchos religiosos del archipiélago por aprender y experimentar en los ámbitos médico y farmacéutico. Franciscanos, agustinos, dominicos y jesuitas se volcaron especialmente en esta tarea e incluso algunos publicaron obras al respecto. Por ejemplo, el jesuita Paul Klein escribió *Remedios fáciles para diferentes enfermedades* (Madrid, 1712).<sup>73</sup>

Las catástrofes naturales y las epidemias, pese a su frecuencia y capacidad de destrucción, no dejaban de ser factores puntuales y efímeros. Los elementos permanentes que suponían un verdadero inconveniente diario para los jesuitas eran el clima tropical y la geografía. Ambos parecían conjurarse para amargarles la vida. El clima provocaba a menudo insolaciones entre los misioneros,<sup>74</sup> especialmente cuando realizaban excursiones o bien se trataba de jesuitas de reciente incorporación. Por otra parte, estaba el terreno accidentado. Los numerosos ríos de Filipinas, con sus ramificaciones, eran la gran vía de comunicación en las islas. Sólo a través de ellos se lograba penetrar tierra adentro, superando la accidentada geografía y la profusa vegetación. Pero no todos eran, sin embargo, navegables, ni en todas sus porciones, por los muchos troncos que flotaban en su superficie y los innumerables giros que daban. El baroto era el transporte más rápido, más incluso que el caballo, pero éste también había que utilizarlo cuando no había más remedio.<sup>75</sup> Había cuevas empinadas en que el jesuita caía del caballo o bien caía el mismo animal.<sup>76</sup> El hermano José Vilanova cayó de un caballo tras una sacudida de éste, por los malos caminos, y murió al día siguiente.<sup>77</sup> Atravesar los ríos a caballo significaba a veces tener el agua hasta el lomo del animal.<sup>78</sup>

Así, el traslado de un padre de una misión a otra suponía en muchas ocasiones toda una odisea de varios días. El viaje, en parte por mar o río, en parte por tierra, incluía dormir al raso, tener poco que comer, llevar tan sólo la ropa puesta y mojarse bajo la lluvia, sin posibilidad de cambiarse hasta llegar a destino,<sup>79</sup> puesto que aunque se tuviera ropa de repuesto ésta había sucumbido también a la lluvia. El padre Juan Martín, en una ocasión, encendió una gran hoguera para secar toda la ropa, quedando él resguardado por una manta.<sup>80</sup> La lluvia convertía los caminos y los barrancos en lodazales.<sup>81</sup> Otros caminos eran “un casi continuado pedregal”.<sup>82</sup> Tenían que apearse del caballo mil veces para superar los peores tramos.<sup>83</sup> Por no hablar de las ocasiones en que, en una encrucijada, se tomaba el camino equivocado y se andaba durante horas bajo la lluvia a no se sabía dónde, con escasas posibilidades de

---

<sup>73</sup> SÁNCHEZ, Cayetano, “Filipinas: Labor socio-cultural de la Iglesia”, pp. 748-749.

<sup>74</sup> AHSIC, CF 3/2/1, padre José España a padre superior Pío Pi, Prosperidad 24 de enero de 1898.

<sup>75</sup> AHSIC, CF 3/17/2, padre José España a padre provincial Luis Adroer, Prosperidad 26 de enero de 1898; CF 5/1/25, padre Francisco Nebot a padre superior Juan Ricart, Játiva 11 de septiembre de 1895.

<sup>76</sup> AHSIC, CF 9/10/34, padre Raimundo Peruga a padre superior Juan Ricart, Linabo 27 de mayo de 1896.

<sup>77</sup> AHSIC, CF 3/14/1, padre Juan Bta. Heras a padre superior Pío Pi, Cagayán de Misamis 18 de marzo de 1899.

<sup>78</sup> AHSIC, CF 9/8/43, padre Juan Martín a padre superior Pío Pi, Sumilao 15 de julio de 1896.

<sup>79</sup> AHSIC, CF 1/9/1, padre Juan Llopart a padre Joaquín Sancho, Surigao 6 de Agosto de 1897.

<sup>80</sup> AHSIC, CF 9/8/43, padre Juan Martín a padre superior Pío Pi, Sumilao 15 de julio de 1896.

<sup>81</sup> AHSIC, CF 3/18/56, padre Martín Guitart a padre provincial Luis Adroer, Linabo 31 de diciembre de 1898.

<sup>82</sup> AHSIC, CF 2/2/8, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 19 de febrero de 1898.

<sup>83</sup> AHSIC, CF 3/18/56, padre Martín Guitart a padre provincial Luis Adroer, Linabo 31 de diciembre de 1898.

toparse a alguien que corrigiese el error.<sup>84</sup> A veces incluso los nativos que los acompañaban se equivocaban y la tardanza los obligaba a dormir al raso, empapados como estaban. El padre Martín Guitart contaba una penosa anécdota de una vez en que se dislocó la muñera por esos parajes y, tras andar cinco horas y no poder seguir más, ni a pie ni a caballo, los indígenas lo transportaron en camilla, entre barrancos y lodazales, durante nueve horas, lo que lo dejó sin poder decir misa quince días.<sup>85</sup>

Los viajes por mar también podían ser temibles. Más allá de que algunos jesuitas se mareaban,<sup>86</sup> las tormentas eran frecuentes. El padre Francisco Sánchez contaba una de estas aventuras marítimas:

“de repente nos asaltó un chubasco de viento y lluvia tan fuerte que nos rompió el timón, rasgó las velas y nos rompió una de las dos cañas de las batangas, y a causa de la oscuridad y de las olas enormes no veíamos ni los bancos de piedra que por allí podían darnos sepultura, ni sabíamos ni podíamos avanzar (sic). 2 hombres con una jofaina el uno y el otro con un tarro de albayalde achicaban sin cesar el baroto, cargado de agua. Todos hechos una sopa. Tras 2 horas de lucha y de angustias, llegamos a eso de las 10 de la noche a S. José de Cortés”.<sup>87</sup>

La aclimatación a las islas era un período que todos los jesuitas recién llegados sufrían. El calor intenso y la humedad eran algo nuevo para la mayoría. Pero incluso después de la adaptación, el clima hacía más fatigoso que en España cualquier trabajo,<sup>88</sup> llenaba de achaques a los misioneros<sup>89</sup> y anticipaba en numerosos casos la vejez.<sup>90</sup> Como muy bien resumía el padre visitador José María Lluch en su carta-informe de 1873, los misioneros destinados a Filipinas debían ser robustos, porque de lo contrario: “Las naturalezas se van debilitando por instantes, se evaporan por decirlo así insensiblemente al ardor de los rayos tropicales y necesariamente se acortan las existencias”.<sup>91</sup> El padre Francisco Foradada iba más allá, y sólo diez años después de haber llegado a Manila afirmaba: “Aquí se pierde, por efecto del clima, la memoria, y se apaga la imaginación y el sentimiento”.<sup>92</sup>

## 1.2. Mindanao, tierra de confinamiento

Uno de los numerosos problemas crónicos que arrastró siempre Filipinas fue la escasez de vías de comunicaciones adecuadas, tanto marítimas como terrestres, pero sobre todo estas últimas. En pleno siglo XIX Filipinas continuaba siendo un país sin apenas caminos ni otras vías de comunicación terrestres. Hasta mediados del siglo XIX sólo estaba comunicado el centro de Luzón, alrededor de Manila, mediante unos pocos caminos y carreteras, por el interés que había en defender la plaza y

<sup>84</sup> AHSIC, CF 2/1/23, padre Martín Guitart a padre superior Pío Pi, Linabo 16 de diciembre de 1898.

<sup>85</sup> AHSIC, CF 3/18/56, padre Martín Guitart a padre provincial Luis Adroer, Linabo 31 de diciembre de 1898.

<sup>86</sup> AHSIC, CF 5/5/22, padre Victoriano Bitrián a padre superior Juan Ricart, Cotabato 18 de septiembre de 1895; CF 9/14/10, padre Juan Casellas a padre superior Pío Pi, Surigao 11 de septiembre de 1896.

<sup>87</sup> AHSIC, CF 1/9/26, padre Francisco Sánchez a padre Ignacio Majó, Tándag 7 de enero de 1897.

<sup>88</sup> AHSIC, CF 3/16/47, padre Ramón Catalá a padre Juan Capell, Manila 22 de diciembre de 1897.

<sup>89</sup> AHSIC, CF 9/6/32, padre Miguel Guardiet a padre superior Pío Pi, Gingoog 13 de octubre de 1896.

<sup>90</sup> *Ibidem*.

<sup>91</sup> AHSIC, *Colección Pastells de Filipinas*, vol. CXI, años 1852-1887, doc. 23, f. 4v.

<sup>92</sup> AHSIC, CF 3/17/11, padre Francisco Foradada a padre provincial Luis Adroer, Butuán 1 de abril de 1898.

estimular su comercio. Fue durante la segunda mitad del siglo XIX cuando se experimentó un ligero desarrollo en las comunicaciones de dicha isla y creció el interés por comunicar también el resto del archipiélago. La mayor estabilidad política de España desde 1874 también ayudó a potenciar las obras públicas en las islas. Sin embargo, jamás se alcanzó el nivel adecuado, ni por asomo. Y, como siempre, el caso más dramático fue el de Mindanao, pues a todos los problemas del resto del archipiélago vino a sumarse su todavía pendiente conquista absoluta.<sup>93</sup>

Los enemigos del desarrollo de las vías de comunicación terrestres en Filipinas fueron sobre todo dos: la escasez de personal especializado y la falta de recursos por parte de la metrópoli. Como causas menores estuvieron la lenta burocracia española, los fenómenos naturales y la dominación incompleta de las islas.

En el caso del personal especializado para tales menesteres, éste no existía como tal en el archipiélago. La dirección de la construcción de caminos y puentes era tarea sobre todo del Cuerpo de Ingenieros Militares, pero los ingenieros escaseaban en las islas, y además su obligación prioritaria era dedicarse a las obras defensivas. Los ingenieros civiles no llegaron a las islas hasta la segunda mitad del XIX, primero porque no existían y después porque España los necesitaba para atender su propia red ferroviaria y de carreteras. Por esta razón, en gran medida fueron los maestrillos (albañiles o carpinteros locales) los que dirigieron la construcción de caminos en el archipiélago, pero sus escasos conocimientos técnicos provocaron multitud de errores en esas obras (planificación y presupuestos erróneos, medidas caóticas, materiales inadecuados, etc). A esta construcción deficiente, realizada de forma improvisada, provisional y sin técnicas adecuadas, se debía el mal estado de los pocos caminos existentes. A esto había que sumar la poca atención puesta en su conservación y las frecuentes catástrofes naturales que arrasaban lo poco construido.<sup>94</sup>

Por su parte, el Estado no poseía recursos económicos para afrontar tales gastos en obras públicas, y tampoco se dieron iniciativas privadas de gran envergadura. Por ello hubo que recurrir siempre a la prestación personal, con todos los problemas que ello significaba. La prestación personal era una forma de tributación indígena, sólo que el pago no se hacía en dinero ni en especias, sino mediante un trabajo obligatorio en obras públicas por un período de tiempo determinado previamente. Existió desde el principio de la colonización, e incluso en la época prehispánica hubo una forma similar de trabajo obligatorio. Durante la primera mitad del siglo XIX la prestación personal seguía sin estar claramente reglamentada, lo que conllevaba numerosos abusos, con las consiguientes quejas y tensiones. Dada esa deficiente reglamentación, este tipo de trabajo dependía enormemente de la influencia y control que los párrocos, alcaldes mayores y gobernadorcillos tuvieran sobre la población. Tras varios intentos

---

<sup>93</sup> Existe una única obra que haya estudiado en profundidad las comunicaciones terrestres en Filipinas durante el siglo XIX: PIQUERAS VILLALDEA, M<sup>a</sup> Isabel, *Las comunicaciones en Filipinas durante el siglo XIX...*

<sup>94</sup> *Ibíd.*, pp. 189, 195, 203-204 y 363.

parciales, en 1863 se reglamentó debidamente dicho tributo, incluyendo en los servicios extraordinarios la construcción y reparación de obras públicas. De este modo, con los llamados “polistas” se cubrió más satisfactoriamente la mano de obra necesaria para la construcción de comunicaciones.<sup>95</sup>

A estos dos problemas principales hay que añadir el centralismo burocrático en materia de obras públicas establecido por Isabel II, unido a la lentitud de comunicación metrópoli-colonia (sobre todo hasta la construcción del canal de Suez), que conllevó retrasos constantes en la construcción de carreteras en Filipinas. La construcción de cualquier tipo de carretera en las islas debía primero aprobarse en el Ministerio de Fomento y Junta de Caminos, Canales y Puertos de Madrid. Los proyectos pasaban por muchísimas manos antes de aprobarse en Madrid. Con la Revolución Gloriosa se descentralizó significativamente este aspecto, y el gobernador en Filipinas, como en Cuba, pudo aprobar obras directamente si su coste total no excedía 400.000 escudos o 200.000 si se trataba de una sola obra. De todas maneras, la aprobación final dependía de la Inspección General de Obras Públicas y había que sondear al Consejo de Administración y dar parte al Ministerio de Ultramar. No existió una organización de la dirección de las obras camineras ni tampoco de las obras públicas en Filipinas hasta que en 1855 Manuel Crespo creó la Junta de Obras Públicas y en 1867 se organizó la Inspección General de Obras Públicas.<sup>96</sup>

Era por todo esto que la mayor parte de las obras públicas eran llevadas a cabo por los mismos pueblos, incentivados y dirigidos por frailes y gobernadorcillos. En incontables ocasiones los frailes costearon directamente la construcción de obras públicas, especialmente la de puentes, que era una construcción de ámbito muy local. El gobernador Emilio Terrero y Perinat (1885-1888) sustituyó en 1886 a los alcaldes mayores por gobernadores civiles que tenían el poder de autorizar obras de un coste inferior a mil pesos sin necesidad de pedir y obtener permiso anticipado del gobierno central, medida que agilizó mucho las construcciones.<sup>97</sup>

Pese a que los principales problemas para el desarrollo de vías de comunicación y obras públicas se fueron solucionando al menos parcialmente durante la segunda mitad del siglo XIX, lo cierto es que el interés del Estado español por construir carreteras generales en Filipinas fue mínimo. En 1898 sólo existían dos en todo el archipiélago: la Carretera General del Sur y la Carretera General del Norte, ambas en Luzón y con partida en Manila. La mayor parte de los presupuestos eran destinados a la defensa de las islas frente a los *moros* de Mindanao y Joló y los indios igorotes de las montañas de Luzón. Muchas de las obras, pues, se construyeron en base a las necesidades defensivas.<sup>98</sup>

---

<sup>95</sup> *Ibíd.*, pp. 341-348 y 366. Sobre los cambios en la prestación personal en el siglo XIX, ver: SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Ángel, “Los debates sobre la regularización de la prestación personal en Filipinas...”.

<sup>96</sup> PIQUERAS VILLALDEA, M<sup>a</sup> Isabel, *Las comunicaciones en Filipinas durante el siglo XIX...*, pp. 147-148, 173 y 196.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, pp. 14 y 164.

<sup>98</sup> *Ibíd.*, pp. 146 y 363-364.



En realidad, los filipinos preferían otro tipo de vías de comunicación, como el mismo mar y los ríos, o la disposición del mismo terreno natural. Filipinas era un país cuyos caminos se veían interrumpidos infinidad de veces por los ríos. Además, en época de lluvias las comunicaciones quedan irremediablemente interrumpidas. De ahí la gran necesidad de construir numerosos puentes. A la práctica, los filipinos construían la mayoría de ellos precariamente, con materiales endebles o perecederos como la madera, y de forma provisional, de manera que pronto eran destruidos por las catástrofes naturales. También se optaba por atravesar el río mediante balsas. Prácticamente sólo en Manila se construyeron puentes de hierro bien planificados. El uso del hierro para tal menester sólo se generalizó fuera de la capital a partir de 1880. A finales del siglo XIX, gran parte del territorio filipino seguía sin caminos ni puentes. En Visayas y Mindanao, zonas más agrestes y menos pobladas que Luzón, las poblaciones se hallaban en las zonas costeras, dejando en gran medida deshabitadas las regiones centrales. Por ello, los caminos existentes solían cubrir rutas que bordeaban la costa. Mindanao fue sin duda la isla más descuidada en cuanto a construcción de caminos y puentes, en parte por su colonización parcial y sus grandes regiones montañosas. En 1899, Mindanao sólo poseía sendas y algún camino de herradura, pero ninguna calzada. De hecho, es significativo que en los expedientes gubernamentales no se hallan caminos y puentes localizados en dicha isla, sino que sólo aparece registrada la reconstrucción del puente de San Ignacio en Zamboanga, y pese a la connotación de ciudad-fortaleza de esa población, se trata de un puente extremadamente sencillo de madera con cubierta de caña y madera, construido en 1887 con un bajo presupuesto. La única carretera que hubo en Mindanao en el siglo XIX iba de Pollok (extremo sur) a Misamis (extremo norte) y fue construida por el gobernador Rafael Izquierdo y Gutiérrez (1871-1873). Por los datos de que disponemos, incluido lo que cuentan los misioneros jesuitas de fin de siglo, no debió durar mucho tiempo porque no se menciona ni su uso ni su existencia.<sup>99</sup> El padre Martín Guitart contaba el último día de 1898, ya perdidas las Filipinas frente a Estados Unidos, el casi nulo avance de Mindanao en cuanto a comunicaciones terrestres:

“¡Cuántos sacrificios, R. P., supone aquí un edificio de regular construcción! No se conocen los ferrocarriles, ni los carros, ni las carreteras, aun de 3ª o 4ª clase de España, y se tropieza a cada paso con la cortísima capacidad del indio y su pereza natural, con agua, lodazales, barrancos y ríos, que tal vez tuvieron puente en algún tiempo, pero se pudrió, cayó y el que quiera pasar al otro lado que se eche al agua. En Europa, con dinero, se encuentran buenos oficiales y casi todo se consigue; aquí, aun en el caso rarísimo de tenerlo abundante se puede pasar verdadera hambre y el Padre tiene que constituir el director de artes que nunca aprendió ni tuvo ínfulas”.<sup>100</sup>

Incluso hoy día, Filipinas continúa siendo un país sin vías de comunicación terrestres adecuadas y suficientes. Las pocas obras que existen son fruto del trabajo de los españoles. Estados Unidos no hizo nada al respecto en su etapa en las islas, más allá de la mejora de algunos tramos de carretera en el norte

---

<sup>99</sup> *Ibidem*, pp. 13, 259-260, 304-305.

<sup>100</sup> AHSIC, CF 3/18/56, padre Martín Guitart a padre provincial Luis Adroer, Linabo 31 de diciembre de 1898.

del archipiélago y la ampliación de la red de ferrocarril sobre la base ya creada por los españoles en 1891.<sup>101</sup>

Del mismo modo, y dada la geografía insular de Filipinas, el pequeño tamaño de la mayoría de islas y las escasas relaciones sociales que existían entre los pobladores de las mismas, nunca hubo gran interés en desarrollar un servicio terrestre de correos eficiente. Como el tranvía y el ferrocarril no funcionaron hasta 1888 y 1891, respectivamente, y sólo en el área circundante a Manila, y como tampoco había casi carreteras, el traslado de la correspondencia de la costa al interior de cada isla era muy lento y la realizaban personas elegidas por el gobierno.<sup>102</sup>

La vía de comunicación verdaderamente importante en Filipinas fue la marítima, por lo que la mayoría de comunicaciones postales se realizaban de ese modo, mediante los buques nombrados y retribuidos por el gobierno para realizar este servicio. En el ocaso del siglo XIX se había logrado una conexión regular Barcelona-Manila mediante la subvención del gobierno español a la Compañía Trasatlántica. Esta conexión era triple. La primera era directa, y permitía viajar a España cada veintiocho días. A la vez, partía otra nave desde Barcelona. La segunda era combinada con otros puertos y otras compañías, para poder hacer transbordo y viajar a África u otros territorios asiáticos, como Japón. Por último, existía la conexión auxiliar Manila-Singapur, combinada con una línea francesa que aseguraba el servicio postal Filipinas-España cada quince días. Para el correo postal marítimo dentro del archipiélago había establecidas cuatro líneas vapores subvencionadas por el gobierno español, que partían de Manila cada catorce días, es decir, el sábado siguiente a la llegada del correo de España. Las líneas eran para Luzón norte, para Luzón sur con dos expediciones (par e impar), para el sureste del archipiélago con dos expediciones (par e impar) y para el sur del archipiélago con dos expediciones (par e impar). A parte de estos servicios oficiales, existían líneas de vapores comerciales que también comunicaban Manila con el resto de islas, sobre todo las Bisayas. Además de las líneas fijadas, estos vapores comerciales realizaban numerosos viajes de forma improvisada a Visayas y Mindanao, anunciándolo en los periódicos.<sup>103</sup> Así pues, Mindanao quedaba bastante relegada en las vías de comunicación oficial, pues aunque los vapores iban allí de forma regular, lo hacían con poca frecuencia. Esto era hasta cierto punto lógico, por el menor desarrollo civil y comercial de la isla, y la escasez de españoles allí residentes. Los vapores comerciales ayudaban a enmendar parcialmente este aislamiento.

En esta línea, la red telegráfica, fundada en 1872, se redujo a las islas de Luzón y Panay. En 1880 el gobernador Fernando Primo de Rivera (1880-1883) inauguró el cable telegráfico submarino entre Manila y Hong-Kong, que por empalme comunicaba también con Asia y Europa. En año tan tardío

---

<sup>101</sup> Sobre los detalles de la red ferroviaria construida por el régimen español en Luzón, ver: *El Archipiélago Filipino. Colección de datos geográficos, estadísticos, cronológicos y científicos...*, pp. 322-325.

<sup>102</sup> *Ibidem*, pp. 326-328.

<sup>103</sup> *Ibidem*, pp. 328-331.

como 1897, en plena revolución, se estableció el cable Manila-Visayas, con tres secciones. No se instaló ninguno hasta Mindanao.<sup>104</sup>

El estado de las vías de comunicación durante la segunda mitad del siglo XIX es fundamental para comprender la realidad de la vida cotidiana en el archipiélago. En el caso de los jesuitas destinados a Mindanao en esa época se hace todavía más necesario conocer ese contexto para comprender tanto las enormes dificultades de desplazamiento que tuvieron como sobre todo el gran aislamiento que sufrieron, tanto dentro de la misma isla como también con Manila, lo que sumió a muchos jesuitas en un estado de nostalgia crónica.<sup>105</sup>

La escasez de vías de comunicación terrestres, ya no de calzadas, sino de simples caminos, hacía que los misioneros tuvieran a menudo que andar por los ríos, riachuelos y grandes charcos. Acababan mojados, embarrados, llenos de rasguños y de sanguijuelas y con las ropas rotas por las zarzas. Y por supuesto avanzaban muy despacio, para perjuicio de las misiones.<sup>106</sup> Por su parte, las comunicaciones marítimas, aún siendo más amplias y estables, eran insuficientes. Los jesuitas podían moverse por el archipiélago utilizando gratuitamente tanto los buques del gobierno como los vapores-correo establecidos por éste para distribuir material por el archipiélago. Tanto éstos como también algunos barcos mercantes extranjeros les suministraban a los misioneros tanto víveres y materiales como cartas y periódicos. Según el sistema de vapores-correo, los misioneros jesuitas de Mindanao debían recibir correo al menos una vez al mes. Sin embargo, los retrasos e irregularidades de éstos eran habituales, sobre todo para algunas zonas en concreto, como la comandancia de Butuán. Sus misioneros se quejaban repetidamente de recibir cartas y suministros de forma tardía por un mal funcionamiento de la red de transporte.<sup>107</sup> Por el contrario, la cercana cabecera de Surigao estaba mucho mejor atendida en este aspecto, y sus jesuitas recibían cartas de su superior de Manila escritas incluso sólo cinco días antes.<sup>108</sup> La temporada de lluvias, sin embargo, afectaba a toda la isla. El riesgo de volcar hacía menguar enormemente el número de vapores-correo que viajaba a Mindanao. Del mismo modo, se acercaban menos barcos mercantes, que también solían ser portadores de materiales y noticias.<sup>109</sup> Por otra parte, la comunicación marítima entre las provincias de Mindanao no era homogénea. Para viajar del distrito de Misamis al de Surigao, ambos en el norte de la isla, había que viajar primero a Manila y luego volver a bajar, cuando eran territorios colindantes. No pasaba lo mismo, sin embargo, a la inversa. Lo mismo les ocurría a los

---

<sup>104</sup> *Ibidem*, pp. 331-333.

<sup>105</sup> Ver Capítulo VIII, apartado 3.1. Soledades y desencantos.

<sup>106</sup> AHSIC, CF 1/2/25, padre José España a padre Francisco Nebot, Talacogon 5 de marzo de 1897.

<sup>107</sup> AHSIC, CF 1/1/2, padre Francisco Nebot a padre superior Pío Pi, Butuán 3 de enero de 1897; CF 1/1/3, padre Francisco Nebot a padre superior Pío Pi, Butuán 11 de enero de 1897; CF 5/1/9, padre Francisco Nebot a padre superior Pío Pi, Butuán 26 de junio de 1895.

<sup>108</sup> AHSIC, CF 9/12/47, padre Pedro Torra a padre superior Pío Pi, Surigao 5 de diciembre de 1896; CF 1/8/39, padre Pedro Torra a padre superior Pío Pi, Surigao 20 de mayo de 1897; CF 1/9/21, padre Antonio Masoliver a padre superior Pío Pi, Surigao 13 de diciembre de 1897.

<sup>109</sup> AHSIC, CF 1/8/23, padre Francisco Foradada a padre superior Pío Pi, Surigao 25 de febrero de 1897; CF 3/5/4, padre Alberto Masoliver a padre superior Pío Pi, Surigao 27 de enero de 1898.

jesuitas del sur de Mindanao que quisieran viajar al norte de la isla: no existía comunicación directa y, absurdamente, había que pasar por la capital. Rozando ya el fin de siglo, los jesuitas todavía intentaban solucionar este desbarajuste, que tantos días les hacía perder.<sup>110</sup> Esta situación provocaba situaciones absurdas, como que algún misionero no tuviera conocimiento del nombramiento de Pío Pi como superior de la Misión hasta varios meses después,<sup>111</sup> o que tuvieran que descubrir en los periódicos hechos tan básicos como que iba a venir un nuevo gobernador.<sup>112</sup>

Estando en Zamboanga, el padre Juan Bautista Vidal comentaba desesperado:

“Actualmente me hallo con tres Padres enfermos de gravedad sin poder ejercitar ningún ministerio, sin medios de conducirlos a Manila, a no ser en algún barcucho de muy malas condiciones y que tardará más de un mes en el viaje que un vapor regular haría en 3 días, y sin esperanzas de que estos Padres puedan ser sustituidos en muchos meses por la escasez de personal y falta de barcos”.<sup>113</sup>

Con la Revolución Filipina la escasez e irregularidad de los barcos que iban a Mindanao se agravó, llegando a quedar la isla incomunicada. Empezaron a recibir unas cartas sí y otras no.<sup>114</sup> Algunos contaban cómo el correo de dos meses atrás les llegaba un día antes que el correo del mes último, que ya de por sí había llegado tarde.<sup>115</sup> La gran ansia de los misioneros jesuitas era recibir noticias del exterior, más en el contexto revolucionario, pero éstas fueron muy, muy pocas y muy tardías. El padre Salvador Giralt, que misionaba en el este de la isla, se enteró de la rendición de Manila ante los americanos del 13 de agosto de 1898 justo dos meses después.<sup>116</sup> El sureste de la isla estuvo muy incomunicado con Manila, todo lo contrario del suroeste, donde la pequeña isla de Joló sí recibía víveres y noticias gracias a los vapores ingleses de Singapur, y proveían a los primeros como podían.<sup>117</sup> En 1899 los jesuitas del noreste de la isla también quedaron incomunicados con Manila, cuando el archipiélago ya pertenecía a Estados Unidos.<sup>118</sup>

## 2. La formación de poblaciones

### 2.1. La dispersión poblacional y la problemática de consolidación de las misiones

Sin duda, una de las mayores dificultades que tuvieron que afrontar los misioneros en Filipinas de cara a la evangelización de los nativos fue la gran dispersión poblacional, hecho que fue una constante durante

---

<sup>110</sup> AHSIC, CF 1/8/17, padre Pedro Torra a padre superior Pío Pi, Surigao 1 de enero de 1897.

<sup>111</sup> AHSIC, CF 9/13/5, padre Manuel Vallés al padre superior Pío Pi, Lianga 22 de octubre de 1896.

<sup>112</sup> AHSIC, CF 6/3/17, padre Pablo Cavallería a padre superior Juan Ricart, Isabela de Basilán 28 de octubre de 1895.

<sup>113</sup> AHSIC, FIL0049.2 “Fragmentos de un diario y cartas diversas”, f. 5 090 (3 de enero de 1869).

<sup>114</sup> AHSIC, CF 1/17/15, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 18 de octubre de 1898.

<sup>115</sup> AHSIC, CF 1/10/62, padre Juan Martín a padre superior Pío Pi, Oroquieta 16 de septiembre de 1897.

<sup>116</sup> AHSIC, CF 3/18/23, padre Salvador Giralt a padre provincial Luis Adroer, Mati 13 de octubre de 1898.

<sup>117</sup> AHSIC, CF 1/17/13, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 2 de octubre de 1898; CF 1/17/12, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 15 de septiembre de 1898.

<sup>118</sup> AHSIC, CF 2/14/26, padre Pío Pi a padre provincial Luis Adroer, Manila 7 de abril de 1899.

toda la etapa hispana. Desde los inicios de la evangelización en Filipinas, a finales del siglo XVI, la acción misional de las órdenes religiosas se basó en la creación de núcleos poblacionales (reducciones) en lugares preferentemente llanos hacia los que se atraía (o “reducía”) a los nativos, que vivían de forma dispersa y nómada en bosques y montes. Contra lo que suele afirmarse, este paso no siempre requería el bautismo. En realidad, el objetivo principal era reunir al mayor número posible de indígenas en unas condiciones que, por un lado, promovieran la vida comunitaria y, por otro, facilitaran la labor a los escasos misioneros que, de otro modo, se veían obligados a hacer frente a la gran dispersión poblacional filipina.

Desde esos puntos geográficos elegidos previamente, que ejercían de cabeceras, los religiosos irradiaban su actividad misional en el territorio circundante y, progresivamente, iban atrayendo y concentrando nuevos indígenas y fundando otras reducciones alrededor de la inicial, ampliando así su área de influencia y facilitando la conquista.<sup>119</sup> De este modo se construían las residencias misionales, que integraban diversos núcleos poblacionales. En primer lugar, estaba la *cabecera* o pueblo principal, con población cristiana vieja, un gobierno civil y dependencia del gobernador provincial. En segundo lugar, estaban los *barrios* o *pueblos*, que eran poblaciones consolidadas anejas a la cabecera, también de cristianos viejos y subordinadas al gobierno civil. Luego había una serie de núcleos normalmente con menos población y más alejados de la cabecera, que se denominaban *visitas* o *reducciones* en función de si eran de cristianos viejos o nuevos, respectivamente. Las reducciones acostumbraban a ser más pequeñas. Tanto visitas como reducciones eran independientes de las autoridades civiles y estaban sujetas sólo a los misioneros porque no se las podía clasificar como pueblos. Finalmente, las *rancherías* eran las agrupaciones de población *mora* con pocas casas.<sup>120</sup>

La cabecera principal terminó siendo en el siglo XIX la capital de la provincia, mientras que los pueblos anejos pasaron a ser cabeceras secundarias con visitas, reducciones y rancherías a su alrededor. A la agrupación cabecera secundaria-visitas-reducciones se la denominaba *misión*, y las agrupaciones de misiones constituían una *residencia*. Sólo los pueblos tenían misionero residente. Las visitas y reducciones tenían que esperar la visita esporádica. En los pueblos se intentaba construir una iglesia. En el resto de puntos se procuraba construir una capilla. Pese a los esfuerzos, la concentración de todos los

---

<sup>119</sup> ABAD, Antolín, “Filipinas: labor misional y pastoral”, en BORGES MORÁN, Pedro, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas...*, vol. II, pp. 721-722.

<sup>120</sup> Existe tanto en las fuentes como en la bibliografía un uso aparentemente arbitrario y/o confuso de todos estos términos que definen las fases por las que pasaban los núcleos de población en Filipinas a lo largo de su formación, hasta convertirse en pueblos propiamente dichos. En el caso de los misioneros, en sus cartas usan muchas veces indistintamente varios términos para referirse a un mismo punto. Ciertamente a menudo es imposible determinar el grado de desarrollo de un núcleo poblacional, sobre todo por su carácter inestable e incluso, demasiadas veces, efímero en Filipinas. Además, ha habido controversia sobre estos términos. Por último, cabe recordar que todo núcleo jesuita en Mindanao era teóricamente una *misión* por orden real, aunque sus características no fueran las que propiamente definen a la misma. No seremos, pues, estrictos en este aspecto durante la narración. Para las definiciones expuestas nos hemos ceñido a lo descrito por los mismos jesuitas filipinos decimonónicos en 1899: AHSIC, FIL0053.5 (sin nombre), ff. 19 002-004. Nótese que esta clasificación no coincide exactamente con la descrita por: SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Ángel, “Estructura de los pueblos de indios...”, p. 84.

habitantes en poblaciones grandes y consolidadas, jamás se logró del todo, como ocurrió en muchas zonas de América. Por ello, a la práctica los misioneros tenían a su cargo tanto a los habitantes de su misión como a todos aquellos que vivían en los alrededores, por lo que el significado del término pueblo era más administrativo que territorial.<sup>121</sup> Esto a su vez se traducía en que el grado de formación cristiana de los indígenas aumentaba o disminuía en función de su cercanía a la cabecera y a los núcleos poblacionales mayores, donde se concentraban los escasos misioneros.<sup>122</sup>

El abandono del nomadismo y la concentración de los nativos en poblaciones era prioritario para los misioneros. La vida en comunidades sedentarias y estables significaba, para los jesuitas, el ingreso de los indígenas a la vida “racional”. En esas poblaciones incipientes, con gran lentitud, se erigían convento, iglesia, tribunal y viviendas, y se intentaba crear una sociedad sedentaria y cristiana. Sin ese paso previo, plagado de dificultades, era imposible iniciar la evangelización propiamente dicha.<sup>123</sup> La fundación y la construcción de estos asentamientos materiales eran también necesarios para alcanzar el otro objetivo misionero, a parte del evangélico: mejorar la existencia terrenal de los nativos, tal y como promovía la nueva primavera de las misiones en el siglo XIX. La gran dispersión del hábitat en Filipinas fue un problema constante durante toda la etapa hispana, de ahí el interés de reducir a la población. Sigue siendo un problema hoy día.<sup>124</sup>

Observamos que la mayor parte de poblaciones, ríos, montañas, etc, de Mindanao tenían nombres nativos.<sup>125</sup> Esto es debido a que la mayoría de veces los misioneros respetaron su topónimo original. Cuando fundaban una nueva misión tomaban o bien el nombre del núcleo preformado o bien el de la zona donde lo iban a establecer, como ocurrió con Tamontaca, que tomó este nombre por asentarse en una zona con ese nombre. Es en la parte este y sureste de la isla donde observamos topónimos españoles. Fue el padre Saturnino Urios el que inició una política de fundación de núcleos poblacionales con nombres de su tierra natal: Játiva, Gandía, Alcira, Sagunto, Alberique, Novelé, Morella, Amparo, Nieves (patronas de Valencia y Xátiva)... De todas estas poblaciones quedan unas cuantas con el mismo nombre que él les dio: Las Nieves, Esperanza, Compostela, Loreto, Veruela, Trento, Cuevas... Él fundó los primeros núcleos estables de la cuenca del Agusán, en la provincia de Surigao.<sup>126</sup> Al ser destinado al distrito de Davao trasladó allí su política toponímica y algunos

---

<sup>121</sup> SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Ángel, “Estructura de los pueblos de indios...”, p. 84.

<sup>122</sup> GUTIÉRREZ, Lucio, OP, *Historia de la Iglesia en Filipinas...*, p. 125.

<sup>123</sup> VITAR, Beatriz, “Los jesuitas y la demonización del Chaco”, en DEL PINO DÍAZ, Fermín (coord.), *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, CSIC, Madrid, 2002, Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares, XXXV, p. 168.

<sup>124</sup> SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Ángel, “Estructura de los pueblos de indios...”, p. 113.

<sup>125</sup> Ver Anexo: Mapa 1. Mindanao a finales del siglo XIX.

<sup>126</sup> RIBES IBORRA, Vicente, *Padre Urios S.J. (1843-1916): misionero valenciano, filipino universal*, Edicep C.B, Valencia, 2005, pp. 8-9.

compañeros le imitaron en otras zonas. Un siglo después del fin del dominio español sobre Filipinas sobrevivían todavía más de 2.500 topónimos españoles en las islas, 250 en Mindanao.<sup>127</sup>

Los religiosos eran por norma general los encargados de decidir en qué lugar se asentaría una nueva población.<sup>128</sup> Allí iniciaban el proceso de concentración de nativos, a los que visitaban cuando les era posible. En cuanto se podía se procedía a la construcción de una pequeña capilla rudimentaria en la que poder desarrollar las actividades religiosas. Si el misionero creía que ese punto progresaba adecuadamente, solicitaba su reconocimiento oficial, que tenían que aprobar el gobernador de Filipinas y el obispo.<sup>129</sup> De este modo el nuevo núcleo era tenido en cuenta en los presupuestos del Estado y podía ser designado un religioso para su administración.

El padre misionero no solía instalarse en ella hasta que no había un mínimo de acondicionamiento, esto es, un convento aceptable. Su llegada era todo un acontecimiento para el pueblo. Éste solía llegar en barca por río. Ya durante el trayecto se le unían embarcaciones con principales de otras poblaciones, que llevaban una banda de música y le acompañaban durante el resto del viaje. Antes de llegar a la nueva misión, se lanzaban cohetes al aire para avisar de la llegada. Por su parte, la misión respondía del mismo modo. Antes de llegar a la playa se acercaban algunas embarcaciones con la *principalía* del pueblo, que quería así formar su guardia de honor. De esa forma, acompañado de gente, de música y de efectos artificiales, el padre hacía su entrada atravesando un arco de triunfo colocado en el mismo desembarcadero. El pueblo solía acudir en masa a la playa. Tras unos pocos saludos, el jesuita iba al convento acompañado por los *principales*, con los que hablaba largo rato, y después se retiraba a cenar y a dormir. Al día siguiente el nuevo misionero debía celebrar una misa. Antes, el superior de la residencia, que lo había acompañado, leía el nombramiento oficial del obispo y realizaba un breve discurso. En una ocasión en que el padre Victoriano Bitrián debía hacer este discurso “impresionado por el acto imponente que estábamos presenciando, no pudo proseguir, diciéndoselo así al pueblo con palabras entrecortadas por la emoción, acto que produjo en los oyentes mejores afectos que si hubiera predicado maravillas”. Ciertamente, como veremos, las palabras no eran los mayores aliados de los misioneros, sino la escenificación de la actividad religiosa. Por la tarde había procesión y rosario con música. El pueblo se adornaba con bonitos arcos y con palmas de coco. Se terminaba con fuegos

---

<sup>127</sup> CUESTA DOMINGO, Mariano, “Imagen cartográfica de Filipinas y su entorno: testimonio toponímico”, en *El lejano Oriente Español (siglo XIX)*..., pp. 34-35.

<sup>128</sup> SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Ángel, “Estructura de los pueblos de indios...”, p. 83.

<sup>129</sup> Hasta 1865 hubo tres diócesis en Filipinas: Nueva Segovia, Nueva Cáceres y Cebú. Mindanao pertenecía a la diócesis de Cebú. Dado que ésta era demasiado extensa, en dicha fecha se dividió en dos: Cebú y Jaro, teniendo ésta última su sede en Ilo-Ilo (isla de Leyte). La diócesis de Jaro incluía las islas de Panay, Negros y Palawan y, en Mindanao, la península de Zamboanga y el distrito de Davao. Mindanao, por lo tanto, quedó repartida entre dos diócesis y bajo la dirección de dos obispos, en función de la zona. GUTIÉRREZ, Lucio, OP, *Historia de la Iglesia en Filipinas*..., pp. 73-78.

artificiales y con la elevación de un globo. Todo con gran éxito de asistencia.<sup>130</sup> El padre Juan Garriga narra con gran emoción un episodio de este tipo:

“En el Sermón hubo puntos tan bien descritos y expresados con tanta ternura que muchos les brotaban las lágrimas de los ojos. La procesión fue brillante, ya por el número, que no bajarían de 500, ya por el recogimiento. Se cantó el Rosario durante la carrera, y no cesaba el pirotécnico (sic) de disparar cohetes y algunas raudas de fuego. Entrando el santo en la Capilla se cantó una Salva a toda orquesta y se finalizó con los gozos de San Estanislao. A las 8 se echó al aire un gran globo que llegó a competir con las estrellas. La noche estaba hermosa y la luna iluminaba los espacios a cuyo favor podimos (sic) apreciar el grupo o grupos de indios y moros que estaban mirando de hito a hito la subida de dicho globo. Me parecía a mí ver a los Apóstoles y discípulos del Señor (...) cuando la humanidad de Jesucristo se subió a los Cielos”.<sup>131</sup>

La celebración de tal recibimiento solemne del padre misionero buscaba escenificar ante los nativos la relevancia de los religiosos, que constituían una autoridad fundamental de cada pueblo. El resto de poderes municipales, todos miembros de la *principalía*, aceptaban este rol de las corporaciones religiosas y lo potenciaban porque su propia preponderancia sobre el resto de nativos provenía del pacto que sus antepasados hicieron con los españoles, y los únicos españoles presentes eran los religiosos, por lo que eran los representantes de la Corona.

Lo más difícil del proceso de formación de pueblos era consolidarlos. Los núcleos poblacionales eran efímeros, lo que el padre Miguel Alaix definía como “castillos de naipes fabricados en el aire”.<sup>132</sup> Lo eran, por un lado por la destrucción que suponían las catástrofes naturales y, por otro, por la frecuente huida al monte de los nativos. Esto último era lo que los misioneros llamaban “remontarse”. Múltiples factores inducían a los indígenas a huir. Uno eran los disturbios intra e interétnicos, endémicos en Mindanao desde los tiempos de la conquista. Los cabecillas indígenas (muy especialmente los *moros*) promovían ataques sobre otros grupos nativos o contra las poblaciones cristianas con el objetivo de saquearles y esclavizarles. A veces simplemente se trataba de venganzas familiares, fruto de sus costumbres. Cuando estaban muy cerca poblaciones de nativos enfrentados el misionero ya temblaba, porque sabía que pronto empezarían las hostilidades.<sup>133</sup> Estos conflictos, además de afectar a los individuos implicados, provocaban la huida del resto de la población, aterrada, que además abandonaba así el cuidado de sus cultivos.<sup>134</sup> En los territorios donde no había *moros* los autores de estos desmanes eran los *baganis* (sinónimo de asesinos para los misioneros), una especie de caciques que dominaban al resto de nativos y que obtenían su autoridad mediante la matanza de los que se resistían a ellos.<sup>135</sup> La inseguridad en los pueblos a causa de estos *baganis* era continua. Amenazaban a la gente y ésta, por

---

<sup>130</sup> Un ejemplo de llegada de un misionero a una nueva misión en: AHSIC, CF 1/14/2, padre Jaime Estrada a padre superior Pío Pi, Bolong 15 de febrero de 1897.

<sup>131</sup> AHSIC, CF 1/14/5, padre Juan Garriga a padre superior Pío Pi, Las Mercedes 19 de febrero de 1897.

<sup>132</sup> AHSIC, CF 1/2/23, padre Miguel Alaix a padre superior Pío Pi, Talacogon 2 de enero de 1897.

<sup>133</sup> AHSIC, CF 3/2/17, padre Fernando Diego a padre superior Pío Pi, Veruela 7 de febrero de 1898.

<sup>134</sup> AHSIC, Cartas varias: CF 1/3/1-41 y CF 1/7/14-27, 1897.

<sup>135</sup> AHSIC, CF 5/12/16, padre Vicente Balaguer a los hermanos José Prat y Luis Bassols, Dapitán 4 de marzo de 1896.



miedo, le seguía y se marchaba del pueblo. También los esclavizaban.<sup>136</sup> En su lucha contra la autoridad del misionero, llegaban a matar al capitán de la misión, y después al siguiente, y cuando se les paraba los pies empezaban las venganzas.<sup>137</sup> También había cristianos viejos con cierta autoridad que provocaban alzamientos en las visitas, y ese panorama se encontraban los misioneros cuando llegaban a ésta.<sup>138</sup> Los disturbios continuos entre nativos eran una de las razones por las que los misioneros a veces le pedían soldados o armas a su superior, para defenderse.<sup>139</sup> Y ciertamente éste a veces les enviaba fusiles.<sup>140</sup> Incluso los nativos habían llegado a pedirle al padre misionero armas para vengarse de otro pueblo.<sup>141</sup>

Otro factor que propiciaba la marcha de los nativos era la intromisión de los llamados *comerciantillos*. Estos comerciantes, de origen chino o visaya, solían fiar productos básicos a los nativos a precios elevados a cambio de la almáciga, la resina del árbol homónimo, muy apreciada para usos terapéuticos y, muy especialmente, para elaborar productos químicos como barnices y pinturas. La extrema pobreza de los nativos los arrastraba a este comercio desigual. Aunque los jesuitas trataban de enseñarles a ser autosuficientes mediante el cuidado de sus propios cultivos, la imposibilidad de proporcionarles alimentos mientras aquellos daban sus frutos hacía que una y otra vez los indígenas cayeran en las redes de dependencia económica de los *comerciantillos*, un verdadero poder de la economía local. Los nativos acababan endeudados y viviendo dispersos en los montes, cerca de la almáciga, aislados e inaccesibles para los jesuitas.<sup>142</sup> Esto era “la ruina de la agricultura”.<sup>143</sup> Por otro lado, las lluvias y las inundaciones podían destruir los cultivos,<sup>144</sup> y las epidemias impedían que los nativos los cuidasen, por lo que se echaban a perder. Esto, sumado a la ya de por sí precaria economía de los filipinos de Mindanao, provocaba grandes hambrunas. Y el hambre también hacía huir a la población a los montes, en busca de comida o de *comerciantillos* que les fiasen lo que fuera.<sup>145</sup>

Por último, los nuevos cristianos a menudo abandonaban los pueblos simplemente porque para ellos eran una “cárcel” y no se acostumbraban a ello.<sup>146</sup> Como ya señaló el padre José María Lluch tras su visita a Mindanao en 1871, los indígenas preferían la vida libre en el monte, sin imperativos de

---

<sup>136</sup> AHSIC, CF 9/5/5, padre Fernando Diego a padre superior Pío Pi, Veruela 6 de noviembre de 1896.

<sup>137</sup> AHSIC, CF 9/9/17, padre Francisco Nebot a padre superior Juan Ricart, Butuán 2 enero 96; CF 5/14/38, padre Francisco Nebot a padre Pablo Pastells, Butuán 19 de marzo de 1896.

<sup>138</sup> AHSIC, CF 9/8/2, padre Bernardino Llobera a padre superior Juan Ricart, Játiva 10 de mayo de 1896.

<sup>139</sup> AHSIC, CF 3/2/16, padre Miguel Alaix a padre superior Pío Pi, Tagoloan 12 de diciembre de 1898.

<sup>140</sup> AHSIC, CF 5/1/15, padre Ramón Ricart a padre superior Juan Ricart, Butuán 21 de octubre de 1895; CF 5/1/23, padre Bernardino Llobera a padre superior Juan Ricart, Játiva 25 de junio de 1895.

<sup>141</sup> AHSIC, CF 3/2/17, padre Fernando Diego a padre superior Pío Pi, Veruela 7 de febrero de 1898.

<sup>142</sup> AHSIC, CF 1/7/26, padre Salvador Giralt a padre superior Pío Pi, Sigaboy 8 de noviembre de 1897; CF 9/10/22, padre Gregorio Parache a padre superior Juan Ricart, San José 26 de abril de 1896; CF 1/7/9, padre Gregorio Parache a padre superior Pío Pi, Mati 18 de mayo de 1897; CF 1/3/39, padre Gregorio Parache a padre superior Pío Pi, Manay 15 de agosto de 1897.

<sup>143</sup> AHSIC, CF 5/3/42, padre Manuel Vallés a padre superior Juan Ricart, Lianga 26 de diciembre de 1895.

<sup>144</sup> AHSIC, CF 5/4/46 (y 47), padre Raimundo Peruga a padre superior Juan Ricart, Tándag 10 de enero de 1895.

<sup>145</sup> AHSIC, CF 5/3/42, padre Manuel Vallés a padre superior Juan Ricart, Lianga 26 de diciembre de 1895.

<sup>146</sup> AHSIC, CF 2/2/10, padre Ramón Vila a padre superior Pío Pi, Tagoloan 21 de abril de 1898.

indumentaria, trabajo, religiosidad, tributación y obediencia a las autoridades.<sup>147</sup> Algunos también se marchaban para reencontrarse con parte de su etnia, o con algún familiar, y para celebrar ritos paganos.

El padre Fernando Diego contaba una curiosa anécdota acerca de dos nativos que, cansados de vivir en el pueblo y de trabajar allí, huyeron al bosque y allí levantaron una especie de iglesia a la vez que hacían correr la voz de que ellos “subían y bajaban del cielo”. Casi cien indígenas acudieron a su llamada. Cada día sacrificaban un cerdo a un ídolo enorme. Al tener conocimiento de esto el misionero entregó dos fusiles a un inspector y le mandó que, sin dañar a nadie, le trajera a aquellos dos farsantes. Como él suponía, la noticia corrió antes de que los fueran a buscar y aquella “sociedad del diablo” ya estaba disuelta cuando llegaron. Se quemaron sus casas y llevaron al ídolo al pueblo, donde el padre lo puso en la plaza para diversión de los críos, que le pegaban. Los dos fugados se rindieron.<sup>148</sup>

Así, un mismo pueblo, por una razón u otra, podía remontarse cada año, yendo y viniendo de nuevo, para desespero del misionero.<sup>149</sup> La huida poblacional a veces era parcial, otras total,<sup>150</sup> pero en todo caso era sin duda un elemento constante en las misiones, por lo que tenían que pasar muchos años para tener la seguridad de vivir en un pueblo consolidado.<sup>151</sup> Esta endémica inestabilidad imposibilitaba la construcción de una sociedad sólida, con un lugar definido para todos sus miembros y un consenso común que garantizara el orden.

## 2.2. La construcción de los pueblos

Los religiosos eran los que planificaban y hacían construir los pueblos, siguiendo el modelo americano. No había prácticamente españoles distribuidos por el archipiélago, por lo que las órdenes religiosas por un lado continuaban poseyendo un gran poder de acción y decisión y, por otro, tenían que resolver solas enormes problemáticas como ésta. La construcción de todos los edificios los costeaban y llevaban a cabo los mismos pobladores del lugar, con lo que su calidad dependía del nivel económico de la población, de su interés personal y de la influencia del misionero, que les incitaba al trabajo.<sup>152</sup> A menudo los jesuitas se veían obligados a contratar a chinos para avanzar las obras,<sup>153</sup> o bien a pactar con las autoridades militares la ayuda de los deportados en la isla.<sup>154</sup>

---

<sup>147</sup> AHSIC, *Colección Pastells de Filipinas*, vol. CXI, años 1852-1887, doc. 23, f. 7r.

<sup>148</sup> AHSIC, CF 3/2/17, padre Fernando Diego a padre superior Pío Pi, Veruela 7 de febrero de 1898.

<sup>149</sup> AHSIC, CF 9/8/6, padre Bernardino Llobera a padre superior Pío Pi, Játiva 25 de julio de 1896.

<sup>150</sup> AHSIC, CF 3/2/17, padre Fernando Diego a padre superior Pío Pi, Veruela 7 de febrero de 1898.

<sup>151</sup> AHSIC, CF 2/2/10, padre Ramón Vila a padre superior Pío Pi, Tagoloan 21 de abril de 1898.

<sup>152</sup> SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Ángel, “Estructura de los pueblos de indios...”, p. 92.

<sup>153</sup> AHSIC, CF 5/4/16, Salvador Buguñá a padre superior Juan Ricart, Surigao 6 de mayo de 1895.

<sup>154</sup> AHSIC, CF 1/15/19, padre Victoriano Bitrián a padre superior Pío Pi, Zamboanga 20 de septiembre 1897.



**Figura 41. Casa de caña y nipa en Mindanao**

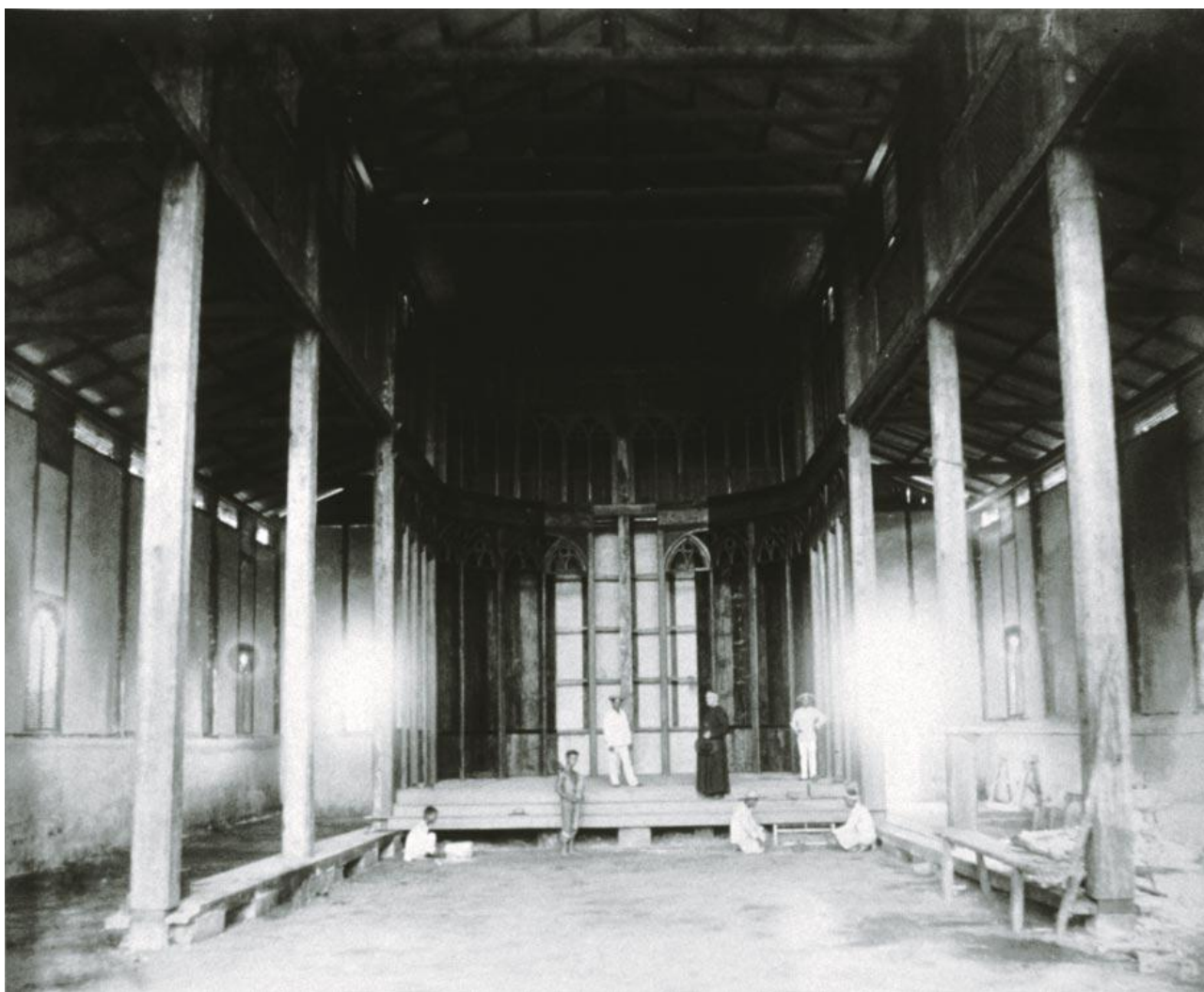
Fuente: *231 views of Manila and the Philippine Islands*, Roberts, Inc., Manila, cal. 1910 (se puede consultar en el AHSIC).

Un pueblo debía tener edificios públicos: iglesia, casa parroquial (llamada convento), tribunal (edificio del gobierno local) y escuelas. Las poblaciones importantes contaban también con estructuras de carácter militar y, asimismo, en la cabecera del distrito se hallaba establecida la cárcel, la residencia del gobernador provincial y las oficinas de la administración y gobierno provinciales. Luego había las construcciones privadas de los pobladores, que en ocasiones (pero no a menudo) mostraban diferencias entre el pueblo llano y los *principales*, pues éstos últimos podían tener casas más grandes y vistosas. En general, tanto la estructura de las viviendas filipinas como los materiales utilizados para construirlas cambiaron muy poco a lo largo de la etapa española en las islas. Habitualmente las construcciones eran pequeñas y formadas por ramas y hojas de palmera y juncos, lo que comúnmente se denominaba “caña y nipa”, y una pequeña porción de madera (Figura 41). Sólo las casas de algunos *principales* indígenas económicamente más fuertes eran más grandes, más ostentosas e incluso de materiales más resistentes, tales como piedra o ladrillo, pero esto casi no se veía en Mindanao.<sup>155</sup>

Normalmente se invertía mayor esfuerzo y recursos para la iglesia y el convento. En los inicios de la evangelización de Filipinas las iglesias se erigían tan sólo en los núcleos importantes y eran pequeñas construcciones destinadas al culto. Progresivamente se fueron extendiendo a todos los núcleos, aumentando de tamaño, mejorando sus materiales de construcción y adornándose tanto en su exterior

<sup>155</sup> SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Ángel, “Estructura de los pueblos de indios...”, pp. 86-87.

como en su interior. En el siglo XVII ya había en Manila y en las cabeceras importantes iglesias de piedra de tamaño considerable.<sup>156</sup> Pero esto no ocurría en los pueblos pobres o en proceso de formación, como era el caso de la mayor parte de núcleos de Mindanao. Es innegable que en esta isla hubo iglesias grandes y sólidas. Un ejemplo fue la iglesia de Santa María, en la provincia de Zamboanga, una obra del padre Francisco Sancho que se inauguró en 1889 (Figura 42).<sup>157</sup> Su fachada y parte de las paredes laterales eran de piedra.<sup>158</sup> Pero no era algo común en Mindanao. Muchas de las iglesias continuaron siendo de materiales endebles.



**Figura 42. Iglesia de Santa María en construcción (1888)**

Fuente: GUARDIOLA, José, *El imaginario colonial: fotografía en Filipinas durante el periodo español 1860-1898*, Catálogo de la exposición celebrada en el National Museum of Filipino People, del 27 de noviembre de 2006 al 28 de febrero de 2007, Casa Asia, Barcelona, 2006, p. 99.

Lo mismo ocurría con las casas parroquiales. El convento era el centro neurálgico de cada pueblo. Después de la iglesia, era la construcción más grande. En un número elevadísimo de poblaciones el convento era la única vivienda donde había españoles, y esto lo convertía en el edificio más importante.

<sup>156</sup> *Ibidem*, pp. 92-95.

<sup>157</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. II, p. 389.

<sup>158</sup> AHSIC, CF 1/15/21, padre Victoriano Bitrián a padre Miguel Saderra Mata (rector), Zamboanga 28 de septiembre de 1897 (copia impresa de CF 1/15/20, que está incompleta).

Allí el misionero recibía visitas de las autoridades locales y provinciales, de viajeros, etc. El convento se situaba siempre al lado de la iglesia, y a menudo estaba comunicado con ella; ambos edificios estaban contruidos con los mismos materiales. La existencia del convento, la iglesia, el tribunal y las escuelas en un núcleo eran condición imprescindible para que éste pudiera ser considerado un pueblo independiente y consolidado, y no como una mera visita o reducción. En el siglo XIX abundaban en Filipinas los conventos contruidos con materiales fuertes,<sup>159</sup> pero de nuevo en Mindanao no era una práctica generalizada. Los mejores conventos continuaban siendo en gran medida de caña y nipa, igual que las iglesias.

Ya rozando el fatídico 1898 numerosos misioneros comentaban que su convento, su iglesia o ambos eran de materiales endebles y no duraderos, o bien se hallaban en plena construcción o, en casos graves, estaban sólo proyectados. Y esto no ocurría sólo en las misiones de nueva creación y en los núcleos en formación, sino también en las poblaciones consolidadas e incluso en las cabeceras. En 1896 había proyectado un nuevo convento en Zamboanga, la cabecera más importante de Mindanao, “pues el actual es viejo, de malas formas, insuficiente y hace llorar al verle”.<sup>160</sup> El padre Francisco Ceballos contaba que en los ’70 en Bunauan, un pueblo cedido por los recoletos en 1875, no había ni convento ni iglesia decentes, y que esta última “era un corral de vacas que se bebían el agua bendita (...), y para ir a decir Misa en tiempo de los grandes aguaceros necesitábamos un baroto, porque el agua formaba una laguna”.<sup>161</sup> Peor era el caso de la iglesia de un pueblo antiguo y consolidado como Surigao, cabecera de provincia. Según el padre Pedro Torra era “miserable” en 1897.<sup>162</sup> Además tenía muchísimas goteras y había que estar con paraguas en ella durante la temporada de lluvias.<sup>163</sup> En otros pueblos estables, como Tetuán, ocurría lo mismo y continuamente se encontraban charcos de agua en el coro, la iglesia y el presbiterio.<sup>164</sup> Otras iglesias, como la de Tagoloan, daban “lástima”, porque la mitad había quedado descubierta por la falta de fondos y había que cubrirla con nipa, que tampoco acababan de traer los habitantes del pueblo, por lo que con la lluvia era “una balsa de agua”.<sup>165</sup>

¿Cómo era posible esta situación a esas alturas del siglo? El motivo principal era la falta de recursos económicos, seguida por la escasez de mano de obra, las catástrofes naturales y la inestabilidad de los pueblos.<sup>166</sup> Tanto la iglesia como el convento solían construirse, sobre todo en primera instancia, de materiales ligeros, y de pequeño tamaño. Era más barato y más rápido que utilizar materiales fuertes. En una nueva misión siempre se construían primero este tipo de convento e iglesia provisionales y se proyectaban para más tarde las grandes construcciones. Era común que un misionero fuera destinado a

---

<sup>159</sup> SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Ángel, “Estructura de los pueblos de indios...”, p. 95.

<sup>160</sup> AHSIC, CF 5/13/4, padre Juan Garriga a padre provincial Jaime Vigo, Las Mercedes 8 de octubre de 1896.

<sup>161</sup> AHSIC, CF 1/9/38, padre Francisco Ceballos a padre superior Pío Pi, Tándag 8 de diciembre de 1897.

<sup>162</sup> AHSIC, CF 1/8/17, padre Pedro Torra a padre superior Pío Pi, Surigao 1 de enero de 1897.

<sup>163</sup> AHSIC, CF 1/9/21, padre Alberto Masoliver a padre superior Pío Pi, Surigao 13 de diciembre de 1897.

<sup>164</sup> AHSIC, CF 9/12/44, padre José Salvans a padre superior Pío Pi, Tetuán 21 de octubre de 1896.

<sup>165</sup> AHSIC, CF 9/7/11, padre Juan Bta. Heras a padre superior Juan Ricart, Tagoloan 16 de mayo de 1896.

<sup>166</sup> AHSIC, CF 9/8/2, padre Bernardino Llobera a padre superior Juan Ricart, Játiva 10 de mayo de 1896.

una nueva misión sin que esta tuviera todavía ni convento ni iglesia. Y podía pasarse años esperando a su construcción, viviendo mientras tanto en un convento provisional hecho de caña.<sup>167</sup> La iglesia solía empezar a utilizarse antes de que estuviera terminada.<sup>168</sup> El proceso de construcción de convento e iglesia en una misión de nueva creación podía ser muy largo y desesperante. El padre Ramón Pamies contaba el caso de Gingoog, en la Residencia de Tagoloan. Dada la fluctuación en la importancia de los núcleos poblacionales, una pequeña misión podía llegar a convertirse en una población grande y estable, con más feligreses y por lo tanto también más misioneros. Era necesario tanto un convento más espacioso como una iglesia con capacidad suficiente para albergar a todos los que quisieran acudir a ella. Dado que el convento provisional de Gingoog era demasiado estrecho, los misioneros tuvieron que trasladarse al tribunal, desde allí se pidió al director de administración civil permiso para cortar materiales para construir iglesia y convento, y un polista para las obras. Pero sin planes ni presupuesto, el gobernador no lo aceptó. Empezaron los problemas burocráticos. El caso se remitió a Manila, donde otro jesuita se encargaría de los planes y de resolver el asunto. Hubo que armarse de paciencia. Desconocemos cómo acabó, pero previsiblemente truncado por la Revolución Filipina.<sup>169</sup> El caso es que las construcciones provisionales se alargaban en el tiempo, se deterioraban, se arreglaban como se podía y en ellas malvivían los jesuitas.

La falta de recursos económicos era el gran problema, puesto que o bien evitaba la construcción o bien determinaba que se hiciera con materiales de mala calidad. No había una suma estipulada por parte del gobierno ni siquiera para la construcción de iglesias. Dado que los habitantes de Mindanao eran muy pobres, los jesuitas intentaban sacar adelante la obra pagando de su propio bolsillo, concretamente echando mano del fondo para *infieles*, o bien solicitando ayuda económica al gobierno. Esta ayuda era absolutamente variable. Dependía de las circunstancias, de modo que unos proyectos de iglesia recibían una cuantiosa suma,<sup>170</sup> otros menos y muchos ninguna.<sup>171</sup> A menudo los jesuitas optaban por usar materiales viejos para que el coste fuera nulo, ya fuera para el convento o para la iglesia. Fue el caso de Mati, una reciente cabecera de residencia cuya casa se estaba terminando en 1896.<sup>172</sup> También para la iglesia de Sevilla, la reducción más pequeña de la Residencia de Tagoloan, el padre Raimundo Peruga utilizó los materiales de un cuartel abandonado, previo permiso.<sup>173</sup> El padre Gaspar Colomer lamentaba

---

<sup>167</sup> AHSIC, CF 3/16/26, padre José España a padre superior Juan Ricart, Prosperidad 16 de julio de 1897; CF 1/5/29, padre Antonio Benaiges a padre superior Pío Pi, Sarangani 10 de noviembre de 1897; CF 3/17/2, padre José España a padre provincial Luis Adroer, Prosperidad 26 de enero de 1898.

<sup>168</sup> AHSIC, CF 1/2/8, padre Guillermo Llobera a padre superior Pío Pi, Jabonga 30 de julio de 1897.

<sup>169</sup> AHSIC, CF 9/10/6, padre Ramón Pamies a padre Juan Bta. Heras, Gingoog 16 de abril de 1896; AHSIC, CF 9/10/8, padre Ramón Pamies a padre superior Pío Pi, Gingoog 16 de julio de 1896; AHSIC, CF 9/10/10, padre Ramón Pamies a padre superior Pío Pi, Gingoog 25 de agosto de 1896; AHSIC CF 9/10/11, padre Ramón Pamies a padre superior Pío Pi, Gingoog 13 de octubre de 1896.

<sup>170</sup> AHSIC, CF 6/3/46, padre Pablo Cavallería al padre superior Pío Pi, Isabela de Basilán 31 de marzo de 1897.

<sup>171</sup> AHSIC, CF 6/3/8, padre Pablo Cavallería al padre superior Juan Ricart, Isabela de Basilán 29 de julio de 1895.

<sup>172</sup> AHSIC, CF 9/8/28, padre Juan Bta. Llopert a padre superior Pío Pi, Mati 19 de septiembre de 1896.

<sup>173</sup> AHSIC, CF 9/10/34, padre Raimundo Peruga a padre superior Juan Ricart, Linabo 27 de mayo de 1896.

que la iglesia de Joló, en construcción, por fuera parecía algo, pero por dentro daba lástima ver que los hariges estaban “torcidos” y “raídos por los bichos”, porque eran de mala calidad.<sup>174</sup>



**Figura 43. Convento e iglesia de Caraga (sin fecha)**

PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, p. 245.

La falta de recursos no sólo impedía la construcción adecuada de iglesias y conventos, sino que impedía llevar a cabo un buen mantenimiento de la obra, que a su vez se deterioraba rápidamente por su mala calidad y por el clima. No es extraño que uno de los nombres que los misioneros aplicaban a sus pobres conventos fuera el de “barraca”.<sup>175</sup> El padre Gaspar Colomer resumía así el estado de la que eran las edificaciones más importantes de un pueblo y en las que más se invertía:

“En el Convento, como las paredes no llegan al techo, cuando hay remolino de agua y viento, el agua entra como quiere. De manera que cuanto antes hay que mandar tapar con maderas la parte descubierta, a lo menos por el norte y oeste. (...) Pero para ponerlo se necesita algún dinerillo. Y del tejado de madera? Basta decir que nadie absolutamente ha seguido el ejemplo del Convento. Pues resultó caro ponerlo, es caro conservarlo y dentro de pocos años habrá de cambiarse. Hay varias goteras y un tao moro viene con cera y no sé qué más a taparlas. La cera se derrite con el sol, pasa por entre las tejas de madera y entonces llueve una grasa que da asco. Cuando se ha secado, se limpia el piso y hay una gotera más allí de donde ha caído la pasta. Y adelante. / Se ha de procurar también cumplir lo que ordena la última visita, esto es, que no haya más que una puerta y es necesario para que no entre la gente en casa y hagan lo que quieran sin que el Padre se entere. / Muchas tablas de la Iglesia están podridas. Por la huerta entra todo el [que] quiere porque falta puerta”.<sup>176</sup>

<sup>174</sup> AHSIC, CF 9/4/12, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 16 de agosto de 1896.

<sup>175</sup> AHSIC, CF 1/5/23, padre Vicente Balaguer al padre superior Pío Pi, Davao 6 de diciembre de 1897.

<sup>176</sup> AHSIC, CF 9/4/12, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 16 de agosto de 1896.



**Figura 44. Iglesia de Mati en construcción (1895)**

Fuente: *El Archipiélago Filipino. Colección de datos geográficos, estadísticos, cronológicos y científicos...*, vol, I, p. 248.

El clima y las catástrofes naturales destruían o como mínimo estropeaban constantemente las construcciones de los pueblos, muy especialmente las de materiales débiles, es decir, la mayoría. Cuando un pueblo se quedaba sin iglesia era preciso improvisar una capilla donde desarrollar las actividades religiosas. El padre Vicente Balaguer, tras un baguio que arrasó la iglesia de la joven reducción de Alba de Tormes, tuvo que “arreglar una capilla con telas y cobertores en los bajos del convento y no creo haya tenido Dios habitación más miserable. Pero allí decíamos Misa, predicábamos y confesábamos, etc”.<sup>177</sup> Algo parecido contaba el padre José Fernández Cuevas tras su primer viaje de exploración de Mindanao. En el pueblo de Isabela, dado que la iglesia se había quemado en un incendio el año anterior, tuvo que celebrar misa en un triste camarín. Así lo describía:

“no puede darse imagen más viva del portal de Belén. Es un camarín de nipa, tan mal techado que le calan las aguas; pequeño y húmedo hasta el punto de no poder arrodillarse la gente; no tiene puertas y así no pueden guardarse allí los vasos y ornamentos sagrados, ni se conserva en el sagrario el Santísimo y por lo tanto no hay formas de que echar mano para llevar el viático á los enfermos. Para que se vea el respeto que inspira el templo á algunos habitantes de la Isabela, puedo decir que días antes habían robado el agua bendita de la Iglesia, no por devoción de santiguarse con ella, sino para quedarse con la tinaja que la contenía”.<sup>178</sup>

<sup>177</sup> AHSIC, CF 5/12/16, padre Vicente Balaguer a hermanos José Prat y Luis Bassols, Dapitán 4 de marzo de 1896.

<sup>178</sup> FERNÁNDEZ CUEVAS, José, SI, “Relación de un viaje de exploración a Mindanao (1860)”, p. 28.



De hecho, en los puntos todavía no oficializados (las llamadas *visitas*) las actividades religiosas se solían realizar en una rudimentaria capilla que hacía de iglesia, dado que todavía no había ninguna construcción urbanística.

Los tribunales y las escuelas de Filipinas casi siempre se construyeron de caña, nipa y madera sin previsión de mejorar su constitución.<sup>179</sup> El tribunal era el lugar de trabajo del gobernadorcillo y de las autoridades locales, pero también contenía la cárcel del pueblo (si la había) y servía como alojamiento para visitantes, ya fueran viajeros o autoridades provinciales. Pocos se construían de piedra, en las cabeceras de provincia y los pueblos más importantes.<sup>180</sup> Era el padre el que nombraba a las primeras autoridades del pueblo.<sup>181</sup> Las escuelas, en general, eran construcciones muy precarias, a menudo sin paredes ni suelo,<sup>182</sup> pero existen ejemplos de locales de este tipo más adecuados, especialmente en poblaciones consolidadas.

En definitiva, los pueblos de Mindanao se hallaban siempre en continua formación, ya fuera para proyectar, para construir o para reparar sus edificaciones, sin que su grado de desarrollo urbanístico pudiera relacionarse siempre directamente con su antigüedad o importancia.

### 2.3. La configuración de las escuelas elementales

La ofensiva educativa emprendida por el gobierno colonial desde mitad de siglo tenía un significado más amplio en Mindanao.<sup>183</sup> Allí, donde tantos pueblos estaban en formación y donde había tantos nativos paganos o recién convertidos, el afianzamiento de las escuelas era todavía más relevante y urgente porque se traducía en una mayor consolidación de las misiones. La instrucción cristiana y la educación elemental de los niños era fundamental para el avance de la evangelización en la isla y el camino hacia la hispanización. Ellos influenciaban al resto de nativos y eran el futuro de cada localidad. Las órdenes religiosas siempre había sido muy conscientes de esto, y por esta razón la Compañía dispuso que en la nueva Misión Jesuítica Filipina se procurara construir en cada pueblo una escuela dirigida por un hermano para enseñar en ella a todos los niños que se presentaran.<sup>184</sup> Pero, como en casi todo en Mindanao, el problema fue el sustento.

---

<sup>179</sup> SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Ángel, “Estructura de los pueblos de indios...”, p. 92.

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>181</sup> AHSIC, CF 3/2/17, padre Fernando Diego a padre superior Pío Pi, Veruela 7 de febrero de 1898.

<sup>182</sup> SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Ángel, “Estructura de los pueblos de indios...”, p. 101.

<sup>183</sup> Ver Capítulo III, apartado 3. Un cambio de rumbo.

<sup>184</sup> AHSIC, FIL0073.9: “Varios documentos sobre Filipinas (1852-1884)”, ff. 09 018-029: “Instrucción para las Misiones de Mindanao y otros documentos internos de la Compañía. 1861-1868”, f. 09 020.

El sueldo de los maestros de cada localidad estaba incluido en los presupuestos locales.<sup>185</sup> Pero en Mindanao había numerosas poblaciones recién fundadas o en formación, por lo que tras construir las escuelas para niños y para niñas, era necesario solicitar al gobierno su aprobación y la consiguiente asignación monetaria para sus maestros. Y era un trámite que podía alargarse mucho, para desespero del misionero. El padre Jaime Estrada comentaba al respecto: “las oficinas de Manila parece que se han declarado durmientes”.<sup>186</sup> Hay que tener en cuenta que muchas de las escuelas de Mindanao tenían el carácter de “incompletas” por estar en poblaciones emergentes, pero de todas formas les pertenecía una pequeña asignación.<sup>187</sup>

El padre Pablo Cavallería contaba en 1895 que había pedido la remuneración para el maestro de la reducción de San Pedro.<sup>188</sup> Dos años después, informaba a su superior de que tanto el maestro como la maestra de dicha localidad seguían sin sueldo asignado, o lo que era lo mismo, las nuevas escuelas no habían recibido todavía la aprobación del gobierno. Ante esto, el misionero había tomado dinero de su fondo de atracción de *infielos* para pagarles.<sup>189</sup> Y era una práctica común. Antes eso que cerrar las escuelas. Pero entonces se quedaban sin dinero para la misión.<sup>190</sup> Otras veces el mismo superior de la Misión sufragaba temporalmente ese gasto que tanto preocupaba a su subordinado, a la espera de que llegara la resolución del Estado.<sup>191</sup> La falta de dinero con que pagar a los maestros era un problema crónico en las misiones de Mindanao.<sup>192</sup> Tanto, que en diversas ocasiones se había pretendido que los nuevos cristianos ayudasen a pagar el sueldo de los maestros. Pero los jesuitas estaban radicalmente en contra de esto y hacían valer su autoridad. En su opinión, a los naturales ya les costaba bastante llevar a sus hijos a la escuela como para cargarles encima con dicho pago. Si eso se llevara a cabo las escuelas, ya de por sí poco frecuentadas,<sup>193</sup> quedarían desiertas. Hasta el padre Pablo Pastells, siendo superior de la Misión, había sido de la opinión de que al maestro lo pagaran los jesuitas, evitando molestar a los indígenas. Éstos ya pasaban bastantes penurias para sobrevivir como para cargarles otro gasto. En cuanto a los *principales*, si colaboraban era por petición del misionero, y lo hacían de forma mínima y a regañadientes. Por ello, la única solución que tenían los jesuitas era coger dinero del fondo de *infielos* y de los estipendios de misa y de las festividades para evitar a toda costa el cierre de las escuelas. El padre Alberto Masoliver contaba cómo decía quince misas al mes para poder reunir dinero con que pagar a

---

<sup>185</sup> AHSIC, FIL0063 “Disposiciones gubernativas sobre la Compañía de Jesús”, f. 0064.

<sup>186</sup> AHSIC, CF 3/16/20, padre Jaime Estrada a padre provincial Jaime Vigo, Bolong 18 de junio de 1897.

<sup>187</sup> AHSIC, CF 6/3/59, padre Pablo Cavallería a padre superior Pío Pi, Isabela de Basilán 18 de septiembre de 1897.

<sup>188</sup> AHSIC, CF 6/3/7, padre Pablo Cavallería a padre superior Juan Ricart, Isabela de Basilán 10 de junio de 1895.

<sup>189</sup> AHSIC, CF 6/3/57, padre Pablo Cavallería a padre superior Pío Pi, Isabela de Basilán 23 de agosto de 1897.

<sup>190</sup> AHSIC, CF 6/3/38, padre Pablo Cavallería a padre superior Pío Pi, Isabela de Basilán 21 de diciembre de 1896.

<sup>191</sup> AHSIC, CF 9/10/37, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Linabo 5 de julio de 1896.

<sup>192</sup> AHSIC, CF 5/2/8, padre Estanislao March a padre superior Juan Ricart, Joló 16 de abril de 1895.

<sup>193</sup> AHSIC, CF 5/6/67, padre Ginés Ribas a padre superior Juan Ricart, Zamboanga 27 de diciembre de 1895; CF 9/3/23, padre Victoriano Bitrián a padre superior Pío Pi, Zamboanga 21 de diciembre de 1896.

los maestros.<sup>194</sup> Y es que huelga decir que la aprobación de las escuelas por parte del gobierno colonial tampoco era garantía de cobro.<sup>195</sup>

Los mencionados maestros de San Pedro tampoco tenían casa propia, ni habitación, y residían en una casa prestada.<sup>196</sup> Aunque la intención del gobierno fue erigir escuelas en todos los pueblos, la realidad era que en la mayoría de casos la escuela era una casa de alquiler, y a menudo también la residencia del propio maestro.<sup>197</sup> Si esto ocurría en las Filipinas más consolidadas, peor era el caso del lejano Mindanao. Allí los jesuitas pedían dinero a su superior para sufragar cosas como los atrasos en el pago del alquiler del maestro del pueblo.<sup>198</sup>



**Figura 45. Escuela en construcción en Las Mercedes, provincia de Zamboanga (1895)<sup>199</sup>**

Fuente: *El Archipiélago Filipino. Colección de datos geográficos, estadísticos, cronológicos y científicos...*, vol. I, p. 242.

El resultado inevitable de las dificultades de pago y alojamiento de los maestros era que entonces no les tentaba enseñar en los pueblos de Mindanao. A esto había que añadir que la mayoría de núcleos estaban en formación o bien en condiciones precarias, por lo que pocas personas aptas querían sacrificarse y vivir allí.<sup>200</sup> Así pues, otro dolor de cabeza de los misioneros era encontrar maestros que quisieran

<sup>194</sup> AHSIC, CF 9/9/3, padre Alberto Masoliver a padre Juan Bta. Vidal, Gingoog 12 de mayo de 1896.

<sup>195</sup> AHSIC, CF 9/10/34, padre Raimundo Peruga a padre superior Juan Ricart, Linabo 27 de mayo de 1896.

<sup>196</sup> AHSIC, CF 6/3/57, padre Pablo Cavallería a padre superior Pío Pi, Isabela de Basilán 23 de agosto de 1897.

<sup>197</sup> ALZONA, Encarnación, *A history of education in the Philippines, 1565-1930*, p. 101.

<sup>198</sup> AHSIC, CF 9/11/7, padre Ginés Ribas a padre superior Pío Pi, Zamboanga 29 de junio de 1896.

<sup>199</sup> El padre Juan Garriga menciona en una carta que el padre José Algué hizo esta foto ese año: AHSIC, CF 5/6/15, padre Juan Garriga a padre superior Juan Ricart, Las Mercedes 31 de diciembre de 1895.

<sup>200</sup> AHSIC, CF 1/10/69, padre Ramón Vila a padre superior Pío Pi, Sumilao 25 de octubre de 1897.

ocuparse de su escuela y ayudarles a consolidar la misión.<sup>201</sup> A veces, inevitablemente, tenían a maestros sin título,<sup>202</sup> o malos maestros.<sup>203</sup> El padre Jaime Estrada comentaba que en una ocasión, dado que tocaba empezar el curso y seguían sin maestros, optó por empezar las clases “con maestros improvisados”, que lógicamente sufragaban el pueblo y ellos mismos.<sup>204</sup> No sabemos exactamente a qué se refería, pero obviamente no era lo más ortodoxo ni adecuado, aunque sin duda era mejor que nada.

El padre Raimundo Peruga resumía así este lastimero panorama escolar:

“Los niños no sabían nada por no haber asistido a la escuela, parte por indolencia y parte por el hambre reinante. El examen de las niñas ni siquiera pudimos intentarlo, pues la Maestra se había largado ya ha algunos (sic) meses porque no la pagaban, y lo mismito y por igual razón hizo luego el Maestro. Esta es la triste música que tiene uno que oírse cada día. Malos Maestros y peor cumplimiento de su cargo, porque los pueblos, si bien los contratan, y señalan asignación, rara vez cumplen lo estipulado por razón de su indigencia. Aseguro a V.R. que me hallo en mis glorias entre estos Monteses, pero eso de carecer de Maestros en varias reducciones, o tenerlos tales que apenas sirven para nada, es la pegiguera que más me aflige y la pena que más atraviesa mi corazón. Porque, ¿de qué sirve que uno se desviva y reviente corriendo sin cesar de pueblo en pueblo como un camaleón si luego a mis espaldas no queda nadie que pueda secundar el empuje que reciben los pueblos al ser visitados? Bien sé que hay expediente en tramitación, pidiendo una pequeña subvención para estas escuelas con carácter de incompletas, mas, ¿por qué tales expedientes, si no hay quien se interese por darles curso, suelen dormir en las oficinas el sueño de los muertos?, por esto me atrevo a hacer a V.R. dos humildes súplicas que, fundado en la caridad de V.R. y también en la justicia de las mismas, no dudo que serán oídas con oídos de piedad. La 1ª es que se procure activar el citado expediente sin dejarlo de la mano, hasta verlo decretado favorablemente y puesto en ejecución, y la 2ª que entre tanto que sale a luz (sic) el expediente, me ayude V.R. si le es posible con alguna limosnita para dichos Maestros. Es tan apremiante que no admite dilación ni espera. / Es verdad que del fondo de infieles hay consignados 13 pesos mensuales para dicho objeto, pero siendo nueve los pueblos ya existentes, los cuales Dios mediante llegarán luego a once, debiendo por lo tanto ser 11 los Maestros y 11 las Maestras, ¿no puedo decir (...) qué es tan poca cosa, dividida entre tantos?”<sup>205</sup>

En cuanto al material escolar, algunos jesuitas se quejan de su carencia, pero no sabemos si era algo general.<sup>206</sup> Por ejemplo, el padre Pablo Cavallería estuvo cuatro años reclamándolo, sin que sepamos si tuvo final feliz. Tenía papel, tinta y tiza, pero no mesas, aunque no parece que esto último estuviera contemplado dentro de dicho material.<sup>207</sup> Desde 1891 existía en Manila una Junta Administradora del Material de Enseñanza que se encargaba de comprar y distribuir el material, el equipamiento y los premios de las escuelas primarias. Anteriormente se le entregaba al maestro un peso por estudiante para cubrir esos gastos. Esto cambió en 1880, cuando el gobierno colonial cargó esa responsabilidad a los gobiernos provinciales, que debían apartar una cuarta parte del sueldo del maestro para ese menester. La Junta de 1891 fue muy criticada por la prensa precisamente por la lentitud con la que repartía los

---

<sup>201</sup> AHSIC, CF 9/12/53, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 19 de agosto de 1896.

<sup>202</sup> AHSIC, CF 1/10/11, padre Martín Guitart a padre superior Pío Pi, Balingasag 2 de agosto de 1897.

<sup>203</sup> AHSIC, CF 9/13/20, padre Salvador Viñas a padre vicesuperior Pío Pi, Sumilao 25 de septiembre de 1896.

<sup>204</sup> AHSIC, CF 2/4/4, padre Jaime Estrada a padre superior Pío Pi, Bolong 2 de marzo de 1898.

<sup>205</sup> AHSIC, CF 9/10/34, padre Raimundo Peruga a padre superior Juan Ricart, Linabo 27 de mayo de 1896.

<sup>206</sup> AHSIC, CF 9/2/5, padre Valentín Altímiras a padre superior Juan Ricart, Cantilan 13 de marzo de 1896.

<sup>207</sup> AHSIC, CF 6/3/59, padre Pablo Cavallería a padre superior Pío Pi, Isabela de Basilán 18 de septiembre de 1897.

suministros escolares.<sup>208</sup> Lo que es seguro es que todas las provincias, incluidas las de Mindanao, tenían asignado material escolar. Éste constaba de cartones para lectura, tablas de aritmética, pizarra y trípode, tiza, papel, tinteros, tinta, plumas, portaplumas, catecismos, silabarios, carteles de escritura, ejemplares del sistema métrico decimal, ejemplares de peces de madera, romanceros filipinos y medallas a la asistencia.<sup>209</sup> Otro tema sería dilucidar si ese material era recibido y si su distribución en todos los núcleos poblacionales, incluyendo las numerosas reducciones, era posible.

Otro aspecto muy diferente era la dirección de las escuelas. Según el artículo 15 del Real Decreto de 20 de diciembre de 1863 que estableció un Plan de Instrucción Primaria en Filipinas, el gobernador general ejercía la inspección superior de la enseñanza primaria con el apoyo de una Junta, la Comisión superior de Instrucción Primaria, formada por el gobernador (presidente), el arzobispo de Manila y siete vocales competentes nombrados por el gobernador. En las provincias, los jefes provinciales ejercían de inspectores provinciales con el auxilio de otra comisión, formada por él mismo, el prelado diocesano o en su defecto el cura párroco, el alcalde mayor o el administrador de rentas. Los curas párrocos eran inspectores locales y debían dirigir la enseñanza de la doctrina y la moral cristiana bajo la dependencia de los prelados.<sup>210</sup> Los curas párrocos eran, pues, los supervisores municipales, y en Mindanao los misioneros jesuitas eran los encargados de esa tarea. Eso los convertía en autoridades absolutas de la educación primaria en la isla. Entre otras cosas, estaba en su mano nombrar o despedir a un maestro y orientar la enseñanza en un sentido u otro.<sup>211</sup> Sin duda, tuvieron gran influencia en las escuelas, pero su mayor preocupación fue luchar por el afianzamiento de éstas.

### 3. La vida doméstica de los misioneros

Según normas de la Compañía, el convento debía estar lo más decente posible, especialmente la sala donde se recibía a los seglares, pero evitando el lujo y los muebles de mucho valor para no contradecir la sencillez y pobreza que debía mostrar la casa de un misionero. Los muebles del cuarto de los misioneros debían consistir en una cama o catre de tijera, cubierto con un petate (debajo del cual podía ponerse una colchoneta delgada, almohadas y mantas según la necesidad), una mesa para escribir con tintero y plumas, una silla de brazos y tres de las otras, estantería para libros, un reclinatorio, una percha para colgar la ropa, una pila de agua bendita, una jofaina con su pie y jarro, un vaso de noche y algunos cuadros sencillos. En la planta baja debía procurarse que hubiera un lugar decente para recibir a mujeres

---

<sup>208</sup> ALZONA, Encarnación, *A history of education in the Philippines, 1565-1930*, pp. 100-101.

<sup>209</sup> Biblioteca Tomás Navarro Tomás, *Sección de Documentos españoles del Archivo Nacional de Filipinas*, “Documentación relativa a escuelas y maestros de la provincia de Mindanao, 1868-98”, rollo de microfilms nº 1627613.

<sup>210</sup> AHSIC, FIL0063 “Disposiciones gubernativas sobre la Compañía de Jesús”, f. 0066.

<sup>211</sup> ALZONA, Encarnación, *A history of education in the Philippines, 1565-1930*, p. 100.

que acudieran para consultar asuntos.<sup>212</sup> En este sentido, el padre Jaime Estrada comentaba, con gran orgullo, cómo habían logrado en su misión un lugar adecuado para confesar a las mujeres, sin tener confesionario:

“El P. Garriga trajo de las Mercedes un pedazo de rejilla de bejuco de una cama vieja que tuvo que deshacer. Apartábamos un poco de nipa de uno de los dindines interiores de la casa, se ataba allí la rejilla, se ponía detrás uno o dos cajones para asiento del Padre, y hete aquí un confesionario bueno y barato que con gran facilidad puede trasladarse a todas partes: desafío a los de España con todos sus adelantos a que fabriquen un confesionario con tanta rapidez y economía”.<sup>213</sup>

Al anochecer, tras el toque de oraciones, nunca debían admitirse mujeres en casa del misionero, ni siquiera para arreglar sus bodas. No importaba la urgencia del asunto. Si alguna mujer se presentaba a esas horas, se la debía remitir al tribunal.<sup>214</sup> Asimismo, los padres debían ir acompañados de un hermano o un par de batas cuando fueran a visitar o confesar mujeres, guardando estrictamente la regla número 18 de los sacerdotes.<sup>215</sup>

En los conventos solía haber un huerto que cuidaban los hermanos coadjutores, y en el que se cultivaban tomates, berenjenas, repollos, etc. Esta labor de los hermanos era especialmente necesaria en las misiones de los montes, puesto que sin este suplemento alimentario no tenían suficiente comida para vivir con lo que les asignaba el Estado. El coste del transporte de los suministros por tierra era caro, y muchas veces se perdían en parte durante el trayecto. Además, si no había un hermano que cuidara del huerto, el padre se veía obligado a realizar esa tarea, limitando su acción misional. Algunas misiones también tenían animales, como gallinas, palomas, patos, conejos, cabras, cerdos, ovejas y vacas.<sup>216</sup> El abastecimiento alimentario era suficiente en unos puntos más que en otros, por su mayor o menor cercanía a las vías de comunicación por donde llegaban las provisiones y también por su capacidad de cultivar y cuidar de sus animales. También dependía de la coyuntura histórica. La calidad y la variedad de los alimentos era muy cambiante. Por esta razón había misioneros que se quejaban más que otros. Lo que es indudable es que en general no les sobraba de nada, por lo que la llegada de suministros era un auténtico acontecimiento en la misión. La escasez tanto de alimentos como de material para la iglesia convertía en maravillas algunos artículos que ocasionalmente les eran enviados. El padre Nicolás Falomir, extasiado, le describía así a su superior la alegría que el embargó al recibir suministros extra:

---

<sup>212</sup> AHSIC, FIL0470.1 “Varios documentos sobre Mindanao”, ff. 01 001-020: “Costumbres de las Residencias y Misiones de Mindanao”, ff. 01 019-020.

<sup>213</sup> AHSIC, CF 1/14/3, padre Jaime Estrada a padre superior Pío Pi, Bolong 21 de junio de 1897.

<sup>214</sup> AHSIC, FIL0470.1 “Varios documentos sobre Mindanao”, ff. 03 001-009: “Documentos útiles a los misioneros”, f. 03 006.

<sup>215</sup> AHSIC, FIL0073.9: “Varios documentos sobre Filipinas (1852-1884)”, ff. 09 047-050: doc. 4, padre Juan Bta. Heras, 1876, f. 09 050.

<sup>216</sup> AHSIC, CF 9/10/34, padre Raimundo Peruga a padre superior Juan Ricart, Linabo 27 de mayo de 1896; CF 1/14/6, padre Juan Garriga a padre superior Pío Pi, Las Mercedes 7 de abril de 1897; CF 1/14/3, padre Jaime Estrada a padre superior Pío Pi, Bolong 21 de junio de 1897; CF 1/2/20, hermano José Rovira a padre superior Pío Pi, Prosperidad 11 de julio de 1897; CF 9/7/25, padre Gregorio Parache a padre superior Pío Pi, Caraga 29 de diciembre de 1896.

“Ayer entró en esta casa su gran regalo que V.R. le llama regalito. Mi Hermano Mateu enseguida lo puso por rincones, pero yo se lo hice poner todo en la mesa para contemplarlo y todito, cervezas, latas de viñas, ¡y qué latas más grandes!, escapularios, crucifijos, dos frascos de aceitunas que a saber el tiempo que no los había visto, dos salchichones que pueden servir por lo hermosos para palos de fragata. Así sentía no estar enfermo ni en convalecencia para usar todo aquello. Sólo se abrió una lata de viñas para hacer fiesta, y en Pascua probaremos otras cosas. (...) En fin, millones de gracias por tanta caridad y esplendidez, y sobre todo las gracias por lo que significa y vale ese llamado por V.R. regalito”.<sup>217</sup>

Normalmente desayunaban café y leche, si había.<sup>218</sup> El resto de comidas se basaban, cuando había, en hortalizas del huerto, huevos y algo de carne y pescado. Mayoritariamente, sin embargo, comían camote y arroz, los alimentos básicos de los nativos filipinos.<sup>219</sup>

En cuanto a la indumentaria, tanto padres como hermanos debían vestir externamente con sotana, los segundos un poco más corta, manteo y sombrero de teja. Los hermanos, por las circunstancias, debían vestir de seglar en los trabajos de la casa y el campo y usar la sotana en los actos de comunidad. Podían usar alpargatas para los trabajos de campo y siempre que les pareciera necesario. Ya que por las circunstancias locales no podía darse una regla fija respecto al mudarse la ropa, el sábado se debían repartir a cada uno dos o tres camisas y uno o dos pares de medias, teniendo siempre en cuenta la limpieza que tanto ayudaba a la salud y la edificación, y la pobreza que tanto se recomendaba en la orden. Cuando los misioneros viajaran de una casa a otra, debían llevarse toda la ropa que poseían.<sup>220</sup>

La apariencia del misionero era fundamental para manifestar su identidad religiosa, y todavía más fuera de la Europa católica, de ahí la importancia del uso de la sotana. A diferencia de los jesuitas de otros territorios orientales, los miembros de la orden en Filipinas nunca adaptaron su vestimenta a las sociedades autóctonas para infiltrarse mejor en ellas. En el siglo XIX, mientras Roma seguía luchando por erradicar las irregularidades en la vestimenta religiosa de otros misioneros, los jesuitas del archipiélago vestían rigurosamente la sotana negra y añadían, como única nota discordante, sombreros y gorros con el simple objetivo de adaptarse al clima tropical.<sup>221</sup> De hecho, algunos de los objetos más solicitados por los misioneros a su superior o a los procuradores eran precisamente prendas y artilugios con que hacer frente al duro clima, tales como cortinas y mosquiteras,<sup>222</sup> capas pluviales,<sup>223</sup> paraguas y capas.<sup>224</sup> Teóricamente, todos los jesuitas enviados a Filipinas recibían el siguiente equipaje:<sup>225</sup>

---

<sup>217</sup> AHSIC, CF 2/2/32, padre Nicolás Falomir a padre superior Pío Pi, Talisayán 29 de marzo de 1898.

<sup>218</sup> AHSIC, CF 1/12/10, padre Alberto Masoliver a padre Juan Bta. Heras, Talisayan 7 de junio de 1897.

<sup>219</sup> AHSIC, CF 1/2/15, padre José España a padre superior Pío Pi, Prosperidad 28 de febrero de 1897.

<sup>220</sup> AHSIC, FIL 0470.1 “Varios documentos sobre Mindanao”, ff. 01 001-020: “Costumbres de las Residencias y Misiones de Mindanao”, ff. 01 018-019.

<sup>221</sup> Sobre la cuestión de la vestimenta en las misiones, ver: SANFILIPPO, Matteo, “L’habito fa il missionario? Scelte di abbigliamento, strategie di adattamento e interventi romani nelle missioni ad haereticos e ad gentes tra XVI e XX secolo”, *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, vol. 109, 2 (1997), pp. 601-620.

<sup>222</sup> AHSIC, CF 1/1/7, padre Ramón Ricart a hermano procurador José Ferrer, Butuán 17 de enero de 1897.

<sup>223</sup> AHSIC, CF 9/9/51, padre Antonio Obach a padre superior Pío Pi, Lubungan 20 de septiembre de 1896.

<sup>224</sup> AHSIC, CF 5/3/3, padre Ramón Ricart a padre superior Juan Ricart, Buanan 21 de junio de 1895.

- Dos sotanas de merino francés muy delgado.
- Un manteo de Orleans muy fino.
- Dos sombreros de teja finos.
- Un gorro griego de terciopelo negro.
- Dos pares de zapatos ligeros de charol, de medio talón.
- Un par de zapatillas.
- 18 pañuelos de color.
- 12 pañuelos blancos.
- 20 pares de medias de lana negras no muy gruesas.
- 24 camisas de algodón finas.
- 2 fajas para la sotana.
- Un paraguas de seda negra de buenas dimensiones y calidad.
- 4 calzones de lienzo aplomado delgado.
- Un estuche de aseo, con navajas, peine, tijeras, cepillo, jabón y todo lo necesario para los viajes.
- Un altar portátil para los viajes (uando era posible)

Desconocemos si realmente cada nuevo misionero recibía todo este material. Lo que sí es cierto es que muchas de estas prendas y objetos se estropeaban merced del clima, los largos viajes y el uso, por lo que repetidamente los misioneros pedían su repuesto, así como otros materiales, como muebles para el convento y material para el culto. Las solicitudes iban desde una simple cama para un misionero que llevaba años en la isla<sup>226</sup> o unas sillas para el convento<sup>227</sup> a unos anteojos para poder leer bien.<sup>228</sup> Pero el envío de todas estas cosas, o bien tardaba meses a causa de las malas comunicaciones o, simplemente, no se efectuaba nunca por la falta de fondos. Por ello, cuando un misionero recibía uno de sus encargos se deshacía en agradecimientos, pues ciertamente siempre andaban faltos de todo tipo de productos básicos.<sup>229</sup> Ningún misionero en ninguna carta refiere deseos de prescindir de todos esos materiales domésticos que hacían la vida, no más lujosa, sino simplemente más cómoda y acorde al mantenimiento del bienestar y de la salud básicas. Ningún jesuita expresa ínfulas de querer prescindir de un sombrero contra el sol o un paraguas o unos zapatos adecuados para convertirse de ese modo en un misionero sufridor y virtuoso a la vieja usanza,<sup>230</sup> ni siente ninguna presión para someterse a tal penitencia.

La distribución diaria del tiempo para los misioneros de Mindanao era la siguiente. Debían levantarse a las cuatro y media de la madrugada, meditar a las cinco y asistir a la misa a las seis. En el caso de que en la misión hubiera dos padres, uno debía esperar a decir la misa a los niños y niñas a la hora acostumbrada y asistir a la misa de las seis realizada por su compañero. Pero si hubiera un solo padre, se suprimiría esta primera misa y el hermano coadjutor asistiría en su lugar a la misa de los niños. Después se desayunaba. A las doce menos cuarto se realizaba el examen de conciencia. La hora de la comida eran las doce, después de la cual debían visitar al santísimo y realizar la recreación. A las ocho tocaban las letanías, a las ocho y cuarto la cena y la recreación. A las nueve, los puntos, a las nueve y cuarto el

---

<sup>225</sup>AHSIC, FIL0073.9 “Varios documentos sobre Filipinas (1852-1884)”, ff. 09 057-061: “Notas de lo que se ha de entregar a cada sujeto de los que parten a Filipinas. Varias memorias y advertencias”, f. 09 058.

<sup>226</sup> AHSIC, CF 1/2/15, padre José España a padre superior Pío Pi, Prosperidad 28 de febrero de 1897.

<sup>227</sup> AHSIC, CF 9/12/18, padre Mariano Suárez a padre superior Pío Pi, Cotabato 16 de noviembre de 1896.

<sup>228</sup> AHSIC, CF 5/4/47, padre Raimundo Peruga a padre superior Juan Ricart, Tándag 28 de enero de 1895.

<sup>229</sup> AHSIC, CF 9/14/9, padre Juan Casellas a padre superior Juan Ricart, Talisayan 17 de febrero de 1896.

<sup>230</sup> BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto. Trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América Moderna*, Universidad de Valladolid, 2007, p. 182.



examen de conciencia y finalmente sobre las diez debían acostarse. Todas estas actividades generales debían ser señaladas con la campana de la comunidad que debían tener todas las residencias. El hermano, tras el toque de campana a las cuatro y media, debía pasar por todos los dormitorios, abrir la puerta y decir: “Dios nos dé su santa paz y después la vida eterna”, y encender la luz si era necesario. La iglesia se abría media hora antes de la misa de las seis y se cerraba antes del examen del mediodía. Por la tarde se abría a la hora conveniente y se cerraba al toque de las oraciones, a menos que por razones concretas conviniera retrasarlo, siempre teniendo en cuenta la edificación de los feligreses.<sup>231</sup>

El desarrollo de las actividades religiosas pautaba la organización temporal del día, las semanas y el año, constituyendo un cambio en la vida nativa. El calendario litúrgico debía regir los pueblos. Los misioneros debían procurar guardar la mayor uniformidad posible en las funciones religiosas, toques de campana, misas cantadas, bautismos, casamientos, entierros y demás cosas del culto divino. Además, ningún misionero podía desviarse, bajo ningún pretexto, de la práctica común del Obispado al que pertenecía su misión.<sup>232</sup>

Los días festivos después de la primera misa se celebraba otra para el pueblo. Después se repartían premios (normalmente ropa) a los que habían sido más puntuales o más aplicados en sus tareas o en su asistencia a las actividades religiosas. Por la tarde los padres explicaban algún punto de la doctrina o predicaban alguna plática a los presidiarios o a los soldados del fuerte, si lo había, rezando al final el Santo Rosario en la iglesia. Esos días festivos los hermanos solían ir al bosque solos o acompañados de algún padre a repartir medicinas o a curar a los enfermos que no habían podido desplazarse al pueblo.<sup>233</sup> Además, cada mes había plática de comunidad o conferencia espiritual, sobre alguna regla o virtud. Se podían realizar media hora antes de las letanías. Del mismo modo, una vez al mes y siempre que fuera posible reunir a dos o más padres, se discutía algún punto de moral.<sup>234</sup> Los sacerdotes cada día debían tener un cuarto de hora de lecturas espirituales. Por su parte, los hermanos rezarían el Rosario con los sirvientes de la casa, y con ellos podrían realizar la lectura espiritual.<sup>235</sup> Los hermanos debían comulgar todos los domingos y festividades religiosas. Las comuniones libres se efectuaban el primer viernes de cada mes, el viernes de Dolores y en la Conmemoración de los fieles difuntos. Cuando se daban tres días seguidos de comunión se omitía una, si por razones particulares le pareciese al superior acertado

---

<sup>231</sup> AHSIC, FIL0470.1 “Varios documentos sobre Mindanao”, ff. 01 001-020: “Costumbres de las Residencias y Misiones de Mindanao”, ff. 01 003-004; FIL0010, BARRADO, Pascual, “Relación histórica...”, ff. 0136-0141: “Ejercicios ordinarios de la Misión y distribución del tiempo”, f. 0137.

<sup>232</sup> AHSIC, FIL0073.9: “Varios documentos sobre Filipinas (1852-1884)”, ff. 09 047-050: doc. 4, padre Juan Bta. Heras, 1876, f. 049.

<sup>233</sup> AHSIC, FIL0010, BARRADO, Pascual, “Relación histórica...”, ff. 0136-0141: “Ejercicios ordinarios de la Misión y distribución del tiempo”, ff. 013-0139. Las tareas cotidianas que describe este jesuita, aunque las expone como generales, parecen hacer referencia a la misión de Tamontaca, por las llagas que dice que tienen los indígenas y por el ganado y el trabajo de campo que se indican, y que responden a las particularidades de dicha misión. No dudamos, sin embargo, que la distribución horaria debía ser similar en todas las misiones.

<sup>234</sup> AHSIC, FIL0470.1 “Varios documentos sobre Mindanao”, ff. 01 001-020: “Costumbres de las Residencias y Misiones de Mindanao”, f. 01 004.

<sup>235</sup> *Ibidem*, f. 01 012.

dispensarla. Después de comer y de cenar, si la iglesia estaba unida a la casa (como era habitual), se debía realizar una visita al Santísimo Sacramento. Se consideraba positiva, si las tareas misionales lo permitían, la devoción de ir a la iglesia después de levantarse para ofrecer al Señor las obras del día y antes de acostarse para pedirle la bendición.<sup>236</sup> Dada la escasez de individuos por casa, la bendición y acción de gracias podía darse según la fórmula breve. En los días de abstinencia sólo se daba la bendición y cada uno daba gracias en particular y salía cuando había acabado. Los días de ayuno tanto bendición como gracias las daba cada uno en particular.<sup>237</sup>

En cuanto a las tareas misionales, que empezaban tras el desayuno, los padres debían, primero, atender en el vestíbulo del convento a los enfermos que venían a curarse, utilizando medicinas si las tenían; segundo, escuchar las palabras y frases que tuvieran que decirle los nativos, que apuntaban y que servían para el estudio de las lenguas; tercero, cantar en coro las oraciones que el misionero había compuesto en lengua nativa con mucho esfuerzo y enseñarles la doctrina cristiana para prepararles para el bautizo o la confesión y la comunión, según el caso; cuarto, el misionero daba la lección del silabario, de lectura e incluso de escritura en castellano; cuarto, el padre salía con los niños cantando la doctrina, a enseñarles a trabajar en el campo; por último, se les repartía una ración de arroz, que se les solía dar casi todo el año. Por la tarde la distribución de las tareas era casi la misma. En el caso de los hermanos, uno debía ocuparse de los negocios de la casa y el otro de las provisiones para todos. Éste último primero daba instrucciones sobre el ganado y los animales a su cargo, después distribuía a la gente en sus respectivos trabajos y los dirigía, ya fuera a los que se encargaba del corte de maderas en el bosque o a los que serraban y preparaban las tablas y otras piezas para construir la iglesia. También debía ayudar a veces a los trabajadores del campo para la siembra, el cultivo o la recolección.<sup>238</sup>

#### 4. Pocos e imperfectos: la realidad sobre el personal de la Misión

“Yo... uno solo, y ellos... muchos”.<sup>239</sup>

Una de las mayores inquietudes del primer superior jesuitas de la Misión Filipina del siglo XIX, el padre José Fernández Cuevas, fue la escasez de operarios. Por esta razón el padre sufría extraordinariamente por la salud de los jesuitas: “Me tienen, decía en cierta ocasión, en un continuo penar, no hago más que decir misas para que ninguno enferme o porque luego se alivie”.<sup>240</sup> Las comunicaciones escritas entre

---

<sup>236</sup> *Ibidem*, ff. 01 012-015.

<sup>237</sup> *Ibidem*, f. 01 015.

<sup>238</sup> AHSIC, FIL0010, BARRADO, Pascual, “Relación histórica...”, ff. 0136-0141: “Ejercicios ordinarios de la Misión y distribución del tiempo”, ff. 0137-0138.

<sup>239</sup> AHSIC, CF 5/4/42, padre Esteban Yepes a padre superior Juan Ricart, Taganaán 2 de septiembre de 1895.

<sup>240</sup> AHSIC, FILPER0193.1 “Biografías de Misioneros de Mindanao”, ff. 42 016-044: “Biografía del R.P. José Fernández Cuevas S.I. durante su permanencia en Filipinas, por el P. Francisco M. Luengo”, f. 42 027.

los jesuitas evidencian que la falta de personal fue recurrente a lo largo de toda la Segunda Misión Jesuítica Filipina. También fueron constantes los problemas y las dudas sobre cómo distribuirlos.<sup>241</sup> Y era un problema extensivo a todo el archipiélago y a todas las órdenes religiosas. El padre Juan Bautista Vidal explicaba en 1859 que para cinco millones de habitantes en Filipinas sólo había entre 700 y 800 párrocos,<sup>242</sup> lo que equivalía a entre seis y siete mil personas por cura, una cifra a todas luces desorbitada. A mediados del XIX, la población filipina había crecido considerablemente, pero el clero no lo había hecho en la misma proporción. Además, desde el punto de vista religioso, finales del XVIII había sido el momento álgido para Filipinas. Quedaban los *moros* del sur y los igorrotos de Luzón (en la cordillera central), pero el país era cristiano. Sin embargo, los cambios políticos y las revoluciones en Europa afectaron a Filipinas, disminuyendo el nivel de cristianización. La Iglesia no podía mantener el mismo ritmo de instrucción catequética. Así, desde principios del XIX, disminuyó la calidad y la extensión de la formación religiosa. Dada la creciente ignorancia religiosa, la superstición, que nunca había desaparecido por completo, volvió a aflorar con más fuerza. Por todo ello los jesuitas, a su regreso en 1859, quedaron impactados al observar en Manila y sus provincias colindantes la ignorancia religiosa de sus habitantes y, por lo tanto, también la falta de práctica religiosa y el aumento de la superstición.<sup>243</sup> Y su destino, Mindanao, era mucho más complicado por sus nativos todavía paganos.

El momento álgido de la Segunda Misión Jesuítica Filipina fue precisamente en 1898, cuando alcanzó la cifra de 167 jesuitas en las islas, de los que 107 misionaban en Mindanao.<sup>244</sup> Estos 107 misioneros se distribuían en 38 poblaciones consolidadas.<sup>245</sup> En las cabeceras de las residencias misionales de Mindanao, es decir, en la población principal, nunca se concentraron más de cuatro padres misioneros juntos. Lo habitual eran dos o tres. En las poblaciones circundantes consolidadas residían uno o dos juntos como máximo. En cuanto a hermanos coadjutores, había uno por misión, excepto en las cabeceras, en las que a veces, pero no siempre, había dos. Una excepción a esto era la misión de Tamontaca, famosa por su ganado, su desarrollo agrícola, sus establecimientos de libertos, su orfanato y su carismático padre misionero Jacinto Juanmartí. Tamontaca llegó a reunir en 1898 a tres padres y cinco hermanos, cuando la cabecera de la residencia, Cotabato, tenía sólo dos padres y un hermano. Lo mismo, pero al contrario, le ocurría a Joló, la aislada y peligrosa misión de la isla homónima. Aunque ella sola configuraba una residencia, y era por lo tanto la cabecera, siempre había un solo padre y un solo hermano. Dicha isla era muy pequeña, pero el trabajo a desarrollar en unas circunstancias tan hostiles era muy grande para ser abarcado por dos jesuitas. En definitiva, lo habitual en la mayoría de misiones, cabeceras aparte, era la presencia de un solo padre y de un solo hermano.

---

<sup>241</sup> AHSIC, CF 5/4/14, padre Pedro Torra a padre superior Juan Ricart, Surigao 15 de abril de 1895.

<sup>242</sup> AHSIC, FIL0049.2 "Fragmentos de un diario y cartas diversas", f. 5 022 (6 de noviembre de 1859).

<sup>243</sup> GUTIÉRREZ, Lucio, OP, *Historia de la Iglesia en Filipinas...*, pp. 272-273.

<sup>244</sup> Ver Anexo: Tabla 2. Número y distribución de jesuitas en Filipinas en el siglo XIX.

<sup>245</sup> *Catálogo de la Provincia de Aragón*, pp. 46-55 (año 1898).

Esta distribución puede parecerse más o menos holgada, especialmente respecto a la proporción de 107 jesuitas para 38 localidades, pero no lo es. Debemos tener en cuenta que cada una de estas poblaciones estables tenía a su alrededor numerosas reducciones y visitas donde no residía ningún religioso y que también había que atender. Cada uno de los núcleos consolidados podía tener entre cinco y diez núcleos anejos, tranquilamente. Eran misiones más lejanas o de reciente fundación. Y era ésta una de las mayores inquietudes del misionero, porque sólo podía visitar a cada una como mucho una o dos veces al año, lo que equivalía a unos frutos casi nulos en éstas,<sup>246</sup> ya que en cuanto el padre misionero se marchaba, se paraliza la religión casi en su totalidad.<sup>247</sup> La Compañía de Jesús señalaba en sus instrucciones a los misioneros la importancia de visitar los núcleos poblacionales alejados para despertar el sentimiento religioso en los feligreses. Durante sus visitas los jesuitas debían repartirles catecismos y otros elementos que les ayudasen a asimilar la vida cristiana.<sup>248</sup> Pero esto no era viable a la práctica. Al respecto, el padre Raimundo Peruga explicaba, angustiado: “Padre Superior, no sé qué cuenta voy a dar a Dios de mis reducciones y de los infieles que pueblan sus contornos. No puedo visitarlos sino dos veces al año, y aun muy aprisa, como quien roba el tiempo”.<sup>249</sup> O se dejaban esos núcleos lejanos a su merced o se atendían en menoscabo de la población principal, lo cual no venía a solucionar nada.<sup>250</sup> Si a todo esto le añadimos los nativos todavía dispersos y nómadas, la perspectiva se hacía ya insoportable. No es de extrañar que la sensación que embargaba a los misioneros era la de tener muchas tareas empezadas y no poder nunca concluir ninguna, lo que les causaba gran desazón.<sup>251</sup>

Tener un personal reducido significaba que cuando un misionero quería salir de excursión a territorios poco conocidos o bien visitar las poblaciones lejanas se encontraba con el problema de que su pueblo de residencia quedaba desatendido porque, o bien eran el único padre de ese punto, o bien el otro sacerdote no estaba lo suficiente formado, o simplemente éste se sentía solo y desbordado por el trabajo.<sup>252</sup> Por lo tanto, o bien el padre se iba de visita sufriendo, o venía temporalmente un jesuita de otro pueblo o bien no se salía a ninguna parte. Todo esto provocaba numerosas solicitudes al superior, muchas veces estériles puesto que el resto de residencias no andaban tampoco sobradas de personal.<sup>253</sup> Esto sin olvidar que el gobierno otorgaba una suma de dinero por cada misionero destinado a Mindanao, por lo que la escasez de operarios también significaba menos recursos para desarrollar las

---

<sup>246</sup> AHSIC, CF 5/12/2, padre Francisco Nebot a padre provincial Jaime Vigo, Butuán 2 de enero de 1896; CF 9/10/33, padre Raimundo Peruga a padre superior Juan Ricart, Linabo 25 de marzo de 1896.

<sup>247</sup> AHSIC, CF 6/3/33, padre Pablo Cavallería a padre superior Pío Pi, Isabela de Basilán 21 de septiembre de 1896.

<sup>248</sup> AHSIC, FIL 0470.1 “Varios documentos sobre Mindanao”, ff. 03 001-009: “Documentos útiles a los misioneros”, f. 03 009.

<sup>249</sup> AHSIC, CF 2/2/8, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 19 de febrero de 1898.

<sup>250</sup> AHSIC, CF 1/8/43, padre Antonio Coscolla a padre superior Pío Pi, Surigao 17 de junio de 1897.

<sup>251</sup> AHSIC, CF 1/10/40, padre Juan Bta. Heras a padre superior Pío Pi, Jasaan 2 de septiembre de 1897.

<sup>252</sup> AHSIC, CF 9/7/26, padre Jacinto Juanmartí a padre superior Juan Ricart, Tamontaca 9 de enero de 1896.

<sup>253</sup> AHSIC, CF 6/3/33, padre Pablo Cavallería a padre superior Pío Pi, Isabela de Basilán 21 de septiembre de 1896; CF 6/3/40, padre Pablo Cavallería a padre superior Pío Pi, Isabela de Basilán 8 de enero de 1897; CF 6/3/41, padre Pablo Cavallería a padre superior Pío Pi, Isabela de Basilán 15 de enero de 1897.

misiones. Y ya lo decía el padre Saturnino Urios: los motores de la conquista espiritual eran el dinero y el personal.<sup>254</sup>

Al personal reducido se sumaba la calidad de éste. Una de las eternas quejas de los padres misioneros al superior de la Misión era, no ya el hecho de tener un solo compañero, sino que éste no estuviera suficientemente formado o bien no se adecuase a las necesidades particulares de su misión. El padre Nicolás Falomir estuvo tres años dirigiéndole esta súplica a su superior, sin éxito:

“Necesito para mediados de Mayo hasta mediados de Julio poco más o menos, un Padre que sepa andar solo, esto es, que haga él solito el cumplimiento parroquial en tres o cuatro pueblos, o más (...). (...) el Padre no ha de ser quisquilloso, que no quiera ir solo y a donde le digan, que sepa salir responsable de lo que haga. Ir los dos Padres a cada pueblo, es bueno, pero no se adelanta, es lo mismo que uno solo, pues no hay trabajo para dos. Un Padre nuevo o recién aprendido no sirve para el efecto que pido”.<sup>255</sup>

Por su parte, el padre Victoriano Bitrián pedía simplemente “un Misionero de vida activa”, porque al parecer en toda su residencia de Zamboanga sólo el padre Pablo Cavallería tenía “algo” de misionero, pero poco, y además estaba destinado en la isla de Basilán. Los nativos paganos estaban desatendidos. El jesuita se refería a un religioso capaz de encargarse de las misiones vivas, que era sin duda la tarea más difícil y la que requería mayor energía y dedicación. Según contaba, todas las residencias del norte y del sur de la isla contaban con al menos un misionero decente y se refería explícitamente al padre Saturnino Urios, paradigma del jesuita dinámico y febril fundador de misiones (Davao), y a los afamados padres Jacinto Juanmartí y Guillermo Bennasar (Tamontaca).<sup>256</sup> De forma similar el padre Raimundo Peruga suplicaba que le mandasen “sujetos hábiles para toda clase de ministerios, y hombres de gran corazón, que ni en lo próspero ni en lo adverso sean jamás vencidos, ni decaigan de ánimo, sino que con gran valor y esfuerzo floten y sobrenaden siempre en todas las dificultades”.<sup>257</sup>

Ignacio de Loyola aconsejó y estipuló en las *Constituciones* que en las misiones distantes los jesuitas siempre fueran dos y, si uno era joven, el otro debía ser viejo, uno espiritualmente exaltado, y el otro más prudente y pragmático, de forma que cada uno complementase y frenase al otro.<sup>258</sup> Ciertamente a menudo se procuró unir a jesuitas de distinta edad para compensar sus diferencias de perspectiva y de formación, pero el poco personal disponible y las frecuentes redistribuciones por causa sobre todo de disputas y diferencias de carácter entre misioneros no siempre lo hicieron posible.<sup>259</sup>

El padre Vicente Balaguer se quejaba de haber pedido un padre tras haber pasado una temporada solo, para ayudarle con el cumplimiento pascual de las reducciones, y el padre superior le había mandado “al

---

<sup>254</sup> AHSIC, CF 5/15/27, padre Saturnino Urios a padre Pablo Pastells, Davao 9 de noviembre de 1896.

<sup>255</sup> AHSIC, CF 1/8/7, padre Nicolás Falomir a padre superior Pío Pi, Dinagat 7 de marzo de 1897.

<sup>256</sup> AHSIC, CF 9/3/13, padre Victoriano Bitrián a padre superior Pío Pi, Zamboanga 25 de agosto de 1896.

<sup>257</sup> AHSIC, CF 1/11/23, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 4 de julio de 1897.

<sup>258</sup> ŽUPANOV, Ines G., *Disputed mission...*, p. 4.

<sup>259</sup> Sobre las disputas internas ver Capítulo VIII, apartado 3. Los peligros inherentes a la condición de misionero en Filipinas.

Padre Puntas, de cerca de sesenta años, quebrado y casi sin dientes y de pocas fuerzas porque lleva 30 años de Filipinas y para conservarse aquí tanto tiempo sin debilitarse mucho morir es preciso tener el estado de naturaleza íntegra de antes del pecado original”.<sup>260</sup> Por su parte, el padre Saturnino Urios aseguraba que a la práctica estaba solo porque no tenía buenos compañeros y le mandaban a gente físicamente débil y que no conocía la lengua indígena:

“Yo que deseaba un par de Misioneros fuertes y avezados, me los estoy aún esperando, y gracias que según ando ya para viejo, esta pena no ha de ser cargo, porque volando volando (sic) va el tiempo, sentado sobre los días más ligero que el viento, y con tal ligereza nos va llevando al sepulcro, de otra suerte habría para reventar”.<sup>261</sup>

El padre Urios aseguraba que no tenía paciencia para esperar que los misioneros aprendiesen, puesto que “mis deseos de acabar con los infieles no sufren pararse a los melindres de los nuevos, aquí gente esforzada y virtuosa”. Desesperado, se quejaba de que el padre Antonio Benaiges había empezado a soltarse a los tres años y medio de misionero. Afirmaba estar harto de hacerlo todo.<sup>262</sup> No quería más “novatos” para su misión de Davao, tan extensa y plagada de lenguas que asustaba a los nuevos.<sup>263</sup> Había padres que, aunque eran muy santos y voluntariosos, no servían para misionar. Era el caso del padre Ramón Bretxa, sordo, débil e incapaz de aprender la lengua indígena, y del que el padre Raimundo Peruga decía:

“La gente afeminada, delicada y de poco corazón no sirve para montes y selvas. (...) Convento que hemos de jugar el dado con lo que tenemos, pero conviene que allá en España se despreocupen de que para aquí vale cualquiera y que en lo que tengan deban escoger cosa buena para aquí. Más quiero un soldado robusto y aguerrido que no diez débiles y pusilánimes. No es que tenga yo queja contra el Padre Bretxa, el cual me ha edificado mucho con su buena vida, pero, ¿cómo obligarle a lo que no puede? Aun dada la hipótesis de que pudiera vencer la dificultad de la lengua, sería inútil para toda clase de Misiones por su sordera, y más para Misiones vivas, por su pobre naturaleza. Un solo día que tuviese que cabalgar por montes (...), bastaría para tenerle postrado un mes entero”.<sup>264</sup>

Un año después el padre Bretxa, tras la evacuación a Manila por la Revolución Filipina, fue enviado a España y de allí partió a las misiones de Chile, que debían ser más favorables a su condición. Allí vivió hasta 1953, cuando murió a los 89 años tras 65 de servicio a la Compañía.

En síntesis, lo que la mayoría de padres misioneros decían acerca de los operarios, en palabras del padre Peruga, era: “Si no me da personal hábil, tendré que entregarme al enemigo. Sabido es que sin harina no se hace buen pan”.<sup>265</sup> Como se puede apreciar, las solicitudes no eran muy exigentes. A grandes rasgos lo que pedían no eran jesuitas extremadamente talentosos ni vocacionales, sino simplemente valientes, fuertes de cuerpo y mente y activos que pudieran soportar, por un lado, las privaciones materiales, el clima y el duro trabajo, y por otro la soledad y la melancolía.

<sup>260</sup> AHSIC, CF 5/12/16, padre Vicente Balaguer a los hermanos Prat y Bassols, Dapitán 4 de marzo de 1896.

<sup>261</sup> AHSIC, CF 5/13/21, padre Saturnino Urios a padre procurador Joaquín Sancho, Arapiles 8 de noviembre de 1896.

<sup>262</sup> AHSIC, CF 5/13/41, padre Saturnino Urios a padre procurador Joaquín Sancho, Davao 9 de diciembre de 1896.

<sup>263</sup> AHSIC, CF 5/14/44, padre Saturnino Urios a padre Pablo Pastells, Davao 27 de marzo de 1896.

<sup>264</sup> AHSIC, CF 2/2/26, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 23 de diciembre de 1898.

<sup>265</sup> AHSIC, CF 1/11/15, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 21 de abril de 1897.

## 5. Filipinas, la “confusa Babel”

El problema de la comunicación con los nativos fue uno de los primeros escollos con que se toparon los españoles en los primeros pasos de la conquista de las Indias. El mosaico de lenguas que configuraban aquellos territorios debía ser abordado de algún modo. En América, los misioneros optaron desde el principio por evangelizar en las lenguas locales, y los diversos concilios celebrados legislaron esta resolución. Del mismo modo, en el Sínodo de Manila ya se acordó que la predicación se hiciera en las lenguas nativas. Muchos de sus participantes habían sido misioneros en México, por lo que esta decisión no es extraña.<sup>266</sup>

Tanto la Corona hispánica como la mayoría de legisladores y una parte de la Iglesia se inclinaron por imponer el castellano en las Indias y evangelizar así en la lengua del Imperio. Pero, pese a la implantación de esta política con el despliegue legislativo consiguiente, el proyecto no fue eficaz y no se logró extender ni enraizar el castellano, especialmente en Filipinas. La legislación indiana por un lado recomendó la implantación del castellano, pero por otro ordenó que los misioneros conocieran las lenguas nativas para una más rápida evangelización. Fue una política condenada al fracaso. Desde el principio, pues, en el archipiélago hubo dos políticas lingüísticas distintas y paralelas. Por un lado, la actitud del gobierno y de la administración fue tender a implantar el régimen español utilizando su lengua como vehículo. Esto dio como resultado el uso del castellano en los ámbitos administrativo, cultural, comercial, educativo, universitario, etc, aunque sin lograr nunca resultados óptimos. Por otro lado, las órdenes religiosas optaron por aprender las lenguas nativas, siguiendo el modelo americano. La lengua no debía ser un instrumento de dominación, sino de expresión de las verdades del Evangelio. No era tan importante su vinculación al Imperio español como su utilidad. Las Leyes de Indias encomendaban la instrucción de los fundamentos cristianos en castellano tan sólo cuando los nativos lo solicitaban de forma voluntaria. En el caso filipino, su fragmentación étnica y cultural, la escasa extensión de la población española por el archipiélago y las poquísimas escuelas y maestros dificultaron todavía más la expansión del castellano, convirtiendo esta opción en la más conveniente para abordar la evangelización de los indígenas, aunque fuera la más difícil para los religiosos. Por ello, pese a que los métodos evangelizadores contribuyeron decisivamente a hispanizar a la población nativa, las lenguas autóctonas tuvieron un protagonismo casi absoluto en las actividades religiosas y en todas las labores misioneras.<sup>267</sup>

---

<sup>266</sup> GUTIÉRREZ, Lucio, OP, *Historia de la Iglesia en Filipinas...*, p. 93.

<sup>267</sup> ALBALÁ, Paloma, “Las lenguas de Filipinas y Marianas: consecuencias lingüísticas de la llegada de Legazpi”, en CABRERO, Leoncio (ed.), *España y el Pacífico. Legazpi*, vol. II, p. 480; BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto...*, p. 186.



Figura 46. Mapa con las principales lenguas habladas en Mindanao en 1900

Elaboración propia a partir de: *El Archipiélago Filipino. Colección de datos geográficos, estadísticos, cronológicos y científicos...*, vol. I, pp.

124-140.



El aprendizaje que llevaron a cabo de las lenguas nativas las corporaciones religiosas formó parte de lo que podríamos denominar un desarrollo misional de saberes junto a los ámbitos geográfico, etnográfico, botánico, farmacéutico y muchos otros. Los misioneros fueron los que, partiendo de cero, confeccionaron primero apuntes, después obras manuscritas y finalmente libros impresos que descubrieron al mundo las lenguas filipinas y socorrieron a los misioneros en vías de formación. Desde el mismo siglo XVI fue habitual la publicación de catecismos en idiomas nativos por parte de los regulares. El primero de ellos fue la *Doctrina cristiana en lengua española y tagala* (Manila, 1893), que también es el primer libro impreso en Filipinas y el primer libro impreso en una lengua filipina. Se trataba de una obra del franciscano Juan de Plasencia que fue un texto de referencia para los primeros evangelizadores y que para esta versión fue corregido por las órdenes religiosas. Progresivamente fueron publicándose otros catecismos/doctrinas, vocabularios/diccionarios, gramáticas/artes y también confesionarios y devocionarios en otras lenguas de las islas. Los estudios lingüísticos de los misioneros se prolongaron hasta principios del siglo XX, más allá del fin de la presencia española en el archipiélago en 1898.<sup>268</sup>

El método de aprendizaje de los misioneros consistía en aprenderse de memoria las palabras y expresiones comunes que recogían los vocabularios y también las frases de los catecismos. Con esas pocas palabras y frases se establecía un diálogo con los nativos en forma de preguntas y respuestas entre confesor y confesado mediante el cual se intentaba enseñar el dogma. Finalmente, con las gramáticas se procuraba conocer las reglas de composición de cada idioma. Como ocurre en todas las disciplinas, el verdadero conocimiento se adquiría con la práctica diaria y con el apoyo de los misioneros veteranos o algunos nativos que ejercían de traductores y profesores improvisados. Desde el siglo XVI se establecieron en algunos colegios de Manila cátedras de lenguas indígenas con la finalidad de formar a los futuros misioneros.<sup>269</sup>

En el caso particular de la Compañía de Jesús el conocimiento de las lenguas nativas fue desde el principio un pilar de su método evangelizador.<sup>270</sup> Ignacio de Loyola ya indicó en las primeras redacciones de las *Constituciones* que los jesuitas deberían aprender las lenguas autóctonas de las regiones a las que fuesen a predicar. En consonancia, en los planes de estudio de las facultades de la orden se incluía esta directriz. Así, durante la época moderna en América hubo siempre jesuitas expertos en lenguas nativas que produjeron numerosas obras.<sup>271</sup> La labor escritora continuó incluso tras la expulsión de la orden. Sin embargo, cabe señalar que pese a la gran labor educadora de la orden en el aspecto lingüístico en casas de formación, colegios y universidades, hubo siempre muchos jesuitas peninsulares y

---

<sup>268</sup> ALBALÁ, Paloma, “Las lenguas de Filipinas y Marianas: consecuencias lingüísticas de la llegada de Legazpi”, p. 481.

<sup>269</sup> LORENZO GARCÍA, Santiago, *La expulsión de los jesuitas de Filipinas*, p. 156.

<sup>270</sup> SIEVERNICH, Michael, SI, “Conquistar todo el mundo: los fundamentos espirituales de las misiones jesuíticas”, en KOHUT, Karl y TORALES PACHECO, María Cristina, *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Vervuert-Iberoamericana, Frankfurt-Madrid, 2007, p. 15.

<sup>271</sup> BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, *Jesuítas en Indias: entre la utopía y el conflicto...*, pp. 188 y 192-195.

criollos que sólo sabían castellano y que no por eso dejaron de ser ordenados y aceptados como misioneros.<sup>272</sup> En el caso filipino, desde que la orden dio sus primeros pasos en el archipiélago sus miembros tuvieron instrucciones de volcarse inmediatamente en su aprendizaje y según este criterio realizaron sus primeras tareas evangélicas.<sup>273</sup> Como en el caso americano, esta primera etapa jesuita en las islas también dio numerosos frutos lingüísticos, como el *Vocabulario de la Lengua Bisaya* (Manila, 1711) del padre Mateo Sánchez (1562-1618), o el *Catón Cristiano en Lengua Bisaya* (1734) del padre Pedro de Estrada (1680-1748), entre otros, pero fueron obras que mayormente se perdieron, o no se reimprimieron, o se conservaron sólo en forma manuscrita circulando así entre los misioneros.<sup>274</sup>

La segunda Misión Jesuítica Filipina continuó con esta política lingüística pese al cambio de escenario que se había operado en las Filipinas decimonónicas. Desde mitad de siglo el gobierno dio un nuevo impulso tanto a la educación como a la expansión del castellano.<sup>275</sup> Una circular del 10 de agosto de 1860 dispuso que todos los preladados diocesanos y los superiores religiosos debían instruir a sus sacerdotes y frailes para que colaborasen en la difusión del castellano. Asimismo, se ordenó a los distintos cuerpos del ejército que establecieran escuelas a cargo de militares españoles para enseñar a los soldados filipinos dicho idioma. Otra circular, del 25 de agosto, ordenaba que se diera preferencia en los empleos estatales a aquellos que conocieran el español. Esta serie de medidas tenía el propósito de unir el pueblo al gobierno y los habitantes del país entre sí, dado que el castellano pasaba a ser una lengua franca que ayudaba a sortear las dificultades derivadas de los múltiples dialectos existentes.<sup>276</sup>

Las órdenes religiosas fueron acusadas en numerosas ocasiones de no colaborar en la expansión del castellano para mantener así su poder sobre la población cuyas lenguas sólo ellas conocían. Es indiscutible que el elemento lingüístico ciertamente favorecía la preponderancia de los regulares, pero hay tres hechos innegables. Primero, que existen numerosas pruebas de la colaboración de los religiosos en la promoción del castellano. Segundo, que la Corona procuró siempre mediante la legislación indiana, ya desde Felipe II, que los misioneros cumplieran el requisito de conocer las lenguas nativas para poder ejercer sus ministerios. Y, tercero, que hubo múltiples factores ajenos a los religiosos que dificultaron y retrasaron la implantación eficaz del castellano en el archipiélago,<sup>277</sup> cosa que todavía era más acusada en Mindanao. Pese a la reforma educativa de la segunda mitad del siglo XIX, en esta isla

---

<sup>272</sup> BAPTISTA MORALES, Javier, “Los jesuitas y las lenguas indígenas”, en *La Compañía de Jesús en América: Evangelización y Justicia. Siglos XVII y XVIII*. Congreso Internacional de Historia. Actas. Córdoba (España), 1993, pp. 11-21.

<sup>273</sup> DE LA COSTA, Horacio, SI, *The Jesuits in the Philippines 1581-1768...*, p. 8. Una breve síntesis de su puesta en práctica de la lengua nativa como instrumento evangelizador en: ARAÑAS, Patria G., “A note on Jesuits and Philippine Languages, 1581-1900”, pp. 221-225.

<sup>274</sup> Las obras lingüísticas publicadas por la antigua Provincia Jesuítica Filipina se pueden consultar en: DE LA COSTA, Horacio, SI, *The Jesuits in the Philippines 1581-1768*, pp. 620-628 (Apéndice D). Para una relación también de los manuscritos, ver: DE NAPOLI, G. A., voz “4. Filipinas”, en *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús...*, vol. III, p. 2364.

<sup>275</sup> Ver Capítulo III, apartado 3. Un cambio de rumbo.

<sup>276</sup> MOLINA MEMIJE, Antonio M., *Historia de Filipinas...*, vol. II, p. 230.

<sup>277</sup> El agustino Manuel Merino defiende una actuación colaboradora por parte de las corporaciones religiosas en Filipinas respecto al tema del castellano, así como la importancia de conocer las lenguas indígenas, en: MERINO, Manuel, OSA, “Los Misioneros y el castellano en Filipinas”, *Misionalia Hispanica*, Año V, 13 (1948), pp. 271-323.

seguía sin haber escuelas y maestros de forma numerosa y homogénea en todo el territorio, máxime cuando ni siquiera los pueblos eran estables. Tampoco se había logrado en dicha isla una elevada asistencia escolar, de hecho era una de las continuas batallas de los misioneros.<sup>278</sup> Y la escolarización de los niños era la base primordial para extender el conocimiento del castellano. Volviendo a los jesuitas, no se puede olvidar que su principal objetivo era la reducción y conversión al cristianismo de los naturales paganos de la caótica Mindanao, no la atención espiritual de los viejos y nuevos cristianos de las zonas conquistadas y pacificadas del archipiélago. Por todo esto la actitud lingüística jesuita fue la misma que en los siglos anteriores. El 20 de julio de 1861, tras su segundo viaje de exploración a Mindanao y sin que se hubiera establecido aún la primera misión, el padre superior José Fernández Cuevas ya incluía en un documento de instrucciones para los futuros misioneros la necesidad de que aprendieran las lenguas nativas lo antes posible para poder dedicarse a la reducción de los naturales con eficacia.<sup>279</sup>

Todos los jesuitas eran conscientes de que el conocimiento de las lenguas indígenas era vital para poder catequizar e instruir a los filipinos. Éstos se mostraban más alegres y amistosos cuando el padre les hablaba en su idioma<sup>280</sup> e indudablemente les era mucho más provechoso escuchar el sermón en su lengua.<sup>281</sup> Pero, pese a los encomiables esfuerzos de algunos jesuitas, la realidad era que a fines de siglo pocos ignacianos conocían bien la lengua nativa que le correspondía y la mayoría la hablaban mal. Así lo confesaban los mismos misioneros.<sup>282</sup> Había fenómenos como el veterano padre Saturnino Urios, que hablaba tagalo, bilán, manobo y bagobo, y que era de los pocos, sino el único, que dominaba el bisaya. A parte, sabía inglés y francés.<sup>283</sup> Sin duda, era el misionero que más lenguas conocía. Pero constituía una excepción entre sus compañeros, y no es de extrañar, porque el proceso de formación lingüístico de los misioneros jesuitas filipinos era de lo más caótico.

Para empezar, muchos misioneros empezaban a estudiar por vez primera la lengua de su misión después de haberse instalado en ella,<sup>284</sup> cuando teóricamente, como en los siglos anteriores y según establecieron las Leyes de Indias, era obligado aprenderlas antes.<sup>285</sup> De hecho, antes de la expulsión los jesuitas habían constituido a menudo la avanzadilla a las demás órdenes religiosas en cuanto a establecer cátedras de lenguas nativas en sus colegios. De ese modo, habían logrado ser los más preparados, lingüísticamente hablando.<sup>286</sup> No tiene ningún sentido, pues, el modo de proceder lingüístico del siglo

---

<sup>278</sup> AHSIC, CF 9/10/34, padre Raimundo Peruga a padre superior Juan Ricart, Linabo 27 de mayo de 1896.

<sup>279</sup> AHSIC, FIL0073.9 “Varios documentos sobre Filipinas (1852-1884)”, ff. 09 018-029: “Instrucción para las Misiones de Mindanao y otros documentos internos de la Compañía (1861-1868)”, ff. 09 019-020.

<sup>280</sup> AHSIC, CF 1/6/29, hermano Miguel Pujol a padre superior Pío Pi, Joló 21 de septiembre de 1897.

<sup>281</sup> AHSIC, CF 9/5/13, padre José España a padre Hermenegildo Jacas, Tagoloan 5 de septiembre de 1896.

<sup>282</sup> AHSIC, CF 5/12/12, padre Vicente Balaguer a padre Jaime Vigo, Dapitán 12 de febrero de 1896.

<sup>283</sup> AHSIC, CF 1/5/15, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 21 de julio de 1897; CF 1/5/23, padre Vicente Balaguer a padre superior Pío Pi, Davao 6 de diciembre de 1897.

<sup>284</sup> AHSIC, CF 9/3/10, padre Victoriano Bitrián a padre superior Pío Pi, Zamboanga 30 de junio de 1896.

<sup>285</sup> MERINO, Manuel, OSA, “Los Misioneros y el castellano en Filipinas”, p. 278.

<sup>286</sup> BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto...*, p. 190.

XIX, tan poco útil, sobre todo porque después, cuando los jesuitas estaban ya en las misiones, se quejaban de no disponer de libros con que estudiar y tenían que pedirlos a Manila, cuando lo más fácil hubiera sido aprender primero en la capital. La única explicación razonable es que tanto la falta de personal como el apremio de su cometido evangélico impulsaran a la orden a enviar a sus obreros a las misiones lo antes posible, aún sin la formación adecuada. Los agustinos descalzos iban cediendo sus curatos progresivamente, sin un orden predeterminado, y los jesuitas debían ocuparlos lo antes posible. En cada región de la isla se hablaban lenguas distintas, por lo que en función de la vacante de los recoletos había que conocer unas u otras. Del mismo modo, los improvisados cambios en la distribución de los religiosos en las misiones provocados por la incompatibilidad de caracteres o la falta de personal también dificultaban el tener conocimiento del destino de un jesuita, que se decidía sobre la marcha. Así pues, a medida que los jesuitas iban llegando a las islas se les adjudicaba una misión en función de las circunstancias del momento, lo antes posible para poder ir colonizando la isla, de modo que el religioso no tenía mucho tiempo para formarse.

Este modo de proceder tiene una explicación lógica en casos concretos, como en el de la primera misión en Mindanao, Tamontaca. Allí los jesuitas toparon frontalmente con el obstáculo lingüístico como si en lugar de ser misioneros del siglo XIX fueran los primeros que pisaban el archipiélago. Durante la espera en Manila habían estudiado tagalo, la lengua hegemónica en la isla de Luzón, pero no estaban preparados en absoluto para las lenguas locales como el tiruray o el *moro*, sencillamente porque no existía ninguna obra sobre esos idiomas. Tuvieron, pues, que emprender la aventura de aprender una lengua sin profesores ni libros. Empezaron con signos y gestos. Para poder obtener el primer vocabulario y la primera gramática rudimentarios, los jesuitas señalaban pacientemente un número infinito de elementos que los nativos iban identificando y ellos poniendo por escrito. Así pues, el esfuerzo era considerable, pero imprescindible para proceder a la evangelización. La única ventaja de aprender así un idioma era que el proceso de elaboración de los vocabularios y las gramáticas establecía un primer vínculo de confianza y afectividad de los nativos hacia los misioneros y de mayor comprensión de éstos últimos hacia aquellos seres desconocidos.<sup>287</sup> El padre Jacinto Juanmartí elaboró las primeras obras sobre la lengua *mora* maguindanao, que dominaba el corazón de Mindanao, a esas alturas de la conquista de Filipinas.<sup>288</sup>

Otra dificultad común para aprender las lenguas nativas, ya fuera tagalo en el Ateneo de Manila, bisaya en Zamboanga o *moro* en Joló, era la falta de comunicación continua con los naturales que hablasen dichas lenguas.<sup>289</sup> Por un lado, los nativos rehuían el contacto con los religiosos, y por otro casi ninguno hablaba castellano, por lo que el punto de partida era del todo desolador. El padre Gaspar Colomer

---

<sup>287</sup> ARCILLA, José S., SI, "The Return of the Jesuits to Mindanao", pp. 30-31.

<sup>288</sup> Consultar estas obras en supra nota 87 (Capítulo IV).

<sup>289</sup> AHSIC, CF 9/4/13, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 5 de septiembre de 1896.

contaba su desesperación al llegar a la isla de Joló sin conocer bien el *moro* joloano. Lo había estudiado, pero no sabía hablarlo, y los *moros* no se le acercaban por miedo. Para practicar, su única opción fue pagarle cinco pesos al mes a un *moro* para que fuera a enseñarle, aunque éste casi no hablaba castellano.<sup>290</sup> Según contaba, ningún español peninsular de la isla entendía esa lengua nativa.<sup>291</sup>

Pero la queja más repetida entre los misioneros respecto a las lenguas nativas era la falta de materiales con que estudiarlas y lo inadecuado de muchos de éstos. Una vez establecido en su misión, el jesuita debía esperar a recibir algún libro lingüístico, previa petición.<sup>292</sup> Pero había lenguas muy difíciles, como el bisaya, para cuyo aprendizaje sólo se disponía de gramáticas defectuosas e incompletas. Los antiguos jesuitas escribieron obras sólidas sobre el bisaya, pero se habían perdido. Además, en el diccionario había multitud de palabras que no se usaban en todas partes en el sentido indicado, y no se especificaba nada al respecto.<sup>293</sup> Tampoco disponían de maestros, sólo del escaso apoyo de los compañeros que sí conocían la lengua en cuestión y que no tenían tiempo para atenderles. Los misioneros noveles se veían, pues, abandonados a sí mismos, en lo que suponía para muchos la primera experiencia solitaria y desoladora en Mindanao. Algo tan mortificante que no le deseaban a nadie.<sup>294</sup> El padre Ramón Bretxa, recién llegado a Mindanao, contaba su desastrosa experiencia con el idioma bisaya. Aunque fue de los pocos que obtuvo ayuda de un compañero, preveía tardar mucho tiempo en poder oír confesiones y hacer pláticas:

“Sin maestro uno se fastidia y no sale de dudas. El padre Superior ahora me da un rato de lección. Al principio me dijo que todo me lo había de hacer yo solo, porque él está muy ocupado, sin tiempo para respirar. Y es así, que a veces cuando los demás dormimos él escribe cartas. Pero viendo yo después de dos o tres meses que no podía resolver las dudas, ignorancias y dificultades para traducir del bisaya al castellano, sin poder descifrar nada con el uso del diccionario, y que perdía el tiempo, empecé a preguntarle lo que después de haber buscado no acertaba a entender, y esta solución de dificultades es la lección que me da, y pasando más adelante también me corrige la composición que yo hago en bisaya cuando yo se la leo, todo lo cual hace muy de buena gana, porque ha visto que yo de otra manera no saldría del paso. Con todos estos auxilios voy muy despacio, las mismas palabras que escritas entendería, cuando los naturales las pronuncian no las entiendo porque no tengo el oído acostumbrado a su pronunciación, dificultad que se aumenta por tener yo el oído algo obtuso”.<sup>295</sup>

Cuando los jesuitas llegaban a las misiones constataban lo que ya conocían de oídas: la mayoría de misioneros no conocían el bisaya, una de las lenguas más extendidas y útiles, pero muy difícil. La mayor parte de ignacianos se contentaba con aprender unas pocas frases y lo más rudimentario de las conjugaciones y ya se lanzaban a predicar y a confesar. Dado que de este modo se entendían más o

---

<sup>290</sup> AHSIC, CF 9/4/11, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 7 de agosto de 1896; CF 1/6/9, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 4 de abril de 1897.

<sup>291</sup> AHSIC, CF 9/4/13, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 5 de septiembre de 1896.

<sup>292</sup> AHSIC, CF 9/3/10, padre Victoriano Bitrián a padre superior Pío Pi, Zamboanga 30 de junio de 1896.

<sup>293</sup> AHSIC, CF 2/2/2, padre Ramón Bretxa a padre superior Pío Pi, Tagoloan 10 de enero de 1898; CF 2/2/4, padre Martín Guitart a padre superior Pío Pi, Tagoloan 16 de enero de 1898; CF 5/12/16, padre Vicente Balaguer a hermanos José Prat y Luis Bassols, Dapitán 4 de marzo de 1896.

<sup>294</sup> AHSIC, CF 9/4/32, padre Antonio Coscolla a padre superior Pío Pi, Surigao 9 de julio de 1896.

<sup>295</sup> AHSIC, CF 2/2/2, padre Ramón Bretxa a padre superior Pío Pi, Tagoloan 10 de enero de 1898.

menos con los nativos, de forma sencilla, su aprendizaje ya no progresaba más. Otros estudiaban durante años y llegaban a conocer los mecanismos de la lengua, pero por falta de talento o de guía práctica no llegaban a conocer su verdadero carácter aunque lo hablaban de forma correcta gramaticalmente hablando, de modo que no se atrevían a traducir, y cuando lo hacían era de forma mecánica, sin alma. Un ejemplo era el padre Raimundo Peruga. Por el contrario, otros no abrían un libro pero, a fuerza de años de contacto con los nativos llegaban a hablarlo como ellos, aunque eran incapaces de resolver una duda gramatical. Era el caso del padre Obach. Así pues, jesuitas que conocieran el bisaya en profundidad, tanto su mecanismo gramatical como su carácter, había poquísimos (el padre Vicente Balaguer sugería que sólo dos, incluyendo al prodigioso padre Saturnino Urios).<sup>296</sup> La única gramática decente de que disponían era la del padre jesuita Francisco Encinas (1570-1633), que sobrevivía en forma manuscrita.<sup>297</sup> En fecha tan tardía como 1896 el padre Balaguer ponía sobre la mesa la urgencia de subsanar tal deficiencia. Creía que era “cuestión de honra para la Compañía” que uno o dos jesuitas formados en letras y lenguas fueran a Mindanao a estudiar directamente sobre el terreno el idioma bisaya, tan necesario. Los antiguos jesuitas habían escrito obras decentes al respecto, pero todas se habían perdido, por lo que los jesuitas decimonónicos se sentían avergonzados por su ignorancia y humillados por el resto de corporaciones religiosas:

“hoy hemos de pedir de limosna a los frailes gramáticas y diccionarios que no valen nada y casi nadie de nosotros conoce bien la lengua y la mayoría la hablamos mal. Para traducir algún librito hemos de pedirlo por favor a un fraile. Ya estamos aquí 30 años y parece tiempo de continuar la gloriosa tradición de los nuestros. Hay aquí algunos documentos y observaciones que darían luz a los que vinieran con este fin. (...) Porque crea V.R. que es una vergüenza lo que nos pasa. Si queda algún libro de nuestros Padres antiguos ya se lo han atribuido los frailes”.<sup>298</sup>

Dos años después el padre Balaguer insistía en este proyecto, asegurando que si no se llevaba a cabo no veía más opción que erigir al padre Urios en profesor durante seis meses del resto de jesuitas, previa edición de la gramática del padre Encinas con corrección del estilo y de un diccionario.<sup>299</sup> Este padre no fue el único en proponerle al superior de la Misión un proyecto para remediar la ignorancia que del fundamental idioma bisaya tenían el común de los jesuitas. El mismo 1896 el padre José Vilaclara propuso, primero, reunir los libros piadosos en bisaya escritos por los antiguos jesuitas, impresos (muy raros) y manuscritos (la mayoría), y reimprimir y publicar los inéditos si tenían interés para las misiones; segundo, estar atentos y coleccionar todos los libros, opúsculos y hojas volantes publicadas en bisaya en los últimos treinta años por quién fuera y por la corporación que fuera si eran útiles para las misiones; y tercero, hacer inventario de los libros piadosos o de propaganda escritos por jesuitas, en latín o castellano, que fueran útiles para las misiones, para traducirlos al bisaya y difundirlos por Mindanao. Por último, proponía invertir una pequeña cantidad de dinero en dar conocer a todos los padres de

---

<sup>296</sup> AHSIC, CF 3/3/3, padre Vicente Balaguer a padre superior Pío Pi, Davao 25 de marzo de 1898.

<sup>297</sup> DE NAPOLI, G. A., voz “4. Filipinas”, en *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús...*, vol. III, p. 2364.

<sup>298</sup> AHSIC, CF 5/12/12, padre Vicente Balaguer a padre provincial Jaime Vigo, Dapitán 12 de febrero de 1896.

<sup>299</sup> AHSIC, CF 3/3/3, padre Vicente Balaguer a padre superior Pío Pi, Davao 25 de marzo de 1898.

Mindanao que habitaban en zonas donde se hablaba el bisaya qué libros se habían publicado en ese idioma, y que pudieran pedirlos y disponer de ellos para formarse adecuadamente.<sup>300</sup>

Estos proyectos propuestos por los mismos jesuitas, y que en realidad no planteaban medidas extraordinarias, evidencian el deficiente sistema de formación lingüística que regía sobre los misioneros filipinos a esas alturas del siglo. A esta problemática general se sumaban los aspectos personales de los jesuitas. Por un lado estaba el escaso talento lingüístico de algunos y, por otro, la falta de interés de otros. Por más que estudiaron, muchos no lograron conocer suficientemente las lenguas requeridas, por lo que su comunicación con los nativos y, por lo tanto, su labor misionera quedó enormemente limitada, como le ocurrió al pobre padre Ramón Bretxa, que casi un año después de lograr que su superior le ayudase, contaba lo siguiente:

“En los 14 meses que han transcurrido desde mi llegada a Mindanao me he ido persuadiendo que la lengua visaya no se hizo para mí, pues por ahora no los entiendo ni en la conversación ni en el confesionario, ni ellos me entienden cuando quiero hablarles en visaya sino es en alguna cosa muy fácil y ordinaria, o que se entienda con gestos. La estudié con verdadera afición los 9 o 10 primeros hasta que me persuadí que me esforzaba en vano, pues desde entonces me da fastidio el leerlo y el escucharlo. La dificultad proviene de la escasa memoria y todavía más de la ligera sordera que tengo, pues esta gente tiene el oído fino. Si V.R. prefiere que yo siga (no obstante) entre bisayas o la necesidad y escasez de sugetos (sic) disponibles obliga a ello, no lo censo, pero me parece que mis ministerios se limitarán a decir misa y bautizar párvulos (...)”<sup>301</sup>.

Con mucha tristeza su superior de residencia, el padre Raimundo Peruga, afirmaba sobre él que era incapaz de aprender las lenguas indígenas y que además era sordo: “Es una triste cosa que después de luchar con la gramática por más de 14 meses tenga que darse uno por vencido”.<sup>302</sup>

La edad era un argumento comúnmente esgrimido para evidenciar la incapacidad de aprender idiomas nuevos. El hermano Miguel Pujol, a sus 61 años, afirmaba modestamente que no podía mantener el ritmo de estudio que requería el *moro* joloano, sobre todo por el cansancio de la vista.<sup>303</sup> Por su parte, el padre Vicente Balaguer, aunque todavía no había cumplido los 50, dudaba que jamás pudiera dominar el bisaya porque se requería “tiempo, memoria, ingenio y conocimientos previos”, y nada de ello tenía.

<sup>304</sup> Había también padres sin afición ni disposición a aprender la lengua nativa vital para su misión.<sup>305</sup>

Padres que tras cinco meses en una misión sólo habían abierto dos veces la gramática del idioma que les habían ordenado aprender, aun sabiendo que era su trabajo prioritario.<sup>306</sup> Por todo esto, algunos misioneros eran trasladados cuando su superior de residencia constataba que era imposible que aprendieran la lengua imprescindible en esas misiones, ya fuera por poca afición o por falta de

---

<sup>300</sup> AHSIC, CF 9/13/16, padre José Vilaclara a padre superior Pío Pi, Talisayan 7 de noviembre de 1896.

<sup>301</sup> AHSIC, CF 2/1/5, padre Ramón Bretxa a padre superior Pío Pi, Balingasag 29 de noviembre de 1898.

<sup>302</sup> AHSIC, CF 2/2/26, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 23 de diciembre de 1898.

<sup>303</sup> AHSIC, CF 1/17/8, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 29 de abril de 1898.

<sup>304</sup> AHSIC, CF 3/3/3, padre Vicente Balaguer al padre superior Pío Pi, Davao 25 de marzo de 1898.

<sup>305</sup> AHSIC, CF 9/7/35, padre Jacinto Juanmartí a padre superior Pío Pi, Tamontaca 20 de agosto de 1896.

<sup>306</sup> AHSIC, CF 9/5/11, padre José España a padre superior Pío Pi, Tagoloan 12 de julio de 1896.

capacidad. Serían más útiles en otro destino.<sup>307</sup> Había sin embargo algunos entusiastas. Un ejemplo era el padre Jaime Estrada, que pese a describirse como “bastante romo para lenguas” y tener la memoria “muy aviejada”, confiaba en que con el trabajo y la gracia de Dios lo conseguiría.<sup>308</sup> Otro caso era el padre Gaspar Colomer, que con la pérdida de la soberanía española sobre Filipinas a finales de 1898 y las noticias que les llegaban por los periódicos de que Alemania podía comprar, entre otras islas, la de Joló, donde él misionaba, ya pedía que, en caso de confirmación, le enviaran una gramática y un diccionario alemanes para entenderse con los que vinieran.<sup>309</sup>

Otro elemento que imposibilitaba el buen aprendizaje de las lenguas era la falta de tiempo. Las tareas de la misión no dejaban tiempo material para dedicarse al estudio de un idioma, por necesario que fuera para la misión.<sup>310</sup> Había padres que pedían un compañero únicamente para poder tener más tiempo libre para el estudio lingüístico.<sup>311</sup> Coyunturas como la temporada de lluvias, que sitiaba a los jesuitas y les impedía ejercer gran parte de sus ministerios, eran aprovechadas para trabajos como el estudio de idiomas indígenas.<sup>312</sup>

Por otra parte, dentro de una misma residencia no era lo mismo ser destinado a un pueblo que a otro, porque en unos era necesario conocer una sola lengua y en otros varias. Hay que tener en cuenta que los misioneros no sólo atendían a los nativos de sus misiones. En muchos puntos también había establecidas guarniciones del ejército, compuestas mayoritariamente por indígenas procedentes de todas las islas y provincias del archipiélago y, por lo tanto, de diversas etnias y con distintas lenguas. Lo mismo ocurría en zonas como la isla de Joló, donde además de haber guarniciones por ser un punto en permanente conflicto con los *morms*, había deportados y presidiarios, también de origen variadísimo. La mayoría tampoco hablaban castellano. Los jesuitas, incapaces de dominar tantas lenguas, sufrían por la impotencia que les producía no poder atenderles a todos adecuadamente.<sup>313</sup> Estudiar varias lenguas creaba auténtica confusión a los misioneros, pero dedicarse a una sola lengua dejaba sin atención espiritual a una parte de la población. La distribución útil de los escasos jesuitas constituía un auténtico rompecabezas. Muchas veces no quedaba otra opción que enviar a un pueblo un misionero lingüísticamente inadecuado y, por lo tanto, de poco provecho.<sup>314</sup>

A todo esto habría que sumar la dificultad propia de las lenguas nativas. Según el padre Gaspar Colomer las lenguas filipinas “no tienen una estructura muy difícil, pero son tan exóticas para nosotros

---

<sup>307</sup> AHSIC, CF 3/17/17, padre Salvador Viñas a padre provincial Luis Adroer, Tamontaca 29 de abril de 1898.

<sup>308</sup> AHSIC, CF 1/14/27, padre Jaime Estrada a padre superior Pío Pi, Zamboanga 10 de enero de 1897.

<sup>309</sup> AHSIC, CF 1/17/18, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 6 de noviembre de 1898.

<sup>310</sup> AHSIC, CF 9/12/12, padre Mariano Suárez a padre superior Pío Pi, Cotabato 24 de agosto de 1896; CF 1/8/21, padre Pedro Torra a padre superior Pío Pi, Surigao 31 de enero de 1897.

<sup>311</sup> AHSIC, CF 6/3/13, padre Pablo Cavallería a padre superior Juan Ricart, Isabela de Basilán 2 de septiembre de 1895.

<sup>312</sup> AHSIC, CF 9/14/25, padre Matías Roure a padre superior Pío Pi, Surigao 12 de septiembre de 1896.

<sup>313</sup> AHSIC, CF 9/4/13, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 5 de septiembre de 1896; CF 5/13/17, padre Gaspar Colomer a padre Juan Capell, Joló 29 de octubre de 1896.

<sup>314</sup> AHSIC, CF 3/3/3, padre Vicente Balaguer a padre superior Pío Pi, Davao 25 de marzo de 1898.



sus repeticiones, prefijos, infijos y sufijos que solo con la práctica podemos vencer las dificultades que nos ofrecen”. Al padre Pablo Cavalleria le costó “12 años entender la conjugación de los verbos comprar y vender en joloano”<sup>315</sup> y él mismo dedicaba sólo al estudio del *moro* joloano entre cuatro y seis horas al día, memorizando además capítulos de la Biblia en dicho idioma.<sup>316</sup>

No conocer la lengua nativa pertinente ni siquiera medianamente significaba estar siempre fuera de lugar.<sup>317</sup> Ese perfil de misionero estaba condenado a sentirse avergonzado, preocupado y, en última instancia, inútil. No podía abordar casi ninguna tarea religiosa y, aunque con mucho esfuerzo pudiera escribir sermones, tenía que sufrir que los compañeros se los corrigiesen.<sup>318</sup> Su gran temor era quedarse solo en la misión, cuando su compañero salía de viaje. Numerosos padres alertaban a sus superiores de su incapacidad para ello, sin duda buscando desesperadamente que esto no ocurriera.<sup>319</sup> Pero esa coyuntura, por necesidad, se acababa dando. El padre Vicente Balaguer contaba su penosa estancia en solitario en Tándag. Sólo puso confesar entendiendo lo que le decían los nativos, puesto que no sabía hablar su lengua. Y en cuanto a la predicación, necesitó quince días de traducción del bisaya y de aprendizaje memorístico para “acabar diciendo un ensarte de disparates, como en el sermón del Corpus, que en vez de decir ‘bajo las especies sacramentales’ dije ‘encima de las hipocresías del sacramento’. Figúrense ustedes si es fuerte cosa soltar tamañas herejías después de tanta escolástica y tanto examen y tanto estudio”.<sup>320</sup>

Entre los jesuitas se decía que el aprendizaje de las lenguas nativas era “un penoso noviciado del cual no todos salen perfectamente aprovechados”.<sup>321</sup> Cuando un misionero empezaba a misionar antes de conocer suficientemente la lengua nativa en la mayoría de casos ya no la aprendía nunca, y se decía que se quedaba de por vida “como otros muchos, por no decir casi todos, (...) remendón y remendón”.<sup>322</sup> La teoría decía que había que aprender las lenguas nativas antes de empezar a misionar, lo que los jesuitas denominaban “lanzarse a confesar”<sup>323</sup> o “a ejercer los ministerios”.<sup>324</sup> Pero la realidad es que no era así. Todas las dificultades expuestas, unidas a la escasez de personal y a la impaciencia de muchos, hicieron que se normalizase la práctica de ejercer los ministerios sin estar ni medianamente preparado, lingüísticamente hablando. Para el padre Martín Guitart, aunque fuera muy triste no aprender la lengua, era también muy comprensible, dado que el nuevo misionero llegaba a Mindanao sintiendo “hambre de trabajar, catequizar, confesar y predicar, y abundantes fuerzas físicas para ello, y se halla rodeado de millares de almas que ignoran al verdadero Dios porque el Padre misionero antiguo no tiene tiempo o

---

<sup>315</sup> AHSIC, CF 1/6/20, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 10 de junio de 1897.

<sup>316</sup> AHSIC, CF, 1/6/33, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 31 de octubre de 1897.

<sup>317</sup> AHSIC, CF 1/8/21, padre Pedro Torra a padre superior Pío Pi, Surigao 31 de enero de 1897.

<sup>318</sup> AHSIC, CF 3/17/18, padre Rafael Vilarrubias a padre provincial Luis Adroer, Dapitán 2 de mayo de 1898.

<sup>319</sup> AHSIC, CF 5/4/49, padre Vicente Balaguer a padre superior Juan Ricart, Tándag 4 de abril de 1895.

<sup>320</sup> AHSIC, CF 5/12/16, padre Vicente Balaguer a hermanos José Prat y Luis Bassols, Dapitán 4 de marzo de 1896.

<sup>321</sup> AHSIC, CF 1/10/13, padre Martín Guitart a padre superior Pío Pi, Balingasag 13 de diciembre de 1897.

<sup>322</sup> AHSIC, CF 1/8/21, padre Pedro Torra a padre superior Pío Pi, Surigao 31 de enero de 1897.

<sup>323</sup> AHSIC, CF 9/2/30, padre Antonio Benaiges a padre superior Pío Pi, Davao 4 de septiembre de 1896.

<sup>324</sup> AHSIC, CF 1/8/21, padre Pedro Torra a padre superior Pío Pi, Surigao 31 de enero de 1897.

salud para dárselo a conocer”, por lo que quería acudir “enseguida al socorro de tamaña necesidad”. Era lógico, pues, que el recién llegado jesuita, frente al duro aprendizaje de las lenguas nativas, se sintiera desanimado y se quedara “remendón”.<sup>325</sup>

Para el padre Francisco Chorro esta política de ejercer los ministerios sin estar lingüísticamente formados había contribuido a la decadencia de las misiones, puesto que se había implantado “en detrimento del bien espiritual de los prójimos y del buen nombre de la Compañía”.<sup>326</sup> No tenemos muy claro que esta afirmación tenga fundamento, aunque de entrada lo parezca. Es evidente que el uso de las lenguas nativas en las misiones limitó el potencial predicador de los misioneros, puesto que la mayoría no llegó a dominarlas, pero no creemos que tuviera una verdadera trascendencia negativa sobre las misiones. El padre Chorro no fue el único que hizo referencia a este supuesto inconveniente. El padre Vicente Balaguer lamentaba lo empobrecidos que quedaban sus discursos por su ignorancia lingüística. Contaba que les costaba muchos días de trabajo traducir un sermón en castellano y luego, tras la corrección que les hacía su compañero, más conocedor de la lengua nativa, les parecía que quedaba muy poco de lo que habían querido decir. Después, tardaban otros muchos días en aprenderlo de memoria.<sup>327</sup> Finalmente, cuando exponían el sermón en público, el resultado era triste y pobre. En este sentido, el padre Pedro Torra lamentaba que el padre Valentín Altimiras no dominara la lengua nativa de su misión, puesto que durante los sermones: “¡cuán de otra manera diría lo mismo que ahora dice y repite y vuelve a repetir con las mismas palabras, y cuántas cosas más no diría que ahora no sabe decir!!”.<sup>328</sup> En su ceguera vocacional estos misioneros no se percataban de que la realidad era otra. En las misiones de Ultramar, como en las ibéricas de interior, la predicación exigía el uso de un lenguaje sencillo que fuera comprensible para su público. Del mismo modo que aquellos misioneros de interior se enfrentaron a gente rústica, los jesuitas filipinos tenían por objetivo convertir al catolicismo a los naturales paganos de Mindanao, gente también sencilla. No era recomendable el uso de frases aparatosas ni de conceptos sofisticados, pues esto limitaba la eficacia de la prédica. El discurso debía ser sencillo, llano y sin adornos. El religioso no debía demostrar ser un retórico virtuoso, sino un instrumento vocal a través del cual Dios enviaba su mensaje evangélico. El talento del misionero jesuita no radicaba en sus dotes lingüísticas y retóricas, sino en la capacidad para realizar un discurso claro y sencillo y en su confianza en Dios, que se ocuparía de dar efectividad a sus palabras.<sup>329</sup>

La limitación de la dimensión oratoria a causa del uso de los idiomas nativos no fue un problema más que en los casos en los que, realmente, la ignorancia lingüística del misionero era casi absoluta. La

---

<sup>325</sup> AHSIC, CF 1/10/13, padre Martín Guitart a padre superior Pío Pi, Balingasag 13 de diciembre de 1897.

<sup>326</sup> AHSIC, CF 1/10/10, padre Francisco Chorro a padre superior Pío Pi, Balingasag 16 de julio de 1897.

<sup>327</sup> AHSIC, CF 5/4/52, padre Vicente Balaguer a padre superior Juan Ricart, Tándag 16 de septiembre de 1895.

<sup>328</sup> AHSIC, CF 9/12/34, padre Pedro Torra a padre superior Pío Pi, Surigao 3 de julio de 1896.

<sup>329</sup> PALOMO, Federico, “De algunas cosas que sucedieron estando en misión. Espiritualidad jesuita y escritura misionera en la península ibérica (siglos XVI-XVII)”, en AA.VV., *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos secs. XVI e XVII – espiritualidade e cultura*, CIUHE-Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Oporto, 2005, vol. I, p. 136; GÓMEZ DÍEZ, Francisco Javier, “El modelo misionero americano...”, p. 39.

frustración personal de los jesuitas, ávidos de demostrar su talento, era una cosa, pero la ineficacia de su discurso, que no sería tal, era otra. El único misionero que aparentemente se percató de la importancia de adaptar sus palabras al público receptor de sus prédicas y de adquirir rasgos específicos eficaces, que no complejos ni elevados, fue el tantas veces mencionado padre Saturnino Urios, curiosamente el gran conocedor de lenguas nativas de la isla. Su estrategia discursiva se basaba ni más ni menos que en el uso del género cómico. El padre Vicente Balaguer contaba, impactado, que sus discursos no parecían un sermón de un padre jesuita, puesto que eran humorísticos. Pero el padre Urios justificaba que ese modo de proceder era eficaz.<sup>330</sup> Ciertamente lo más efectivo para llegar al oyente rústico era la combinación de un lenguaje sencillo con el uso de gestos, imágenes, luces y espacios.<sup>331</sup>

Aunque el asunto lingüístico sólo habría afectado al avance de la evangelización en los casos extremos, esto no quita que realmente el sistema de aprendizaje, como se ha visto, fuera caótico y poco afortunado. Ni siquiera entre los mismos jesuitas se ponían de acuerdo en la mejor forma de solucionar el problema. Unos creían que las lenguas debían estudiarse en Manila con un profesor. Otros que el mejor lugar para aprender era la cabecera de su distrito en Mindanao. Otros que las cabeceras no eran buen sitio, sino otros pueblos de la provincia.<sup>332</sup> Lo único en lo que todos coincidían era en que había que subsanar la carencia de obras lingüísticas, tanto en cantidad como en calidad. Por ello a finales del siglo XIX todavía algunos jesuitas preparaban libros relacionados. Entre 1896 y 1898 el padre Gaspar Colomer intentaba redactar y publicar una gramática de *moro joloano*.<sup>333</sup> El padre Miguel Pujol le ayudaba en la difícil empresa.<sup>334</sup> Por su parte, el padre Pablo Cavallería en 1897 estaba redactando un diccionario *moro*.<sup>335</sup> Y es que a esas alturas todavía no existía ningún libro impreso en *moro joloano*.<sup>336</sup> Ninguna de estas obras vio la luz en forma impresa, ni tenemos constancia de ellas en forma manuscrita.<sup>337</sup> Sólo tres jesuitas escribieron obras nuevas en lenguas nativas en el siglo XIX. Uno fue el padre Jacinto Juanmartí, ya citado. Los otros fueron Mateo Gisbert, que escribió un *Diccionario Bagobo-Español* (1892),<sup>338</sup> y Guillermo Bennasar, que escribió varias obras sobre la lengua tiruray.<sup>339</sup>

\* \* \*

---

<sup>330</sup> AHSIC, CF 3/3/3, padre Vicente Balaguer a padre superior Pío Pi, Davao 25 de marzo de 1898.

<sup>331</sup> PALOMO, Federico, "Malos panes para buenas hambres. Comunicación e identidad religiosa de los misioneros de interior en la península ibérica (siglos XVI-XVIII)", *Penélope: revista de história e ciências sociais*, 28 (2003), pp. 15-16.

<sup>332</sup> AHSIC, CF 9/4/32, padre Antonio Coscolla a padre superior Pío Pi, Surigao 9 de julio de 1896.

<sup>333</sup> AHSIC, CF 9/4/13, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 5 de septiembre de 1896; CF 1/6/35, padre Gaspar Colomer a padre Miguel Saderra, Joló 1 de octubre de 1897.

<sup>334</sup> AHSIC, CF 1/17/7, hermano Miguel Pujol a padre superior Pío Pi, Joló 25 de abril de 1898.

<sup>335</sup> AHSIC, CF 6/3/56, padre Pablo Cavallería a padre superior Pío Pi, Isabela de Basilán 4 de agosto de 1897.

<sup>336</sup> AHSIC, CF 1/17/1, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 2 de enero de 1898.

<sup>337</sup> El AHSIC conserva algunos textos religiosos o esbozos de catecismos y diccionarios en bisaya o moro escritos en el siglo XIX, pero ni siquiera tienen autor.

<sup>338</sup> GISBERT, Mateo, SI, *Diccionario Bagobo-Español*, Tipo-Lit. Ramírez y Comp., Manila, 1892.

<sup>339</sup> BENNASAR, Guillermo, SI, *Catecismo de la doctrina cristiana en Castellano y Tiruray*, Manila, 1888; Ídem, *Diccionario Tiruray-Español*, Tipo-Lit. Chofré y Comp., Manila, 1892; Ídem, *Diccionario Español-Tiruray*, Tipo-Lit. Chofré y Comp., Manila, 1893; Ídem, *Observaciones gramaticales sobre la lengua Tiruray*, Manila, 1892; Ídem, *Catecismo histórico por el abate C. Fleury y traducido al Tiruray por un P. Misionero de la Compañía de Jesús*, Manila, 1892; TENORIO (Sigayán), José, *Costumbres de los indios Tirurayes, trad. y notas de G. Bennasar*, Tipografía Amigos del País, Manila, 1892 (bilingüe tiruray-castellano).

Este es el contexto fronterizo donde los misioneros jesuitas de Filipinas del siglo XIX desarrollaron su actividad misional y su experiencia vital. El padre Fernando Diego no ofreció una buena síntesis de este escenario, con todas sus carencias y problemáticas:

“no se olvide de mí, pues tengo infieles arriba, abajo, a izquierda y a derecha, y no sé por dónde comenzar; de este misionero que vive en un convento de caña y que cuando llueve ha de llevar el paraguas abierto por dentro de casa para no mojarse; de este misionero que, desde el mes de Mayo, no puede proveerse de alimentos, pues todo está detenido en Surigao, sin que hasta el presente haya vapor ninguno ni pequeño ni grande para llevar a Butuán tanto cargamento, con la particularidad que cuando llegue a Veruela, llegará ya todo medio podrido; ahora comemos la última galleta y harina tengo un poco y mala llena de gargajo para hacer ostias; de este misionero, que si Dios no lo remedia, el río Agusán le obligará a recoger los trastos y marcharse a otra parte, pues el río va inundando la tierra sobre la cual está el pueblo (...), de manera que este pueblo se verá obligado a cambiar de lugar y será el quinto cambio”.<sup>340</sup>

En sus cartas los jesuitas narraron sus tareas misionales, pero también expresaron su trayectoria personal, llena de contradicciones, cambios y matices fruto del micromundo en que residían. A partir de ellas reconstruiremos la existencia de estos religiosos en los últimos años de la etapa española en las islas.

---

<sup>340</sup> AHSIC, CF 9/5/4, padre Fernando Diego a padre superior Pío Pi, Veruela 27 de octubre de 1896.



# Capítulo VII

## La actividad misional jesuita en el ocaso de las Filipinas hispánicas

---

### 1. ¿Conversiones verdaderas o inciertas? La controversia alrededor del sacramento del bautismo

“(…) no es lo más glorioso el bautizarlos, sino que lo más trabajoso es hacer penetrar en sus mulleras un poco de nuestra santa fe, es el hacerles dejar sus costumbres (...), es el hacerlos vivir en pueblo”.<sup>1</sup>

#### 1.1. La profunda pero parcial evangelización del archipiélago filipino

Es innegable la existencia de polémicas y tensiones internas en la Compañía de Jesús alrededor de la acción misional.<sup>2</sup> Es lógico que esto sucediera en una institución que por un lado estaba unida y por otro dispersa en todo el mundo. Aunque el misionero jesuita se volcara en el cumplimiento de los objetivos de su orden, la realidad del terreno misional necesariamente configuraba un nuevo pensamiento en cada individuo y modificaba sus perspectivas. Esta pluralidad lógicamente terminaba generando tensiones y divergencias entre los jesuitas y con sus superiores con respecto a las formas de evangelización.

Desde sus inicios, la Compañía de Jesús desarrolló una incesante actividad misionera por todo el mundo. En el mismo siglo XVI los jesuitas se instalaron en Asia, África y América.<sup>3</sup> Sin embargo, cada territorio requirió una estrategia misional distinta. La experiencia previa de otras corporaciones religiosas y, sobre todo, las características de las sociedades indígenas de cada continente impulsaron el desarrollo de estrategias diversas por parte de los ignacianos. La evangelización de las Indias Orientales fue mucho más complicada y distinta a la de las Indias Occidentales. En América hubo una inclinación general por el método de la *tábula rasa*, mientras que en el continente asiático y en las islas del Pacífico se tendió a la adaptación cultural, es decir, al uso de aquellos elementos culturales nativos favorables y a

---

<sup>1</sup> AHSIC, CF 9/5/3, padre Fernando Diego a padre superior Pío Pi, Veruela 6 de agosto de 1896.

<sup>2</sup> Una obra muy sólida al respecto es: MALDAVSKY, Aliocha, *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, Instituto Francés de Estudios Andinos-Universidad Antonio Ruiz de Montoya-CSIC, Sevilla, 2012, Col. Universos Americanos 8.

<sup>3</sup> SIEVERNICH, Michael, “La Misión en la Compañía de Jesús: Inculcación y proceso”, en HERNÁNDEZ PALOMO, José Jesús y MORENO JERIA, Rodrigo (coords.), *La misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767: cambios y permanencias*, CSIC, Sevilla, 2005, pp. 276-279.

la adaptación apostólica a esas singularidades.<sup>4</sup> Por supuesto, esta tendencia fue tan sólo general. Ni las poblaciones americanas ni las asiáticas eran exactamente iguales entre ellas. Teóricos de la metodología misional en América, como el jesuita José de Acosta, clasificaron las diferentes culturas nativas en función de su grado de civilización, que era determinado por comparativa con el occidental.<sup>5</sup> De este modo fueron claramente diferenciados los imperios inca y azteca del resto de poblaciones indígenas, que no tenían una clara ni sólida estructura política y jerárquica, entre otros elementos.<sup>6</sup>

Esta diferenciación era todavía más clara en el caso asiático. Por un lado, estaban los grandes imperios asiáticos, China y Japón, que bajo la perspectiva europea eran las sociedades más avanzadas. Allí gozaban de una tradición cultural y religiosa antigua, valiosa y distinguida, y también de una consolidada estructura política. Esto obligó a los jesuitas a desarrollar una evangelización desde arriba, penetrando en las élites.<sup>7</sup> Durante los siglos XVI, XVII y XVIII pusieron en práctica el método de “acomodación” iniciado por Matteo Ricci en China que consistía en acercarse a esas sociedades paganas tolerando muchas de sus creencias y costumbres y adoptando su estilo de vida, muy especialmente su lengua, su vestimenta y su comida. Se trataba de buscar similitudes provechosas entre ambas culturas y de evitar todos aquellos elementos cristianos que desagradaran a las élites. Incluso se tradujeron conceptos cristianos mediante el uso metafórico de los clásicos literarios autóctonos y sus historias populares. En resumen, los jesuitas “acomodaron” la doctrina cristiana a esas culturas asiáticas para lograr desarrollar una versión de aquella religión que fuera compatible con los dogmas católicos.<sup>8</sup>

Por el contrario, las sociedades que habitaban los archipiélagos del pacífico (Filipinas, Marianas, Carolinas y Palaos) no poseían gobiernos unificados y estables, ni élites selectas, ni culturas complejas, por lo que a ojos de los occidentales no estaban al nivel de las del continente asiático. Tanto los indígenas filipinos como los de Micronesia eran equiparables a la mayor parte de los nativos americanos, es decir, cumplían los requisitos del prototipo de “salvajes” simples, incultos y amorales. Eran pues, inferiores a los europeos. Esta visión paternalista promovió su conquista y evangelización

---

<sup>4</sup> DEL PINO DÍAZ, Fermín, “El misionero español José de Acosta y la evangelización de las Indias Orientales”, *Missionalia Hispanica*, vol. XLII, 122 (julio-diciembre 1985), p. 296.

<sup>5</sup> BORGES MORÁN, Pedro, “Primeros hombres, luego cristianos: la transculturación”, en BORGES MORÁN, Pedro (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, vol. I (Aspectos generales), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1992, pp. 523-524.

<sup>6</sup> DEL PINO DÍAZ, Fermín, “Los métodos misionales jesuitas y la cultura de ‘los otros’”, en HERNÁNDEZ PALOMO, José Jesús y MORENO JERIA, Rodrigo (coords.), *La misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767...*, p. 64.

<sup>7</sup> LORTZ, Joseph, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, vol. II, Ed. Cristiandad, Madrid, 1982, p. 264; ROCHA PINO, Manuel, “El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial”, *Culturales*, vol. V, 12 (julio-diciembre 2010), p. 152.

<sup>8</sup> Sobre la “acomodación” jesuita en China y su controversia, ver: CERVERA JIMÉNEZ, José Antonio, “El ‘modo soave’ y los jesuitas en China”, *Revista de humanidades: Tecnológico de Monterrey*, 22 (2007), pp. 169-187; CUMMINS, James S., “Two missionary methods in China: Mendicants and Jesuits”, en CUMMINS, James S. (ed.), *Jesuit and Friar in the Spanish Expansion to the East*, Variorum Librorum, Londres, 1986; MINAMIKI, George, SI, *The Chinese Rites Controversy From its Beginnings to Modern Times*, Loyola University Press, Chicago, 1985; MUNGELLO, David E. (ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Steyler Verlag, Nettetal, 1994; MUNGELLO, David E., *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1989; ROCHA PINO, Manuel, “El método de acomodación jesuita...”, pp. 147-180; MANTECÓN SARDIÑAS, Sergio, “Los misioneros jesuitas, traductores culturales: las fronteras culturales de la misión católica en la China del siglo XVIII”, *Manuscripts*, 32 (2014), pp. 129-150.

sin contemplaciones con sus culturas, que de ningún modo podían ser aceptadas, de la misma manera modo que se había hecho en América.<sup>9</sup>

En el caso filipino, los cronistas de su primera etapa evidenciaron el uso de esta última estrategia evangelizadora. Estos religiosos describieron en sus obras cómo la formación cristiana previa al bautizo fue larga y profunda durante los siglos XVI y XVII, más exigente que en ningún otro lugar. Era obligatorio que todo candidato renunciara a sus creencias y ritos paganos y que demostrara su fe en el sacramento que pretendía recibir. La experiencia previa en América habría determinado que los misioneros fueran intransigentes con toda religión nativa y que no celebraran bautizos en masa. Las exigencias para lograr el bautismo fueron estrictas.<sup>10</sup> No se debe confundir la profundidad de la evangelización con su extensión geográfica. Recordemos que la evangelización de Filipinas fue parcial, geográficamente hablando. A inicios del siglo XVII las diferentes órdenes religiosas ya estaban distribuidas por todo el archipiélago y, oficialmente, se dio por establecida la Iglesia católica en todo el territorio. Se consideró, de forma general, que las islas ya estaban evangelizadas.<sup>11</sup> Pero no se puede perder de vista la realidad de que, no solamente zonas enteras de Filipinas continuaron inmersas en la etapa misionera, muchas veces todavía incipiente, sino que continuó habiendo grandes territorios ajenos a toda acción misionera y/o influencia española, o hasta pendientes de explorar. A punto de empezar el siglo XIX, momento en que se considera que hubo el máximo grado de cristianización de Filipinas, todavía quedaban por evangelizar la cordillera central de la isla de Luzón y, muy especialmente, la mayor parte de las islas de Mindanao y Joló, que suponían un tercio del archipiélago en términos geográficos. Ya hemos abordado anteriormente las particularidades del sur de Filipinas.<sup>12</sup>

El caso es que esta evangelización parcial del archipiélago no supone una contradicción con el hecho de que el grado de cristianización de los nativos conversos fuera intenso. Desde los inicios de la conquista espiritual de las islas existen evidencias de que los indígenas bautizados comprendieron verdaderamente la naturaleza del cristianismo y se adaptaron a la vida cristiana. Filipinas es el único país cristiano de Oriente, y es gracias a la labor de las órdenes religiosas. La circunstancia de que en el siglo XX el catolicismo filipino continuara arrastrando vestigios de la religión animista prehispánica no fue producto de una supuesta superficialidad en la evangelización inicial de las islas, sino más bien de la disminución de misioneros a partir de principios del siglo XIX, superados por el crecimiento de la población filipina, y de la falta de un clero nativo filipino.<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> COELLO, Alexandre; BURRIEZA, Javier; y MORENO, Doris (eds.), *Jesuitas e Imperios de Ultramar. Siglos XVI-XX*, Sílex, Madrid, 2012, pp. 25-26.

<sup>10</sup> GUTIÉRREZ, Lucio, OP, *Historia de la Iglesia en Filipinas...*, pp. 115 y 119.

<sup>11</sup> ABAD, Antolín, "Filipinas: labor misional y pastoral", p. 724.

<sup>12</sup> GUTIÉRREZ, Lucio, OP, *Historia de la Iglesia en Filipinas...*, p. 272.

<sup>13</sup> SCHUMACHER, John N., SI, "The Depth of Christianization in Early Seventeenth-Century Philippines", *Philippine Studies*, vol. 16, 3 (1968), pp. 535-536. Sobre el sincretismo del catolicismo filipino y sus causas, ver: SCHUMACHER, John N., SI, "Syncretism in Philippine Catholicism: Its Historical Causes", *Philippine Studies*, vol. 32, 3 (1984), pp. 251-272.



## 1.2. Percepciones contradictorias de una misma realidad: flexibilidad *versus* exigencia

El nuevo panorama decimonónico filipino suscitó cambios de percepción de la realidad misionera por parte de los jesuitas y también modificaciones en los métodos de evangelización. Mindanao, pese a las nuevas ofensivas del ejército español, continuaba siendo un territorio hostil, aislado y culturalmente desbordado por su variedad de etnias. A este sustrato se le sumó la presión ejercida por la Corona, que demandaba una rápida evangelización de la isla. Para eso había sido restituida la orden ignaciana, y por ello el instituto había recibido del gobierno una suma considerable de recursos y favores. Los jesuitas sabían que debían hacerse merecedores de la confianza depositada en ellos. Pero, ante la descorazonadora perspectiva que se encontraron en Mindanao, algunos de los jesuitas, desencantados, emprendieron cambios sustanciales en la estrategia misional tradicional, provocando un enfrentamiento con el resto de compañeros, fieles a la estrategia clásica.

Un número estimable de los jesuitas filipinos llegó a la conclusión de que para lograr la conversión de los indígenas “no hay otro remedio que consentir en lo que ellos quieren”, como comentaba resignado el padre Bernardino Llobera.<sup>14</sup> Con este convencimiento procedieron a bautizar con presteza a la mayor proporción de filipinos posible, sin exigirles previamente grandes conocimientos catequéticos, permitiéndoles la conservación de muchas de sus arraigadas costumbres paganas y complaciéndoles en lo necesario para mantenerlos receptivos. El padre Manuel Vallés describió perfectamente este modo flexible de proceder en una de sus misivas, en la que citaba al adorado padre Pablo Pastells, su mentor, como prueba fehaciente de la solidez de su opinión:

“Mi sistema es el de complacer a los indios cuanto pueda usando con ellos tanta dosis de paciencia cuanta Dios se ha dignado dotarme de ella, que a mí me parece no es pequeña. En cuanto a bautizar infieles no soy exigente. Sigo el sistema y lecciones que recibí del Padre Pastells, quien no me parece lerdito en esta materia. Me basta que sepan las verdades principales e indispensables de la Religión y quieran abrazarla con entera voluntad, para hacerles participantes de ella, aunque no sepan santiguarse, ni rezar el padrenuestro, cosa para muchos, especialmente viejos, muy difícil de aprender”.<sup>15</sup>

En la misma carta el misionero mencionaba uno de los grandes problemas de Mindanao y Joló: la reticencia de sus nativos a bautizarse. Era crucial, pues, ser complacientes con ellos, para no asustarles:

“Cuando muchos antiguos padres catequizaron y bautizaron a los de Bohol y otras provincias se les allegaban los infieles y pedían con instancia el bautismo y nuestros Padres con muy buen acuerdo se lo hacían desear y se lo retardaban espoleándolos a que aprendiesen antes las oraciones. Aquí pasa otra cosa muy diferente. Aquí no quieren bautizarse. Si a más de no querer se les impusiese la condición de que antes habían de saber las oraciones, aunque fuesen pocas, yo no dudo en afirmar que sin una gracia especial de Dios nadie se bautizaría”.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> AHSIC, CF 9/8/4, padre Bernardino Llobera a padre Francisco Nebot, Játiva 11 de julio de 1896.

<sup>15</sup> AHSIC, CF 1/3/32, padre Manuel Vallés a padre superior Pío Pi, Caraga 4 de septiembre de 1897.

<sup>16</sup> *Ibíd.* El subrayado es del autor de la carta.

Lo más interesante de esta polémica es que fue suscitada “desde abajo”. En las cartas de los misioneros se observa la existencia de una serie de interrogantes relacionados con el proceso del bautismo. Numerosos jesuitas le expresaron a su superior sus dudas y su opinión argumentada al respecto, como si se tratara de un debate abierto, buscando su consejo o, en la mayoría de casos, simplemente pidiendo su aprobación en lo que creían llevar la razón frente a otros compañeros. Esta controversia no nació en la cúpula de la orden, sino que lo hizo espontáneamente entre los jesuitas que trabajaban directamente en las misiones, a raíz de sus circunstancias reales. Hasta tal punto afectó la nueva realidad a los misioneros que algunos de ellos dejaron de entender el bautismo como la culminación del largo y difícil proceso de evangelización para convertirlo en el punto de partida del mismo. Al respecto, un padre tan veterano, tan resistente a las circunstancias adversas y tan enamorado de su labor como Saturnino Urios afirmaba: “se me alcanza que con sólo el bautismo empiezan ellos a civilizarse, en el presupuesto que sin él, ni frailes descalzos consiguen que dejen el salvajismo en que nacieron”.<sup>17</sup> Lo mismo defendía el padre Fernando Diego: “no es lo más glorioso el bautizarlos, sino que lo más trabajoso es hacer penetrar en sus molleras un poco de nuestra santa fe, es el hacerles dejar sus costumbres manobas, es el hacerlos vivir en pueblo”.<sup>18</sup> De hecho, en el caso de algunas etnias, como la manoba, el problema radicaba en que eran más reticentes a vivir en el pueblo que al bautizo, por lo que dichos nativos intentaban conseguir lo segundo sin lo primero.<sup>19</sup> Tampoco querían ir a misa, aprender el catecismo y llevar los niños a la escuela.<sup>20</sup> Otros nativos no querían bautizarse porque primero se les obligaba a construirse una casa, y éstos huían del trabajo.<sup>21</sup> Todo esto fomentaba los bautizos prematuros, por agotamiento de los misioneros. Como decía el padre José España: “¿cuánta paciencia se necesita para con esta gente?”.<sup>22</sup> En contraposición con esto, en las grandes civilizaciones orientales la instrucción previa al bautismo, tras la “acomodación” jesuita, era un proceso largo y riguroso.<sup>23</sup>

Además de la hostilidad y reticencia de los nativos de Mindanao y Joló, más que demostrada, los misioneros expusieron en sus cartas otros argumentos para defender los bautismos prematuros. Uno de ellos, que ya hemos introducido con el padre Diego, era el supuesto escaso entendimiento del nativo. El padre Guillermo Llobera aseguraba: “Confesándoles se conoce cuan poca luz y entendimiento tienen; por causa de esto no se les deja comulgar, pues tienen poco conocimiento aun de los ministerios y costumbres cristianas”.<sup>24</sup> Lo mismo creía el padre Miguel Alaix, que se refería a los filipinos como “estas gentes de tan poco gas (juicio)” y “gentes de tan corto discernimiento, que poco o nada ven fuera

---

<sup>17</sup> AHSIC, CF 5/13/21, padre Saturnino Urios a padre procurador Joaquín Sancho, Arapiles 8 de noviembre de 1896.

<sup>18</sup> AHSIC, CF 9/5/3, padre Fernando Diego a padre superior Pío Pi, Veruela 6 de agosto de 1896.

<sup>19</sup> AHSIC, CF 1/2/17, padre José España a padre Pío Pi, Prosperidad 10 de abril de 1897.

<sup>20</sup> AHSIC, CF 3/2/17, padre Fernando Diego a padre superior Pío Pi, Veruela 7 de febrero de 1898.

<sup>21</sup> AHSIC, CF 1/2/25, padre José España a padre Francisco Nebot, Talacogon 5 de marzo de 1897.

<sup>22</sup> AHSIC, CF 3/17/2, padre José España a padre provincial Luis Adroer, Prosperidad 26 de enero de 1898.

<sup>23</sup> ROCHA PINO, Manuel, “El método de acomodación jesuita...”, pp. 157-158.

<sup>24</sup> AHSIC, CF 9/8/11, padre Guillermo Llobera a padre superior Juan Ricart, Jabonga 12 de junio de 1896.

de los ojos”.<sup>25</sup> Más allá de la veracidad de estos juicios, lo cierto es que en Filipinas había pocas alternativas. En la China de la dinastía Ming los misioneros utilizaron su elevada formación literaria y científica para introducirse en los círculos intelectuales y ejercer desde allí su influencia sobre las élites, para intentar llegar así al pueblo llano.<sup>26</sup> Pero en Filipinas no existía esta opción. Las élites nativas no eran compactas ni homogéneas, sino locales e independientes las unas de las otras, con múltiples culturas y ninguna de ellas lo suficientemente distinguida como para que los jesuitas la considerasen culta y elevada y por lo tanto de digna de ser seducida culturalmente por el cristianismo. En definitiva, pues, lo más pragmático era bautizarles sin más rodeos y posteriormente perseverar en su instrucción católica.

Otro argumento habitualmente esgrimido era la cercanía de la muerte. Si el candidato se hallaba en esta situación normalmente se procedía a su bautizo sin tener en cuenta su grado de instrucción doctrinal, y además el sacramento se administraba lo antes posible dado que los tradicionales problemas climatológico-geográficos de Mindanao imposibilitaban que los escasos misioneros disponibles pudieran visitar con frecuencia a los enfermos.<sup>27</sup> Sin embargo, existe una queja del padre Estanislao March denunciando que ocasionalmente había visto a jesuitas que a la hora de confesar a los enfermos, en vez de apiadarse de su deplorable estado, los obligaban a confesarse con el mismo nivel de exigencia que a los sanos en sesiones eternas de varias horas: “¿Cómo puede estar el enfermo para hacer actos de fe, esperanza y caridad explícita (...)?”.<sup>28</sup> Incluso en esos delicados momentos a veces había disparidad de opiniones entre los ignacianos.

Un último argumento expuesto por los misioneros, sin duda menos objetivo pero muy extendido, era la compasión religiosa. Los nativos que se mostraban realmente deseosos de recibir el bautismo despertaban gran piedad, emoción y benignidad entre muchos jesuitas. Un ejemplo de esta situación lo contaba el padre Raimundo Peruga, sobre el caso de una anciana a la que bautizó, y que le dijo: “Padre, yo no puedo bautizarme, porque ya no podré aprender a santiguarme ni a rezar, ni mucho menos podré ir a la iglesia.’ No importa, la repliqué, basta que, dejando las antiguas creencias, creas y te encomiendes de veras al Dios verdadero, uno, trino, redentor y remunerador”.<sup>29</sup> Por su parte, el padre Vicente Balaguer contaba el caso de un *datu* que se presentó con su gente para que les bautizaran, pero ya habían bautizado a muchos ese día y su superior de residencia, el padre Saturnino Urios, no quiso acumular más, “y la verdad, daba lástima ver volverse a aquel pobre viejo y a su gente sin el bautismo. Si mueren entre tanto, ¿qué será de sus almas?”.<sup>30</sup>

---

<sup>25</sup> AHSIC, CF 9/2/2, padre Miguel Alaix a padre superior Juan Ricart, Talacogon 29 de mayo de 1896.

<sup>26</sup> CERVERA JIMÉNEZ, José Antonio, “El ‘modo soave’ y los jesuitas en China”, p. 177.

<sup>27</sup> AHSIC, CF 9/4/23, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 15 de noviembre de 1896.

<sup>28</sup> AHSIC, CF 5/6/49, padre Estanislao March a padre superior Juan Ricart, Zamboanga 25 de agosto de 1895.

<sup>29</sup> AHSIC, CF 9/10/34, padre Raimundo Peruga a padre superior Juan Ricart, Linabo 27 de mayo de 1896.

<sup>30</sup> AHSIC, CF 1/5/21, padre Vicente Balaguer a padre superior Pío Pi, Davao 11 de octubre de 1897.

Era tan grande la impaciencia que algunos jesuitas sentían por bautizar que incluso hubo quienes se atrevieron a escribir a Manila con peticiones inauditas. Por ejemplo, los citados padres Raimundo Peruga y Vicente Balaguer escribieron contando el caso de un nativo que era capitán de la población de San Miguel y que deseaba bautizarse, pero que tenía dos mujeres, que además eran hermanas, y no aceptaba otra opción que casarse con la segunda. Dado el cargo municipal que ocupaba, la conversión del sujeto era crucial para el avance de la evangelización del pueblo. Por ello escribieron dos veces al obispado de Cebú, pidiendo una dispensa por afinidad, pero en ambas ocasiones les respondieron que el candidato debía casarse con la primera mujer. Desesperados, ambos padres escribieron a su superior en Manila sugiriendo la posibilidad de que los privilegios de la Compañía mediaran en el asunto para evitar esa dificultad. Es decir, los jesuitas en ningún momento mencionaron el grado de instrucción cristiana de dicho indígena, ni tampoco se mostraron inquietos por sus preferencias matrimoniales. Su única preocupación era lograr eludir sus costumbres paganas mediante cualquier pretexto para poder bautizarlo lo antes posible.<sup>31</sup>

No se debe confundir la relajación en los requerimientos catequéticos con la “acomodación” teorizada por Alexandro Valignano para la misión en China en el siglo XVI. Este jesuita propuso aprender las lenguas autóctonas, respetar y asimilar sus culturas y adaptar el mensaje cristiano.<sup>32</sup> Ciertamente todos los misioneros de todas las épocas y territorios aprendieron las lenguas y costumbres locales para acercarse más fácilmente a los nativos. Pero los jesuitas filipinos jamás apreciaron ni respetaron la realidad social, política, religiosa y cultural filipina en ninguna de sus variantes, ni se amoldaron a ella ni, por supuesto, intentaron adaptar el mensaje católico a ese mundo. Ni siquiera se puede hablar de una “acomodación” ficticia, es decir, fingida por los jesuitas por pragmatismo mientras en su interior seguiría predominando la intolerancia religiosa. Esta conceptualización la propuso Joan-Pau Rubiés con el objetivo de despojar a la “acomodación” jesuita de ese tono de apertura religiosa e incluso de precursor de la tolerancia a la diversidad que demasiadas veces se le ha querido atribuir.<sup>33</sup> Los jesuitas decimonónicos del archipiélago no establecieron nunca un diálogo cultural con los nativos. Sencillamente el pragmatismo llevó a algunos de ellos a cerrar los ojos ante aquellas sociedades que seguían percibiendo como bárbaras con el objetivo de aumentar el cómputo de nativos bautizados. Procuraron, asimismo, convencer a las altas esferas de la orden de la eficacia y necesidad de su nuevo método, que permitiría con los años crear una sociedad cristiana y estable.

Sin embargo, otro grupo de jesuitas se mostró claramente contrario a esa relajación de las exigencias prebautismales. Ellos también escribieron al superior de la Misión Filipina para convencerle de la

---

<sup>31</sup> AHSIC, CF 5/4/43, padre Raimundo Peruga a padre superior Juan Ricart, Tago 13 de marzo de 1895; CF 5/4/48, padre Vicente Balaguer a padre superior Juan Ricart, Tándag 14 de febrero de 1895.

<sup>32</sup> CERVERA JIMÉNEZ, José Antonio, “El ‘modo soave’ y los jesuitas en China”, p.176.

<sup>33</sup> RUBIÉS, Joan-Pau, “¿Diálogo religioso, mediación cultural o cálculo maquiavélico? Una nueva mirada al método jesuita en Oriente, 1580-1640”, en COELLO, Alexandre; BURRIEZA, Javier; y MORENO, Doris (eds.), *Jesuitas e Imperios de Ultramar...*, pp. 35-63.

eficacia de su método y, a menudo, también para quejarse del ya descrito proceder de algunos de sus hermanos, en lo que ellos percibían como un tipo de evangelización errónea, efímera y, por lo tanto, condenada al fracaso. Uno de los misioneros más radicales de este bloque era el padre Miguel Alaix. Sin más rodeos, declaraba sobre los nativos: “si dejan las costumbres paganas y viven vida cristiana y aprenden lo necesario para salvarse y a rezar a lo menos el Padre Nuestro, los bautizaré. Sino, no. Así se adelanta mucho en evangelizar a estas gentes”.<sup>34</sup> Así de rotundo se mostraba también el padre Juan Martín: “NO (sic) bauticé a nadie, pues no era ese mi objeto, y hay que ir muy despacio con esta gente, y porque no había Iglesia ni persona a quien confiarlos”.<sup>35</sup> Incluso un hermano se pronunciaba al respecto, cuando solían escribir poco y menos sobre temas religiosos. El hermano Miguel Pujol llamó la atención a su superior sobre la importancia de la instrucción cristiana previa al bautizo, porque de lo contrario los nativos “se quedaban muy fríos y poco aprovechados”.<sup>36</sup> Según estos misioneros, el proceso evangelizador debía ser largo y estricto, pues era la única forma de que éste avanzara realmente.



**Figura 47. Bautismo de cuarenta y dos moros en Davao (segunda mitad del siglo XIX)**

Fuente: *El Archipiélago Filipino. Colección de datos geográficos, estadísticos, cronológicos y científicos...*, vol. I, p. 266.

Paradójicamente, una de las razones en que se fundamentaba esta corriente de pensamiento era también la supuesta corta inteligencia de los nativos. El severo padre Miguel Alaix esgrimía este argumento

<sup>34</sup> AHSIC, CF 5/1/26, padre Miguel Alaix a padre superior Juan Ricart, Talacogon 31 de mayo de 1895.

<sup>35</sup> AHSIC, CF 5/13/27, padre Juan Martín a padre Juan Ricart, Linabo 16 de noviembre de 1896.

<sup>36</sup> AHSIC, CF 1/6/29, hermano Miguel Pujol a padre superior Pío Pi, Joló 21 de septiembre de 1897.

como eje de la resistencia de los indígenas, a los que denominaba “turba infernal de ignorantes que son crédulos hasta lo inconcebible”. En su opinión, los nativos tenían tan arraigadas sus creencias y tenían tanto miedo de lo que él denominaba “sus demonios” que era ardua tarea arrancarlas, por lo que un bautizo prematuro no tenía sentido.<sup>37</sup> Por esto el padre Alaix era inflexible y muy, muy duro con los candidatos a bautizarse. Incluso les obligaba a realizar penitencias públicas “tan necesarias para templar los torrentes de ira y venganza de estas nuevas gentes y tan en uso en la Iglesia en tiempos más cristianos”.<sup>38</sup> Esta forma de proceder, casi coercitiva, era totalmente contraria a la benignidad con la que actuaban la mayor parte de sus compañeros.

Pero el argumento principal de los jesuitas de este bloque no era la ignorancia del nativo, sino otro mucho más físico y lógico que ya abordamos: las dificultades para lograr reducir y sedentarizar a los nativos en pueblos desarrollados, estables y atendidos por los misioneros.<sup>39</sup> ¿Qué sentido tenía bautizar a un nativo todavía sin enraizar si a los dos días podía huir de nuevo al monte, es más, probablemente lo haría? El padre Salvador Giralt creía que ninguno. Así lo afirmaba con timidez sobre los habitantes de la Punta de San Agustín, en el sureste de Mindanao: “Sólo diré que (a mi pobre juicio) se les bautizó sin la debida preparación y sin contar con los medios necesarios para consolidar lo que se hacía bautizándoles. (...) de ahí que ahora nos encontremos sin pueblos formados y sin gente”. En su opinión, “Se les bautizó sin exigirles que antes formasen pueblo o a lo menos levantasen iglesia, tribunal y convento, como se hacía antes, y de ahí tanto retraso y ahora es difícil que lo hagan si el Padre Misionero no les ayuda con buenos sacos de arroz, tabaco y otras cositas para atraerles”.<sup>40</sup> El bautizo sin una previa radicación de los indígenas en pueblos estables constituía, pues, una pérdida de tiempo, porque de este modo no se lograba que los recién convertidos constituyeran una sociedad cristiana, sedentaria y autosuficiente. Como consecuencia de esta política se daban situaciones absurdas, como que hubiera reducciones que tenían sin bautizar incluso al capitán, la máxima autoridad de una localidad.<sup>41</sup> Pero para esta facción de misioneros lo principal era formar el pueblo, no bautizar a sus habitantes. Eso vendría después, y con más provecho.

### 1.3. Hermanos enfrentados

La heterogeneidad de opiniones sobre el método evangelizador correcto, es más, la práctica al unísono de los dos modos de actuación misional frente a los candidatos al bautismo provocó enfrentamientos

---

<sup>37</sup> AHSIC, CF 9/2/2, Miguel Alaix a padre superior Juan Ricart, Talacogon 29 de mayo de 1896.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> Ver Capítulo VI, apartado 2.1. La dispersión poblacional y la problemática de consolidación de las misiones.

<sup>40</sup> AHSIC, CF 1/7/1, padre Salvador Giralt a padre superior Pío Pi, Coabo 18 de agosto de 1897.

<sup>41</sup> AHSIC, CF 9/11/5, padre Santiago Puntas a padre superior Juan Ricart, Cantilan 3 de septiembre de 1895.

dentro de la Compañía. En numerosas misivas los partidarios de un método o del otro criticaban o lamentaban lo que a su juicio era un proceder disparatado de algunos de sus hermanos.

Un caso sonado fue el del padre Saturnino Urios. Este jesuita encarnaba al prototipo de misionero obsesionado por fundar nuevos núcleos y bautizar nativos en masa a ritmo de vértigo, sin detenerse a reflexionar si los unos y los otros podrían mantenerse. Desde los años '70 laboraba en Mindanao. Era un misionero veterano y cien por cien vocacional, un trabajador incansable. Se paseaba por sus reducciones como un huracán, dejando a su paso cientos de bautizados. Uno de sus subordinados, el padre Vicente Balaguer, lo describía como “un hombre singular, que no se parece a nadie”. Era de talante franco y familiar, pero también enérgico y decidido si era menester.<sup>42</sup> Precisamente era su fuerte carácter, unido a su experiencia, su fama y su cargo de superior de residencia en Davao, lo que hacía difícil que alguien se atreviera a cuestionarle nada, y mucho menos a poner en duda sus métodos. Por esto el padre Balaguer, que vivía amargado por su conducta evangélica, descargó su conciencia con el padre superior de Manila de esta forma:

“El Padre [Urios] ha bautizado a diestra y siniestra a todos los que se han puesto a tiro aun de lejos. Él cree que esa es su misión y dice a todo el mundo que él no sabe nada más que bautizar gente y que si no bautiza, revienta. Esto, bien dirigido, es una gran cosa y una gracia de Dios. Él se vale de todas las circunstancias para armar zancadillas a los *datos* o *baganis* infieles, y por temor o como sea meterles en el callejón sin salida de que crean que es preciso bautizarse. Hay algunos que le resisten y no se rinden, pero muchos caen. Una vez bautizados, se amansan y son tan buenos cristianos como otros cualquiera que hayan costado más de conquistar. Pero entiendo que se ha precipitado bautizando muchos y muy lejos de Davao, especialmente en costa Culaman. Antes de hacer esto parece debía haber contado con personal para fundar luego nuevas Misiones. Pero ya están bautizados, y es una lástima ver esos pueblecitos. La gente, salvaje aún, abandonados a sí mismos, a quienes se visita una vez al año y deprisa, a lo menos a los más lejanos, de modo que no pueden consolidarse aquella cristiandad, y por eso dije y repito que urge fundar las Misiones propuestas, pues de lo contrario corre riesgo de deshacerse todo”.<sup>43</sup>

El padre Jaime Estrada también aludía al padre Urios sobre la misma cuestión, sugiriendo que quizá tuviera:

“demasiado afán de nuevas conquistas, que siendo tantas como son y a tan largas distancias es difícil que los recién bautizados se impongan jamás en las prácticas cristianas por no poder atenderlos suficientemente, a no ser que se multipliquen, pero mucho, las misiones en este seno. Es verdad que el Padre Urios, con su mucho celo hace repetidas correrías, pero él tampoco puede multiplicarse”.<sup>44</sup>

Para muestra del caos e indefinición que reinaba en la orden sobre esta polémica, hay que poner de manifiesto que la división de opiniones existía también entre los superiores de la Misión Filipina. Aunque éstos dirigían la labor evangélica desde Manila, todos habían sido previamente misioneros, por lo que conocían perfectamente el contexto que les describían sus subordinados. El padre Vicente Balaguer, en su crítica al padre Urios, mencionaba que el superior jesuita de ese momento, Pío Pi, no

---

<sup>42</sup> AHSIC, CF 3/3/3, padre Vicente Balaguer a padre superior Pío Pi, Davao 25 de marzo de 1898.

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> AHSIC, CF 9/5/23, padre Jaime Estrada a padre superior Pío Pi, Davao 18 de septiembre de 1896.

era partidario de los bautizos masivos, pero que, en cambio, sí lo había sido el anterior superior, Juan Ricart.<sup>45</sup> La disparidad de opiniones en los superiores cargaba de angustia a los misioneros. Un padre anciano, experto y decidido como Saturnino Urios vivía acongojado por una lucha interna en la que el padre superior de la Misión, al que había que respetar profundamente, era el problema. El dilema era elegir entre desobedecer a su reciente superior para poder cumplir lo que creía era su deber con Dios, o bien obedecerle y permitir que muchos nativos quedaran sin bautizar, decisión que su vocación desenfrenada no podía soportar. El padre Balaguer describía así su aflicción:

“el Padre Urios tiene miedo a V.R., no porque crea que le va a humillar ni a sacarlo de aquí, que en eso parece está muy dispuesto a obedecer de buen grado, sino que a lo que yo comprendo él cree que V.R. es de los que no aplauden su modo ordinario de proceder como misionero, sobre todo en el sistema de bautizar tantos infieles, como él lo hace cuando tiene ocasión, sino que lo censuran creyéndolo desacertado y que de ese modo no se forman pueblos cristianos permanentes y sólidos en la fe. Me consta que hay algunos de los nuestros que así piensan y de los graves, aun en el noviciado me di cuenta de esta corriente de oposición al que parece patrocinada el Padre Costa. Pues sencillamente, él parece que cree que V.R. piensa ahora de este modo o procede con él como si pensara así y esto le tiene, no disgustado ni receloso, sino acobardado y miedoso, sin que esto influya para nada en su espíritu de sumisión y obediencia rendida, y yo entiendo que es un excelente religioso. Estaba acostumbrado al Padre Ricart, que le alentaba en general y le trataba con gran confianza sin dejar por ello de darle algún buen latigazo para corregir algunos defectos de carácter. En estos lances es como un niño algo travieso pero sumiso”.<sup>46</sup>

El padre Balaguer se equivocaba en lo que se refiere a la sumisión del padre Urios. En esta misma época hubo otro conflicto entre éste y el padre superior de la Misión. Pío Pi tuvo la desgracia de tomar el mando justo antes del estallido de la Revolución Filipina, por lo que entre otras difíciles medidas dio órdenes claras a sus subordinados de dejar de gastar más de lo que tenían, como se acostumbraba a hacer. Si era necesario para no gastar, debían paralizarse las misiones, pues en caso de una eventual expulsión de Filipinas la Compañía de Jesús debía perder lo mínimo, económicamente hablando. Hasta entonces, los superiores habían estipulado que no se dejara a ningún nativo por bautizar por razones económicas. En palabras del padre Urios, “nos decían cariñosamente que ya saldría algún roto para un descosido, y que no se quedase nadie por bautizar por temor al gasto”.<sup>47</sup> Pero el nuevo panorama era poco halagüeño y había que ser prudentes ante la incertidumbre de la continuidad de la Misión Jesuítica Filipina. Así que el padre Urios se encontró de pronto con un padre superior que, a diferencia del anterior, no sólo creía (huelga decir que como tantos otros jesuitas) que abarcando demasiado se lograba poco fruto, sino que además pretendía que dejara de gastar. En definitiva, sus bautizos, es decir, su razón de ser, debían reducirse en masa. Ante esto, el padre Urios vio la tierra abrirse bajo sus pies. Sus sueños de misionero pulverizados. Pese a las discusiones epistolares con Pío Pi, prometió conformarse puesto que “en lo de la obediencia no hay lugar a otra cosa, que a ojos cerrados obedecer”. Aseguró que era sincero (“¡y crea que le digo verdad!”) y hasta se permitió una sentencia

---

<sup>45</sup> Juan Ricart fue superior de la Misión Filipina en dos ocasiones (1881-1888 y 1893-1896) y fue sustituido por Pío Pi (1896-1905).

<sup>46</sup> AHSIC, CF 1/5/21, padre Vicente Balaguer a padre superior Pío Pi, Davao 11 de octubre de 1897.

<sup>47</sup> AHSIC, CF 9/12/55, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Nuin 7 de septiembre de 1896.



absolutamente contradictoria para este fervoroso misionero y que a la luz de su conducta posterior resulta casi cómica: “Y tanto es así que lejos de írseme el alma detrás de estos trabajos ha de saber que de tejas abajo estoy suspirando por un rinconcito de ahí, para descansar de tanta batahola como hace 22 años llevo sobre mí”.<sup>48</sup>

Tanta confirmación era sospechosa, y ciertamente una batalla se estaba librando en su interior. Escribir tantas veces y con tanta vehemencia sobre su acatamiento no fue suficiente para consolidar dicho sentimiento en su corazón y finalmente su fervor misionero se negó a doblegarse a las órdenes de su superior. Su actitud demuestra que no lo vio como al representante de Cristo, sino como a un hombre. Y es que no sólo censuró su opinión, sino que, lejos de obedecerle y de resignarse a una disposición contraria a sus expectativas personales, empezó a remover cielo y tierra para poder seguir gastando lo que a su juicio necesitaban las misiones. A espaldas de su superior, escribió desesperado al padre procurador Joaquín Sancho solicitándole que contactara con el padre provincial de Aragón y con el anterior superior, Juan Ricart, para evitar a toda costa lo que él percibía como un desastre para las misiones.<sup>49</sup> También buscó la influencia de otro antiguo superior, el padre Pablo Pastells, al que llegó a decirle “vea cómo le tapamos la boca al Padre Pi”, sin más rodeos.<sup>50</sup> Su vida en Mindanao ante esta incertidumbre se convirtió en un calvario. Sentía sus más fuertes instintos encadenados. A sus 53 años, se sentía viejo y le atormentaba la idea de morir sin consolidar la evangelización de la isla, deseo que estaba seguro de alcanzar si podía seguir operando con las manos libres.<sup>51</sup> ¿Qué le importaban a él la revolución y lo que fuera de la Misión Filipina si tantos nativos estaban esperando su bautizo? La impaciencia lo carcomía:

“¿Por qué ahora que el empuje está dado no se le ha de seguir hasta el fin? ¿No costará algo el moverle otra vez? (...) no se puede decir aquello de que medraremos cuando haya ya amanecido, sino que ni amanecerá para mí ni podré yo medrar más dándome largas. Mire usted a qué hora quieren que amanezca, y ya se para uno, a la hora del ocaso de nuestra vida. No cuento yo ya casi 54 Añales de mis pecados”.<sup>52</sup>

Desconocemos las respuestas de los jesuitas interpelados por el padre Urios y del mismo Pío Pi porque el AHSIC no conserva las cartas que el superior de la Misión ni otros cargos de la Compañía escribieron a sus subordinados, sino sólo a la inversa. Lo más probable, sin embargo, es que la lentitud del correo, unida a la incomunicación que muy pronto sufriría el distrito de Davao respecto a Manila y al mismo desarrollo de la revolución, dejaran el asunto en suspenso. Además, los altos cargos de la orden tenían asuntos más urgentes que atender. La subsiguiente pérdida de la colonia y la evacuación de los misioneros a Manila en 1899 habrían dejado el tema definitivamente cancelado.

---

<sup>48</sup> *Ibidem*.

<sup>49</sup> AHSIC, CF 5/13/2, padre Saturnino Urios a padre procurador Joaquín Sancho, Nuin 6 de octubre de 1896; CF 5/13/21, padre Saturnino Urios a padre procurador Joaquín Sancho, Arapiles 8 de noviembre de 1896.

<sup>50</sup> AHSIC, CF 5/15/18, padre Saturnino Urios a padre Pablo Pastells, Nuin 6 de octubre de 1896.

<sup>51</sup> AHSIC, CF 5/15/27, padre Saturnino Urios a padre Pablo Pastells, Davao 9 de noviembre de 1896.

<sup>52</sup> AHSIC, CF 5/15/37, padre Saturnino Urios a padre Pablo Pastells, Davao 10 de diciembre de 1896.

Volviendo a las conversiones masivas impartidas por el padre Urios, hay que admitir que curiosamente el padre Vicente Balaguer, tras acompañarlo con cierto escepticismo en una de sus excursiones a las reducciones, quedó convencido de la eficacia del método de su compañero. En su opinión aquellos nativos poseían sólidos conocimientos cristianos.<sup>53</sup> No llegaron a la misma conclusión los jesuitas de la misión del Agusán, que se reunieron precisamente para discutir “sobre el modo de reducir a la vida civil y religiosa a los remontados bautizados por el Padre Urios en la Misión del Agusan hace ya diez años, que no sólo andan por montes et calles llevando una vida criminal, sino que son el mayor inconveniente que tienen aquellos Padres para llevar adelante su Misión”.<sup>54</sup> El padre Mateo Gisbert ayudó a solventar este problema acogiendo a unos cuantos remontados dispersos en su misión. Sobre un grupo de éstos, contaba:

“Temía que me ocultarían estar bautizados para ser bautizados 2ª o quién sabe si 3ª vez, y les dije que me confesaran la verdad, so pena de cometer un gran pecado. Resulta que la mayor parte tienen ya unos diez años de bautismo, y algunos los tienen sin haber sido casados. Ninguno de ellos sabe su nombre de cristiano, ni quién fue su padrino, y aún encontré uno que decía que le parecía que no fue bien bautizado porque el Padre no le bautizó en la Iglesia”.<sup>55</sup>

En definitiva, el padre Gisbert sostenía que: “no es buen sistema el bautizar a los monteses no reducidos o no aclimatados en las reducciones”.<sup>56</sup> Este jesuita añadía otro argumento crucial de los misioneros reacios a bautizar con prontitud, y es que, dado el siempre escaso personal de que disponían, era fundamental asegurarse de que los indígenas cristianizados lo estaban realmente, pues entonces éstos pasaban de evangelizados a evangelizadores, constituyendo un inestimable apoyo para el misionero:

“A los cristianos conviene atender primero para que siendo ellos buenos y como Dios manda nos puedan ayudar a la conquista de los infieles, sus asesinos. Yo nunca tuve otros soldados ni más auxilio humano, para ganar y reducir a los infieles salvajes durante mis años de Misionero, que los ya reducidos y buenos cristianos, los cuales de conquistas convencidos y contentos pasaban a la categoría de conquistadores entusiastas, siendo para mí esta base la más segura para la conquista verdadera de estas gentes, y la menos expuesta a disgustos y complicaciones”.<sup>57</sup>

Nótese que numerosos jesuitas se pronunciaron sobre la polémica, ya fuera desde una postura o la contraria, pero no acostumbraban a actuar como les parecía, sino que exponían sus dudas y opiniones y atendían a las instrucciones superiores, como buenos subordinados. El padre Saturnino Urios se salía de esta norma, puesto que ya hemos visto que, además de ser más pasional que racional en su postura y muy extremista, tramó la continuidad de ésta a espaldas de su superior. El otra alma discordante y radical fue el padre Eusebio Barrado. Éste, como Urios, actuaba libremente según su parecer, para irritación de sus hermanos, pero a diferencia de éste defendía su postura con gran atrevimiento ante el

---

<sup>53</sup> AHSIC, CF 1/5/21, padre Vicente Balaguer a padre superior Pío Pi, Davao 11 de octubre de 1897.

<sup>54</sup> AHSIC, CF 9/6/24, padre Mateo Gisbert a padre superior Pío Pi, Baganga 7 de agosto de 1896.

<sup>55</sup> AHSIC, CF 9/6/26, padre Mateo Gisbert a padre superior Pío Pi, Baganga 23 de septiembre de 1896.

<sup>56</sup> *Ibíd.*

<sup>57</sup> *Ibíd.*

mismísimo superior. Urios no se había atrevido a cuestionar seriamente a Pío Pi por carta. Además, la exagerada obstinación del padre Barrado no tenía como objetivo bautizar en masa, sino todo lo contrario: era de los padres intransigentes con la instrucción de los nativos. De ello se quejaba su superior de residencia, el padre Gregorio Parache:

“El Padre Barrado es bastante exigente con los que no saben la doctrina. Hay bastantes, aún bautizados de muchos años, que no saben ni aprendieron a santiguarse. Y el Padre no les quiere confesar, si no aprenden. A mí me gusta que se les haga alguna fuerza, pero no siendo tan exigente como el Padre”.<sup>58</sup>

Más adelante, añadía: “Le veo algo reacio para bautizar Infieles, exigiéndoles mucha preparación o más de lo que pueden siempre dar. Le han cobrado algo de miedo”.<sup>59</sup> Precisamente era el pavor de los indígenas lo que tantos misioneros querían evitar para que no huyeran a esconderse en los montes. Y dicho miedo al padre era real. El padre Manuel Vallés, que creía en el bautizo flexible, también lo comentaba:

“Es lástima que en todas estas reducciones, sin yo preguntárselo ni darles ocasión de murmurar, me hablan con disgusto del Padre Barrado. Dicen que les causa mucho miedo. Yo procuro defenderle diciéndoles que no hace mal a nadie y que sólo su complexión nerviosa le hace mal parecer. He sentido al saber que el cumplimiento pascual pasado mucha gente no se confesó por no haberles admitido a la confesión porque no sabían santiguarse ni sabían oraciones”.<sup>60</sup>

El mismo padre Barrado sabía del miedo que despertaba entre los filipinos. Resulta casi cómico leer cómo éste contaba que el padre Saturnino Urios, su imagen opuesta en esta polémica, lograba más bautizos precisamente diciéndoles a los nativos reticentes: “mira que volverá el Padre Barrado si no se bautizan”, y de ese modo aceptaban.<sup>61</sup> Pese a la impopularidad que se ganó dentro y fuera de la Compañía, el padre Eusebio Barrado continuó misionando a su modo, para disgusto de Gregorio Parache, que riñó con su subordinado. Éste escribió a Pío Pi contándole el problema y argumentando su postura, haciendo hincapié en la actividad independiente del padre y en lo perjudicial de ésta:

“los nuevos cristianos no podían con lo que el Padre exigía, y se ocultaban. Al Padre poco le importa lo que hayan practicado los demás, porque ni lo sigue, ni se informa, ni tiene sino en poquísimo todo lo de los demás. (...) Le dije sencillamente que en la manera de enseñar el catecismo molestaba y les venía el rubor y vergüenza a los adultos, que el salir al medio y contestar como niños no podían hacerlo. Y el Padre (...) se pone en medio de los adultos, y tú y tú, aquél de más allá, no lo sabéis, no contestáis, y esto les retrae, ni ya todo puede exigirse de todos”.<sup>62</sup>

Pero el díscolo jesuita, “muy aferrado a su parecer” y crítico con “los trabajos hechos por nuestros antecesores”,<sup>63</sup> defendió con gran seguridad su postura ante el mismo superior de la Misión:

---

<sup>58</sup> AHSIC, CF 9/10/22, padre Gregorio Parache a padre superior Juan Ricart, San José 26 de abril de 1896.

<sup>59</sup> AHSIC, CF 9/10/26, padre Gregorio Parache a padre superior Pío Pi, Caraga 21 de agosto de 1896.

<sup>60</sup> AHSIC, CF 1/3/28, padre Manuel Vallés a padre superior Pío Pi, Caraga 17 de junio de 1897.

<sup>61</sup> AHSIC, CF 9/2/28, padre Eusebio Barrado a padre superior Pío Pi, Caraga 28 de diciembre de 1896.

<sup>62</sup> AHSIC, CF 1/7/9, padre Gregorio Parache a padre superior Pío Pi, Mati 18 de mayo de 1897.

<sup>63</sup> AHSIC, CF 1/3/32, padre Manuel Vallés a padre superior Pío Pi, Caraga 4 de septiembre de 1897.

“Si le dicen, o si no ya se le digo yo, que tengo reparos en bautizar adultos, es verdad y no se escandalice ni estrañe de quien tantos ha bautizado en Tagoloan y en Dipolog, pero tanto en uno como en otro punto tenía la seguridad de que cuantos bautizaba estaban ya reducidos a poblado. (...) Aquí se ha bautizado en San Fermín y en San Fernando, a mi pobre juicio, antes de hora, pues no son reducciones, ni siquiera en embrión. En la 1ª no hay rastro ni señal de nada; en la 2ª, fuera de la humilde choza que sirve de capilla, hay una casa y otra el Tribunal. (...) Fuera de esos dos puntos avanzados (sic), en las otras poblaciones ya formadas se presentan algunos para el bautismo sin tener casa, ni haber estado antes reducidos, en el sentido de la palabra, quedándose la mayor parte de éstos bautizados, pero en la misma independencia de antes. Yo deseaba encauzar esto, y al efecto a un buen grupo de infieles que desean la radicación en Zaragoza (la de aquí) los tuve en mi presencia, les hablé y exhorté a hacer casas antes de bautizarse, y aunque al bautismo se me ofrecían, yo no se lo negué, antes les catequicé (...) hasta ver las casas, bautizando mientras tanto los pequeños. De que se remontaran no había peligro. Este mismo grupo fue a las pocas semanas visitado por el Padre Parache, bautizándoles todos. Acerté a ser testigo y vi que se les bautizaba casi sin preparación. Creo que no pasaban de cuatro preguntas las que los padrinos les formulaban, mientras el Padre tomaba los nombres. No acuso al Padre, pues a él mismo he manifestado que no ha sido este mi procedimiento. Tal vez no le haya gustado mi libertad en esponer lo que yo creía se debía hacer. Yo no podía menos de esponerle con esta claridad viendo tantos bautizados en estas reducciones, sin estar siquiera reducidos, engolfados en el negocio y tráfico de esclavos y muchos reteniendo sus dos o tres mugeres sin poderlo ahora nosotros remediar”.<sup>64</sup>

Con este discurso, el padre resumió perfectamente la postura contraria a los bautizos prematuros. Sin sedentarización e instrucción cristiana previa los nativos continuaban siendo independientes, inestables y *amorales*, por lo que muy fácilmente podían remontarse y deshacer lo logrado.

A las desavenencias en sí hay que añadirle la confusión que reinaba en la comunidad jesuita sobre dicho tema. Además de los discursos personales donde algunos jesuitas expresaban su opinión al respecto, en numerosas cartas otros misioneros consultaban a su superior qué debían hacer en cuanto al bautizo en multitud de casos concretos: mujeres *moros* ex esclavas agonizantes (que podrían ser reclamadas por sus antiguos dueños *moros* en caso de sobrevivir), recién nacidos de padres no bautizados, mujeres *moros* que convivían con funcionarios españoles, entre otros muchos casos. <sup>65</sup> Lo llamativo del asunto son las numerosas contradicciones que hallamos entre los misioneros acerca de cómo y cuándo debe procederse a bautizar, la sensación de que no había normas establecidas o, si las había, no eran conocidas (o aceptadas) por todos los religiosos, lo que les remitía constantemente a preguntar a las esferas superiores. Había, pues, un diálogo constante entre misioneros y superior, y éste era fruto de las divergencias locales, que motivaban una negociación permanente entre ambas partes.

En definitiva, la nueva Filipinas desencadenó una crisis de pensamiento en la Compañía de Jesús en relación a la fórmula más eficaz para hacer progresar la evangelización. Pese a trabajar sobre el mismo terreno, los misioneros desarrollaron posiciones distintas. El pragmatismo entusiasta, la presión por demostrar resultados positivos y la compasión de un gran número de jesuitas, colisionó con la sensatez

---

<sup>64</sup> AHSIC, CF 9/2/27, padre Eusebio Barrado a padre superior Pío Pi, Caraga 11 de octubre de 1896. El subrallado es del autor.

<sup>65</sup> AHSIC, CF 9/4/15, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló, 20 de septiembre de 1896; CF 9/4/17, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 2 de octubre de 1896; CF 9/4/23, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 15 de noviembre de 1896; CF 9/4/27, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 13 de diciembre de 1896.

y la prudencia de otros, sin que se lograra alcanzar un acuerdo que permitiese estipular una forma única de proceder. La acción misional fue heterogénea y a menudo cambiante, pues para los jesuitas indecisos estuvo sujeta a las respuestas tardías de las altas esferas, mientras que otros trabajaron a su modo sin tener en cuenta el juicio de nadie más. La flexibilidad adoptada por los jesuitas desencantados por el desolador panorama filipino decimonónico no debe confundirse con tolerancia religiosa, pues aquella nunca derivó de una mayor comprensión hacia las culturas y religiones paganas del archipiélago, ni de una nueva visión de aquellos indígenas como iguales, ni mucho menos se pretendió modificar el mensaje cristiano que se intentaba implantar. Nos hallamos ante una sencilla, novedosa y práctica estrategia misional destinada, por un lado, a revalidar la destreza y eficacia jesuita tras su restauración y, por otro, a satisfacer las aspiraciones de un imperio hispánico agonizante necesitado de consolidar su posición en el Pacífico.

## 2. Las estrategias de persuasión

“A la predicación de la palabra resisten muchos muchísimos; a la de los dones y regalos, ninguno”.<sup>66</sup>

### 2.1. Las formas de comunicación del misionero: una combinación de elementos

Los misioneros jesuitas de las Filipinas decimonónicas, del mismo modo que los de época moderna, eran conscientes de la importancia de adoptar fórmulas de comunicación variadas para persuadir a los nativos de convertirse al catolicismo. Había recursos orales, escritos, icónico-visuales y sensoriales. Todos ellos estaban encaminados a impresionar a los nativos, a remover sus sentimientos y a crear situaciones de contagio emocional. De este modo se podía incidir en su entendimiento y propiciar su transformación humana y su consiguiente adhesión al cristianismo. Había que entrarles a los filipinos por los sentidos para llegarles al alma. La habilidad del misionero para crear una combinación eficaz de registros comunicativos era, pues, fundamental.<sup>67</sup> En las misiones, las formas de intervención apostólicas eran en esencia la catequesis de los rudimentos cristianos, la predicación, la confesión, las festividades (con sus procesiones) y el fomento de las congregaciones religiosas. Todos estos estilos de expresión se vestían adecuadamente para lograr mayor impacto entre la población.

El discurso verbal del misionero era el instrumento clásico de la evangelización. El religioso predicaba, confesaba e instruía a los nativos en la fe cristiana haciendo uso de la palabra. La predicación, como se vio en el apartado sobre las lenguas nativas, debía ser humilde, tal y como sucedía en el caso de las misiones de interior ibéricas en la época moderna. La naturaleza de su oficio era instrumental, la eficacia

---

<sup>66</sup> AHSIC, CF 9/2/2, padre Miguel Alaix a padre superior Juan Ricart, Talacogon 29 de mayo de 1896.

<sup>67</sup> PALOMO, Federico, “Malos panes para buenas hambres...”, p. 22.

de lo que hiciera estaba condicionada a la gracia concedida por Dios. El misionero era el portavoz de una palabra que no era la suya. Debía formarse en literatura, retórica y teología, pero lo más relevante era el elemento espiritual de la práctica religiosa, que evidenciaba el vínculo con Dios.<sup>68</sup> Su discurso debía ser simple y comprensible para los oídos nativos. La misma Compañía había estipulado que para esas misiones convenía que los sermones no sobrepasaran los veinte minutos y que contuvieran novedades agradables, es decir, que fueran breves, prácticos y con contenido.<sup>69</sup>

De igual forma el jesuita debía enseñar la doctrina cristiana al pueblo *infidel* de forma clara y didáctica. La catequesis se basaba en la dialéctica entre misionero y nativo, conforme a una serie de preguntas y respuestas. De este modo los indígenas retenían las ideas fundamentales. También se incluían en la conversación ejemplos sencillos de carácter moralizante, con protagonistas que eran rápidamente premiados o castigados según sus acciones. El castigo siempre era consecuencia de haber pecado u olvidado a Dios. Este método estaba incluido en los catecismos elementales que circulaban entre el pueblo primero en forma manuscrita y después impresa. No se observan cambios en Filipinas en el uso del recurso oral para expandir el Evangelio.

Pero, como en los siglos anteriores, la eficacia persuasiva de las palabras era limitada. El padre Vicente Balaguer contaba su lucha dialéctica con un indígena que se resistía al bautismo. Primero, le explicó largamente por qué debía bautizarse. Segundo, le rogó que pensara en la salvación de su alma. Tercero, para dotar su discurso de mayor efectismo, le amenazó con que en caso contrario iría al infierno e incluso le pintó una recreación del mismo. Pero el nativo respondió, para desespero del misionero: “Padre, ya lo sé, iré al infierno. Allí hay fuego pero nosotros los manobos somos valientes y aguantaremos bien aquel fuego”. ¿Qué hacer ante tal respuesta? El padre Balaguer continuó explicándole la creación de Adán y Eva, la historia de Caín y Abel y otros episodios bíblicos, mas todo fue en vano.<sup>70</sup> Esta escena se repetía mil veces en la vida activa de un misionero. Era muy difícil atraer a los *infieles* simplemente hablándoles de “las verdades de la religión y la ventaja de ir al cielo y la seguridad de condenarse si no se bautizaban”. Después de convencidos seguían resistiéndose y posponiendo su bautizo al año siguiente, o al otro. Había que “gastar mucha saliva, mucha paciencia, mucho celo y mucha oración y penitencia para convertir a uno solo”. Pero de vez en cuando la palabra verbal lograba sus frutos. El mismo religioso contaba en la misma época, entusiasmado, cómo logró su primer bautizo:

“después de gastar días y días con uno y dice que no se resuelve, a lo mejor se presenta al día siguiente con el moño colgando en el convento y le pregunto: ‘Ola, ¿onsa ba?’, qué es eso, y dice: ‘Pare raspajon acó’, Padre, que me corten el moño. Entonces ya está cogido. Pues tienen los hombres tanto cariño al moño que algunos no se bautizan por no cortárselo, pues el moño es señal

---

<sup>68</sup> *Ibidem*, pp. 12-13.

<sup>69</sup> AHSIC, FIL0470.1 “Varios documentos sobre Mindanao”, ff. 03 001-009: “Documentos útiles a los misioneros”, f. 03 005.

<sup>70</sup> AHSIC, CF 5/12/16, padre Vicente Balaguer a los hermanos José Prat y Luis Bassols, Dapitán 4 de marzo de 1896.

de infiel. Así logré bautizar dos y aquel fue para mí el día más feliz de mi vida. Después de catequizados les hacemos un trage blanco y se bautizan. Eran dos mocetones y al leer las oraciones y echarles el agua me temblaba la mano y el corazón de alegría y no pude contener las lágrimas. No se puede explicar lo que pasa la primera vez que se bautiza un infiel”.<sup>71</sup>

Los nativos no tenían constancia a la hora de aprender los fundamentos cristianos.<sup>72</sup> Había que incentivarlos con algo más para que no dejaran de acudir a la llamada del misionero y para que le prestaran atención. Era una realidad que los nativos desviaban su atención hacia los elementos vistosos, por lo que no se podía menospreciar el uso de artificios. Aquí entraba en juego el que sin duda era el recurso expresivo más eficiente: el icónico-visual.

Los jesuitas se hacen eco en sus cartas del papel fundamental que la cultura material tuvo en el avance del proceso evangelizador. El uso de imágenes durante la predicación era el primer paso para captar la atención de los sentidos del indígena y para penetrar en su mente. La imagen y luego la palabra. Las imágenes religiosas surtían mucho más efecto sobre los nativos que los sermones.<sup>73</sup> También era fundamental para la misión evangelizadora la suntuosidad en la ornamentación de las iglesias y de los espacios de celebración (Figura 48).<sup>74</sup> La opulencia del culto funcionaba como reclamo y dotaba de mayor majestuosidad al conjunto. Dada su escasez, los misioneros constantemente solicitaban el envío de material para el culto, como ornamentos para la iglesia (manteles para el altar, candeleros de broce o metal, pilas bautismales, crucifijos, cuadros de Jesús, campanas), estatuas de santos y ropas religiosas.<sup>75</sup> El padre Nicolás Falomir contaba cómo la llegada de una estatua del Sagrado Corazón de Jesús había revolucionado el pueblo, cuyos habitantes quedaron impactados por el realismo de la imagen, que les parecía viva.<sup>76</sup> Algo parecido narra el padre Juan Llopart sobre el efecto provocado entre los *moros* por una imagen de San Estanislao colocada en la iglesia de su reducción homónima:

“¡Qué sorpresa fue para ellos al descubrirla y ponerla ante sus ojos! Sobre todo les llamaba la atención el Santo Niño que lleva el Santo en sus brazos. Todo era mirarse unos a otros de admiración, preguntar si uno y otro tenían vida, si respiraban, si conservaban el calor y como que murió el Santo tan jovencito se admiraban de su belleza y gracia”.<sup>77</sup>

De este modo podían “vestir” sus discursos religiosos y hacerlos más eficaces. Cuando no tenían esos materiales para el culto, los inventaban. El padre Jaime Estrada contaba cómo, al no tener altar portátil

---

<sup>71</sup> *Ibidem*.

<sup>72</sup> AHSIC, CF 1/17/7, hermano Miguel Pujol a padre superior Pío Pi, Joló 25 de abril de 1898.

<sup>73</sup> AHSIC, CF 1/2/19, padre José España a padre superior Pío Pi, Prosperidad 22 de junio de 1897.

<sup>74</sup> SARANYANA, Josep-Ignasi (dir.) y ALEJOS GRAU, Carmen-José (coord.), *Teología en América Latina. Vol II/1*, p. 793.

<sup>75</sup> AHSIC, CF 5/6/48, padre Estanislao March a padre superior Juan Ricart, Zamboanga 21 de agosto de 1895; CF 9/8/2, padre Bernardino Llobera a padre superior Juan Ricart, Játiva 10 de mayo de 1896; CF 9/12/57, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Arapiles 9 de noviembre de 1896; CF 3/16/26, padre José España a padre superior Juan Ricart, Prosperidad 16 de julio de 1897.

<sup>76</sup> AHSIC, CF 9/5/30, padre Nicolás Falomir a padre superior Juan Ricart, Dinagat 25 de marzo de 1896.

<sup>77</sup> AHSIC, CF 9/8/20, padre Juan Bta. Llopart a padre superior Juan Ricart, Mati 26 de mayo de 1896.

para las excursiones, tendrían que “armar un cajón con ornamentos de la Iglesia y arreglarnos como podamos, *pobrets* y *alegrets*”.<sup>78</sup>



**Figura 48. Interior de la iglesia de Tetuán, provincia de Zamboanga (finales del siglo XIX)**

Fuente: *El Archipiélago Filipino. Colección de datos geográficos, estadísticos, cronológicos y científicos...*, vol. I, p. 258.

<sup>78</sup> AHSIC, CF 5/13/43, padre Jaime Estrada a padre provincial Jaime Vigo, Zamboanga 11 de diciembre de 1896.



Las misas y las procesiones realizadas, por ejemplo, con la estatua de una virgen tenían más éxito que si los actos estaban desnudos.<sup>79</sup> Por eso, siempre que era posible, el culto a las imágenes sagradas era el eje central de las celebraciones. Éstas tenían potencial carismático, evocador y emotivo y podían suscitar con mayor facilidad en los indígenas sentimientos de veneración y de religiosidad.<sup>80</sup>

Las festividades aportaban solemnidad y popularidad gracias sobre todo a su fastuosidad.<sup>81</sup> Según el padre Miguel Alaix, a los indígenas las fiestas de los santos “les gustan mucho, darían todo cuanto tienen por las fiestas”. Por esa razón, los misioneros debían saber “explotar esta rica mina” para despertar su espíritu cristiano. Este tipo de festividades empezaban con una misa cantada acompañada de música. Durante el sermón el padre misionero les explicaba que esas fiestas eran:

“fiestas sobre todo de alegría de vuestras almas, sin despreciar las inocentes alegrías de los cuerpos; estas fiestas son el recuerdo dulcísimo de aquella gran fiesta sin fin, que hemos de celebrar todos un día en el cielo (...). Aunque pobres y sin vestido, sois todos hijos del rey del cielo y seréis un día todos reyes coronados”.<sup>82</sup>

Después venía el almuerzo, una comida común con separación de sexos. Por la tarde había procesión. En la misión del padre Alaix, durante su curso los hombres realizaban ejercicios de armas, con gritos y lanzas o machetes y la misma ropa que usaban en sus guerras. El padre Alaix admitía que le parecía “bárbaro” y que algunos misioneros se habían escandalizado al verlo, por parecer poco cristiano, pero que todos acababan considerando que “no era ninguna cosa mala”, “era el gusto de estas gentes así educadas” y que al fin y al cabo lo hacían “para obsequiar al santo”. Además, generaba un contagio emocional generalizado. Todo el pueblo se apiñaba delante de la iglesia, con el santo patrón ya en el umbral, para ver el “baile” de los *principales* y de los que se habían querido añadir. Todos querían participar, todos gritaban. Incluso el padre misionero intervenía, animando a la pelea, alabando y aplaudiendo a todos aunque lo hiciesen mal, e incluso imitando sus gestos, ante lo cual la excitación y la alegría del pueblo llegaba a su culminación. Para el padre Alaix esta “diversión inocentísima”, en la que hubieran estado inmersos horas y días, era positiva, por lo que era menester que todos los jesuitas participaran de esta “común alegría”. Por otra parte, el baile de las mujeres era más tranquilo y monótono, tanto que el padre refería que a veces no podía aguantarse la risa.<sup>83</sup>

El padre Miguel Alaix hizo como el jesuita Juan María Salvatierra en la California del siglo XVI. Éste aceptó, entre otras cosumbres nativas, la incorporación de bailes autóctonos dentro del desarrollo de las actividades religiosas.<sup>84</sup> En el pasado los bailes propios de los nativos habían sido muchas veces

---

<sup>79</sup> AHSIC, CF 9/11/44, padre José Salvans a padre superior Pío Pi, Tetuán 27 de noviembre de 1896.

<sup>80</sup> SARANYANA, Josep-Ignasi (dir.) y ALEJOS GRAU, Carmen-José (coord.), *Teología en América Latina. Vol II/1...*, pp. 795-796.

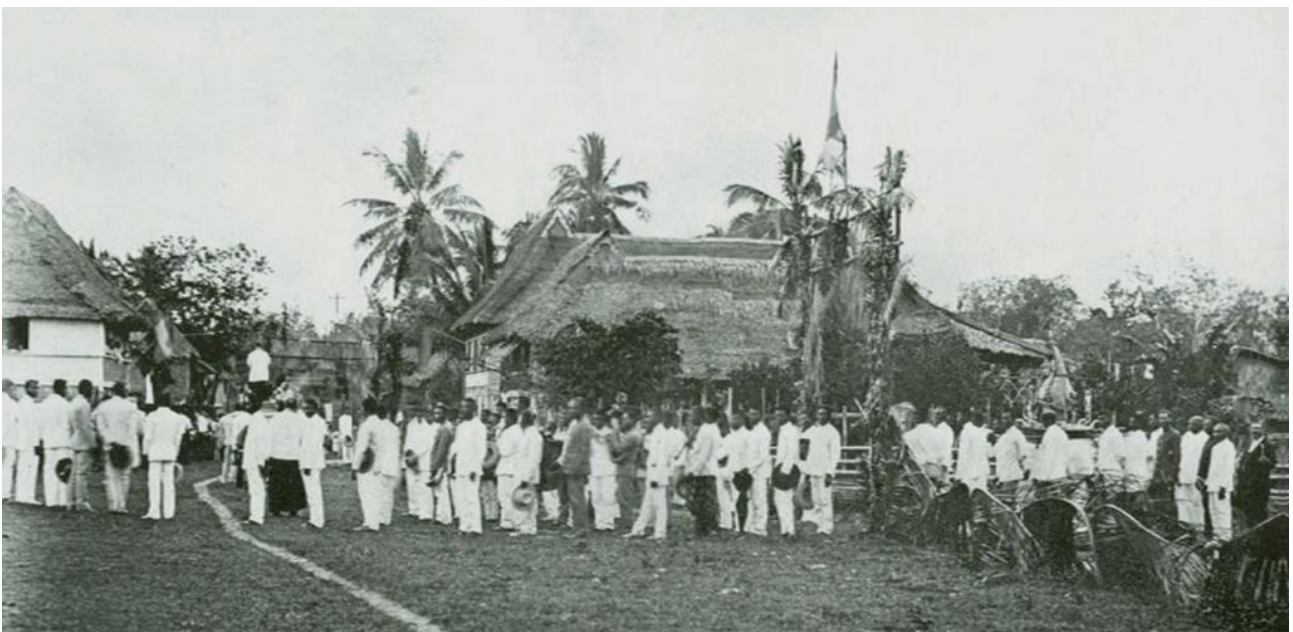
<sup>81</sup> Para un listado detallado de todas las festividades que debían desarrollarse en una misión, ver: FIL 0470.1 “Varios documentos sobre Mindanao”, ff. 01 001-020: “Costumbres de las Residencias y Misiones de Mindanao”, ff. 01 004-006.

<sup>82</sup> AHSIC, CF 9/2/2, padre Miguel Alaix a padre superior Juan Ricart, Talacogon 29 de mayo de 1896.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

<sup>84</sup> BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto...*, p. 85.

aceptados por los misioneros porque era positivo cristianizar sus costumbres y porque, además, permitirles sus diversiones significaba ser un buen gobierno para ellos, siempre procurando que no quedasen restos de supersticiones.<sup>85</sup> Los antiguos misioneros de Filipinas también practicaron la tolerancia sobre algunas costumbres de los indígenas, así como su incorporación selectiva al proyecto cristiano y *civilizador*, procurando extirpar sin embargo las tradiciones más opuestas a la vida cristiana. La conservación de esos elementos nativos fue necesaria para una mejor traducción y difusión del mensaje evangélico y para transformar la sociedad pagana en sociedad cristiana con mayor eficacia y rapidez.<sup>86</sup> Al padre Miguel Alaix esos bailes nativos le parecían cómicos y salvajes, pero también útiles. Por ello, aunque no guardaba ningún tipo de empatía por ellos, no menospreciaba sus efectos beneficiosos sobre las cruciales festividades.



**Figura 49. Procesión en Bolong, provincia de Zamboanga (finales del siglo XIX)**

Fuente: *El Archipiélago Filipino. Colección de datos geográficos, estadísticos, cronológicos y científicos...*, vol. I, p. 256.

Era frecuente que, durante una fiesta patronal, la asistencia a misa fuera más bien floja y, en cambio, numerosa la de la procesión.<sup>87</sup> Las procesiones requerían todo un complemento escénico. Las calles se adornaban de modo que parecieran un templo bajo el cielo. Se llevaban a cabo durante las festividades religiosas de las poblaciones y también con motivo de acontecimientos puntuales, como el reclamo del auxilio divino frente a las calamidades naturales.<sup>88</sup> El jesuita Pablo Pastells nos brindó un ejemplo de procesión en Dapitán (provincia de Misamis), una de las zonas más estables y cristianas de la isla, con todos los detalles visuales y emotivos:

<sup>85</sup> SARANYANA, Josep-Ignasi (dir.) y ALEJOS GRAU, Carmen-José (coord.), *Teología en América Latina. Vol II/1...*, p. 793.

<sup>86</sup> BLANCO, John D., “La religión cristiana filipina durante la época colonial: transculturación de las costumbres e innovación de las prácticas”, en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores (ed.), *Repensar Filipinas...*, pp. 217-218.

<sup>87</sup> AHSIC, CF 1/15/7, padre Victoriano Bitrián a padre superior Pío Pi, Zamboanga 13 de mayo de 1897.

<sup>88</sup> SARANYANA, Josep-Ignasi (dir.) y ALEJOS GRAU, Carmen-José (coord.), *Teología en América Latina. Vol II/1*, p. 802.

“El día 15 de enero fue recibida y paseada triunfalmente en procesión solemne por todo el pueblo de Dapitan la estatua del Sagrado Corazón de Jesús que habían adquirido por ochenta pesos los socios del Apostolado de la Oración.

Precedían dos estandartes, uno del Sagrado Corazón y otro de la Inmaculada, en pos de los cuales iba conducida en andas la estatua de la Virgen del Rosario; seguían los socios del Apostolado con sus insignias; llevando pendiente del cuello la medalla y el escudo del Sagrado Corazón prendido en el pecho. Treinta niñas de catorce a veinte años vestían el hábito y toca de la Beata Margarita Alacoque y distribuidas convenientemente formaban escolta de honor a uno y otro lado de los pendones y de la carroza del Sagrado Corazón de Jesús, delante de la cual iban dos niñas sosteniendo en la mano dos galones de plata en ademán de arrastrarla. Seguían doce niños con sotana y roquete y otras quince o veinte niñas vestidas de blanco sembrando flores por el camino delante de la sagrada imagen. Las calles estaban mucho mejor adornadas de lo que se acostumbraba a hacerse cuando se recibían las autoridades, las casas del paso cubiertas de los mejores trapos, que se prestaban a los que carecían de ellos, y de trecho en trecho a cortos intervalos se levantaron arcos triunfales en toda la carrera. La gente lloraba de consuelo y a la comunión general asistieron doscientas veintisiete personas, porque estas solas se pudieron despachar con el P. Sintes, quedándose otras tantas muy desconsoladas por no haberse podido confesar aquel día.”<sup>89</sup>

Los misioneros realizaban excursiones a las visitas con motivo de la celebración de la fiesta patronal, dado que allí no había misioneros residentes y era menester avivar la religiosidad. A su llegada, además de la *principalía* de la visita, los esperaban para recibirles las autoridades municipales y la *principalía* del pueblo consolidado más cercano. El pueblo había sido limpiado y adornado con banderas y arcos para la ocasión. Antes de que desembarcaran, al avistarles, tocaban música en su honor, disparaban cohetes al aire y repicaban las campanas de la iglesia.<sup>90</sup> Siempre que se podía se utilizaban los “cañonazos, tiros y petardos” porque animaban a los nativos.<sup>91</sup> Durante las celebraciones el pueblo podía sentirse protagonista, porque participaba junto a religiosos, autoridades españolas (cuando las había), autoridades nativas y *principalía* en un acto colectivo. Todo era escenificado para atraer a la gente y consolidar tanto la vida cristiana como la posición del padre misionero.

La necesidad de deslumbrar a los nativos con el uso de materiales no sólo atañía al adorno de las iglesias y de las celebraciones, sino a los más mínimos detalles. En una ocasión el padre Mariano Suárez le pidió al padre superior de la Misión un paraguas mejor que el que tenía, si podía ser “de lujo”, para llevar el Santo Viático a los enfermos. Su argumento era que le parecía “cosa muy indigna” que los jefes *moros* se pasearan bajo un paraguas mucho mejor que el del padre misionero cuando iba a asistir enfermos. Los nativos juzgaban en gran medida en base a las cosas materiales, por lo que extraerían la conclusión de que sus cabecillas eran más que el Dios cristiano.<sup>92</sup> La apariencia externa apuntalaba la creencia interior,<sup>93</sup> y por esa razón había que cuidarla en sus más ínfimos detalles.

Además del elemento visual estaba el auditivo. La música y el canto potenciaban y completaban el efecto que las imágenes y los materiales religiosos producían en el desarrollo de las actividades

---

<sup>89</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. II, p. 267.

<sup>90</sup> AHSIC, CF 9/6/15, padre Juan Garriga a padre superior Pío Pi, Las Mercedes 6 de noviembre de 1896.

<sup>91</sup> AHSIC, CF 1/4/35, hermano Ignacio Vila a padre superior Pío Pi, Dipolog 14 de diciembre de 1897.

<sup>92</sup> AHSIC, CF 9/12/5, padre Mariano Suárez a padre superior Juan Ricart, Cotabato 6 de febrero de 1896.

<sup>93</sup> SARANYANA, Josep-Ignasi (dir.) y ALEJOS GRAU, Carmen-José (coord.), *Teología en América Latina. Vol II/1...*, p. 792.

misionales. Los jesuitas americanos seleccionaron elementos útiles tanto de la cultura nativa como de la cultura europea para mejorar los resultados de la evangelización. De este modo habría nacido la *cultura misional*, que reuniría características de ambos mundos. La aceptación de las lenguas nativas fue uno de los aspectos del Otro que los misioneros eligieron para su conservación.<sup>94</sup> La música occidental es uno de los grandes ejemplos de elemento europeo que se trasladó a las Indias. Los primeros evangelizadores percibieron pronto la habilidad de los nativos para el canto y la música. Además, era un elemento que tenía su equivalente entre los nativos y que suscitaba comprensión y aceptación hacia los misioneros. Así, la música europea se introdujo en las misiones americanas con su repertorio basado casi en su totalidad en obras religiosas y con sus clásicos instrumentos. Se le dio dos usos básicos. Primero, durante la catequesis, para acompañar al discurso en lengua nativa, y segundo, para aportar esplendor al culto, ambos a través de la participación de coros y orquestas compuestos por indígenas.<sup>95</sup>

Para Johannes Meyer la historia del éxito de las misiones jesuíticas no puede explicarse sin la música. Aunque Ignacio de Loyola tuvo sus reticencias con su uso dentro de la Compañía,<sup>96</sup> muy pronto, en el mismo siglo XVI, los misioneros ignacianos de la América colonial se percataron del poder de atracción que este elemento tenía para los nativos y de la eficacia de su uso durante el proceso de evangelización.<sup>97</sup> Así, haciendo uso del pragmatismo que los caracteriza, los jesuitas utilizaron en las misiones la devoción que los nativos sentían por la música para atraerlos y conquistar su espíritu. Filipinas no fue una excepción. Los jesuitas de la primera Misión en el archipiélago ya utilizaron la música como una herramienta fundamental para ayudar a los nativos a aprender las oraciones cristianas. En las escuelas se enseñaba a los niños doctrina, rudimentos de escritura y lectura, y también música y canto. Los niños eran los elementos de la sociedad filipina más moldeables, por ello eran los más importantes, porque luego se convertían en catequistas de los mayores.<sup>98</sup>

En la Misión jesuítica decimonónica la música seguía siendo el alma de las actividades religiosas de las misiones. El jesuita filipino era muy consciente de que la música amenizaba sus discursos,<sup>99</sup> convirtiendo la predicación del misionero en una suerte de pedagogía musical. La música captaba la atención de los nativos, despertaba su admiración y dotaba de un tono majestuoso y solemne a los actos religiosos.<sup>100</sup> Las festividades se solemnizaron mediante el canto de cánticos piadosos.<sup>101</sup> La música

---

<sup>94</sup> Ver Capítulo VI, apartado 5. Filipinas, la “confusa Babel”.

<sup>95</sup> SARANYANA, Josep-Ignasi (dir.) y ALEJOS GRAU, Carmen-José (coord.), *Teología en América Latina. Vol II/1*, p. 792; ANDREA ANTÓN, Susana, “Las prácticas musicales de los jesuitas en las misiones de Mojos. Un acercamiento para la comprensión de lo europeo y lo indígena como componentes de la cultura misional”, *El Discurso Artístico Norte y Sur*, vol. I (1998), pp. 73-79.

<sup>96</sup> TORTELLA, Jaime, “La música en la Compañía de Jesús”, en BETRÁN, José Luis (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico..*, pp. 151-178.

<sup>97</sup> MEIER, Johannes, “...y qué bien estos indios saben tocar el órgano, qué bien han aprendido a tocar el violín y a cantar”. La importancia de la música en las misiones de los jesuitas”, en HERNÁNDEZ PALOMO, José Jesús y MORENO JERIA, Rodrigo (coords.), *La misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767...*, pp. 92-93.

<sup>98</sup> DESCALZO YUSTE, Eduardo, *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768)...*, pp. 296 y 392.

<sup>99</sup> AHSIC, CF 9/8/40, padre Juan Martín a padre Juan B. Heras, Agusan 21 de mayo de 1896.

<sup>100</sup> AHSIC, CF 9/8/42, padre Juan Martín a padre superior Pío Pi, Agusan 14 de junio de 1896.

llenaba un vacío que de otra forma se dejaba sentir.<sup>102</sup> Por eso uno de los materiales que los misioneros solían solicitar a su superior eran instrumentos variados: tambores, flautas, bombos, platillos, etc.<sup>103</sup> Desde que en la iglesia de Santa María (provincia de Zamboanga) se tuvo un armonium, aumentó la asistencia de la población.<sup>104</sup> En definitiva, la música aumentaba la participación de los indígenas en las actividades religiosas de la misión y potenciaba sus efectos adoctrinadores. Así describía el padre Francisco Foradada la conjugación de la música con las celebraciones religiosas:

“Por primera vez, desde que Dios crió (sic) los Cielos y la tierra, se cantó la Misa del Gallo en la basílica de la Esperanza.<sup>105</sup> Las calles estaban alumbradas con cinco faroles; la Iglesia con tres brillantes estrellas; sonaron las 12; comenzó el coro; salió la Misa; entonaron los Kiries; silvaron (sic) las flautas, los pitos, las guitarras, con acompañamiento de tambor y de las castañuelas de las niñas. En fin en el Gloria, el Credo y la Elevación, los Cielos destilaron miel, y los Ángeles descendieron del Empíreo para adorar al Niño Dios, que apareció a sus ojos embuelto (sic) en una nube de incienso, en los márgenes del río Uaua. Terminada la Misa y el Sermón, todo el pueblo, junto con la principalía de Verdú, S. Stanislao, Concordia, Remedios y Milagros,<sup>106</sup> fueron de dos en dos a la adoración del Niño, mientras que las niñas de la escuela cantaban un hermoso villancico, con acompañamiento de las consabidas flautas, pitos, tambor y castañuelas. Yo les dije: ‘marchaos a dormir, que son las dos de la madrugada’. Pero ellos se marcharon a cantar hasta que se hizo de día.<sup>107</sup>

Como nota cómica entre todas estas alabanzas al poder de la música, hallamos el curioso testimonio del padre mexicano Isidoro de la Torre, que confesaba al padre superior que le causaba “un poco de pena” el tener que cantar, dado que él había odiado siempre la música y también hablado muchísimo contra ella. Resignado a la necesidad de su uso, esperaba hacerlo sin “temor” la segunda vez, aunque creía que nunca lo haría bien. Dada la evidencia de que era imposible prescindir de la música en las misiones, se consolaba pensando que, según contaban, su antecesor no era en absoluto un virtuoso en ese campo.<sup>108</sup>

En definitiva, las iglesias, las imágenes santas y otros elementos católicos, adornados con procesiones vistosas, comidas comunes, bailes, música, ornamentos, luces e incluso pirotecnia jugaron un papel decisivo en el impacto sobre el indígena, que se fijaban mucho en todo lo material. Pero todo esto requería recursos. Y la realidad era que los misioneros jesuitas gastaban demasiado, y desde luego más de lo que recibían. La vida en la frontera ocasionaba múltiples gastos y, aunque les pagasen regularmente, cosa que no siempre ocurría, siempre tenían déficit. Viajar costaba mucho dinero, sobre todo teniendo en cuenta la extensión de territorio pendiente de conquistar y hasta de descubrir.<sup>109</sup> La escasez de recursos era tal en los pueblos de Mindanao que en ocasiones, por acuerdo entre los jesuitas

---

<sup>101</sup> SARANYANA, Josep-Ignasi (dir.) y ALEJOS GRAU, Carmen-José (coord.), *Teología en América Latina. Vol II/1*, p. 793.

<sup>102</sup> AHSIC, CF 9/8/8, padre Bernardino Llobera a padre superior Pío Pi, Játiva 26 de septiembre de 1896.

<sup>103</sup> AHSIC, CF 6/3/14, padre Pablo Cavallería a padre Juan Ricart, Zamboanga 21 de septiembre de 1895; CF 9/12/22, padre Mariano Suárez a padre superior Pío Pi, Cotabato 22 de diciembre de 1896.

<sup>104</sup> AHSIC, CF 5/6/67, padre Ginés Ribas a padre superior Juan Ricart, Zamboanga 27 de diciembre de 1895.

<sup>105</sup> Población de la Residencia de Butuán, en la provincia de Surigao.

<sup>106</sup> Reducciones anexas a la población de La Esperanza. Allí no residía el padre misionero y su principalía se desplazaba para asistir a las celebraciones de su cabecera.

<sup>107</sup> AHSIC, CF 3/1/1, padre Francisco Foradada a padre superior Pío Pi, Butuán 3 de enero de 1898.

<sup>108</sup> AHSIC, CF 9/14/29, padre Isidoro de la Torre a padre superior Pío Pi, Zamboanga 12 de diciembre de 1896.

<sup>109</sup> AHSIC, CF 9/12/53, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 19 de agosto de 1896.

y el gobierno local, se creaba un fondo comunitario en el que se podía colaborar voluntariamente.<sup>110</sup> Con ese fondo se compraban cosas para la comunidad, como por ejemplo un armonium para la iglesia.<sup>111</sup>



Figura 50. El padre Mateo Gisbert mostrando un crucifijo a un grupo de bagobos (sin fecha)

Fuente: PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, p. 504.

## 2.2. Los presentes como eje de atracción de *infielos*

Pero no todo el material utilizado por los misioneros para atraer a los nativos era ornamental. También había lo que ellos denominaban “regalitos” o “chucherías”, es decir, pequeños objetos como prendas de ropa, telas, pañuelos, abalorios, tijeras, espejos, anillos, anzuelos, medallitas, estampitas pequeñas y un largo etcétera, que se les entregaban a los indígenas.<sup>112</sup> Los jesuitas sabían sobradamente que los nativos eran más receptivos y atentos y se mantenían más cerca de ellos si se les daban estos “regalitos”. Era también una de las maneras de tenerlos quietos en una nueva misión.

<sup>110</sup> AHSIC, CF 9/11/7, padre Ginés Ribas a padre superior Pío Pi, Zamboanga 29 de junio de 1896.

<sup>111</sup> AHSIC, CF 9/11/6, padre Ginés Ribas a padre superior Pío Pi, Zamboanga 18 de junio de 1896.

<sup>112</sup> AHSIC, CF 5/5/32, padre Jacinto Juanmartí a padre superior Juan Ricart, Tamontaca 7 de febrero de 1895; CF 5/6/54, hermano Miguel Pujol a padre superior Juan Ricart, Zamboanga 5 de septiembre de 1895.

Para evangelizar a los *infielos* más resistentes era menester darles “vino, bizcochos, cigarrillos y otras chucherías”.<sup>113</sup> Apreciaban mucho el tabaco.<sup>114</sup> Para fomentar su interés en la instrucción cristiana se les entregaban “catecismos tagalos y catellanos, rosarios y Escapularios, cruces y medallas, Estampas de varias dimensiones, ojitas de propaganda piadosas y devotas, libritos de vidas de Santos. (...)”.<sup>115</sup> El padre Miguel Alaix contaba el caso de cómo hombres y sobre todo mujeres habían sucumbido a “la música y encanto de mis cascabeles” y le habían pedido repetidamente que les diera uno, y así lo había hecho a cambio de responder correctamente a unas preguntas sobre la doctrina.<sup>116</sup> Los misioneros convertían los “regalitos” en una recompensa por haber aprendido el catecismo.<sup>117</sup> Tras la misa de los domingos, a veces se llevaba a cabo un “desafío” (examen). Niñas y niños se colocaban frente a frente y se bombardeaban a preguntas sobre el catecismo, para ver quién se llevaba los premios, objetos tales como “cruces, pantalones, camisas, sayas, anillos, aretes, espejos, peines y pitos”. A menudo el padre veía desesperado que no sabían nada, pero les daba los regalos igual para no desanimarlos.<sup>118</sup> A los niños que hacían la primera comunión se les daban “golosinas, estampas y algún catecismo”.<sup>119</sup> En las ocasiones especiales, se les daba a los *principales*, para tenerlos amigables, cosas como “una copa y biscochos y un tabaco”.<sup>120</sup> Cuando se podía, después de la misa, se daban pastas y licores en el convento a toda la sociedad nativa, aunque las pastas eran en realidad galletas y los licores vino de nipa y agua, porque a menudo no había más medios.<sup>121</sup> Para los misioneros lo más importante era tener a los nativos contentos. Y estas eran las estratagemas que tenían que inventar para tener mayor éxito en la evangelización. El padre Miguel Alaix expresaba con esta rotundidad lo imprescindible del uso de los “regalitos”:

“el sermón de la dádivas y regalos es el primero y hasta único que entienden estos infieles sobre todo el (sic) principio, y el primero que es necesario predicar para que entiendan el del misionero. Entenderán el sermón del misionero si primero se ha predicado el sermón de los dones y favores, y esto a menudo el (sic) principio, medio y fin y siempre después promesas de nuevos regalos. Esto se comprenderá fácilmente, si se atiende, que estas gentes apenas son racionales, por ser de muy corto y obtuso entendimiento, y sólo comprenden los sermones que se ven con los ojos se palpan con las manos, y después casi sin entender hacen lo que les dice el misionero”.<sup>122</sup>

Según las instrucciones de la orden, los premios a los nativos no debían prodigarse demasiado, pero sí con cierta profusión y variedad en forma de estampas y libros adaptados a niños y a adultos. El capitán y otros *principales* del pueblo agradecían con fervor los premios por luchar contra los abusos y aumentar la concurrencia en las funciones de la iglesia. En cuando a los pequeños objetos, como hilo, agujas,

---

<sup>113</sup> AHSIC, CF 5/3/34, padre Manuel Vallés a padre superior Juan Ricart, Lianga 17 de julio de 1895.

<sup>114</sup> AHSIC, CF 9/8/47, padre Juan Martín a padre vicesuperior Pío Pi, Linabo 12 de octubre de 1896.

<sup>115</sup> AHSIC, CF 1/17/7, hermano Miguel Pujol a padre superior Pío Pi, Joló 25 de abril de 1898.

<sup>116</sup> AHSIC, CF 5/1/26, padre Miguel Alaix a padre superior Juan Ricart, Talacogon 31 de mayo de 1895.

<sup>117</sup> AHSIC, CF 3/1/1, padre Francisco Foradada a padre superior Pío Pi, Butuán 3 de enero de 1898.

<sup>118</sup> AHSIC, CF 3/2/1, padre Francisco Foradada a padre Luis Ignacio Fiter, La Esperanza 26 de mayo de 1898.

<sup>119</sup> AHSIC, CF 5/6/12, padre Juan Garriga a padre superior Juan Ricart, Las Mercedes 2 de septiembre de 1895.

<sup>120</sup> AHSIC, CF 1/14/15, padre Isidoro de la Torre a padre superior Pío Pi, Tetuán 3 de enero de 1897.

<sup>121</sup> AHSIC, CF 3/1/1, padre Francisco Foradada a padre superior Pío Pi, Butuán 3 de enero de 1898.

<sup>122</sup> AHSIC, CF 9/2/2, padre Miguel Alaix a padre superior Juan Ricart, Talacogon 29 de mayo de 1896.

alfileres, dedales, hilo metálico, silbatos, botones y otras cosas bonitas, inocentes y baratas eran perfectas para aficionar a los nuevos cristianos y atraer a los todavía paganos. Las casas que tuvieran abundancia de recursos y de limosnas podían también repartir ropas u otros objetos de más valor. Las medallas, crucifijos, rosarios y escapularios, dado que llevaban bendición, conservaban poderosamente en público y en privado la fe y la piedad religiosa.<sup>123</sup> Según directrices de la orden, los padres misioneros debían aprovechar incluso los viajes a otra misión para repartir (en este caso a los remeros que lo trasladasen y al oficial del pueblo que lo acompañase) una medalla, un escapulario, una estampa o una novena.<sup>124</sup>

Uno de los materiales más solicitados para desarrollar la conquista espiritual eran las ropas que los misioneros proporcionaban a los nativos, ya que habitualmente éstos vestían con poco o nada. Pero los jesuitas siempre iban escasos de ropa con que vestir a los nuevos cristianos,<sup>125</sup> cuando a veces los nativos no veían otra dificultad para bautizarse que la falta de ellas.<sup>126</sup> Muchos indígenas directamente no se atrevían a presentarse ante el misionero por no tener ropas,<sup>127</sup> mientras que otros ya bautizados no podían asistir a la iglesia por no tenerlas y no querer ir desnudos.<sup>128</sup> En otro nivel estaba la *principalia* indígena, que ostentaba los cargos del pueblo. Todos querían sombrero y chaqueta, y el mismo problema tenía el misionero para contentarlos.<sup>129</sup>

Pero sin duda, de todo lo que el misionero podía dar a los nativos, lo que más los atraía era la comida, por su pobreza. Por ello los misioneros procuraban darles toda la posible, al menos para que simplemente acudieran a ellos.<sup>130</sup> El padre Guillermo Llobera aseguraba que a los nativos que venían de las poblaciones anejas había que proporcionarles por lo menos una comida, porque de lo contrario no irían al convento, y desde luego acudirían con más frecuencia si se les pudiera dar mayor cantidad.<sup>131</sup> Cuando reinaba el hambre los indígenas no aparecían para confesarse ni para ir a misa, porque tenían otra prioridad.<sup>132</sup> El padre Vicente Balaguer contaba cómo había ido a visitar unas reducciones para el cumplimiento anual y se había encontrado con que gran parte de la población había huido por el

---

<sup>123</sup> AHSIC, FIL0470.1 “Varios documentos sobre Mindanao”, ff. 03 001-009: “Documentos útiles a los misioneros”, ff. 03 004-005.

<sup>124</sup> AHSIC, FIL0470.1 “Varios documentos sobre Mindanao”, ff. 05 001-021: “Observaciones importantes que debe tener presentes el misionero de Mindanao al girar la visita por los pueblos y rancherías de su jurisdicción (P. Francisco Xavier Martín Luengo)”, ff. 05 002-003.

<sup>125</sup> AHSIC, CF 9/2/2, padre Miguel Alaix a padre superior Juan Ricart, Talacogon 29 de mayo de 1896.

<sup>126</sup> AHSIC, CF 9/13/20, padre Salvador Viñas a padre vicesuperior Pío Pi, Sumilao 25 de septiembre de 1896.

<sup>127</sup> AHSIC, CF 9/7/2, padre Juan Bta. Heras a padre superior Juan Ricart, Tagoloan 10 de enero de 1896.

<sup>128</sup> AHSIC, CF 9/10/34, padre Raimundo Peruga a padre superior Juan Ricart, Linabo 27 de mayo de 1896; CF 2/1/25, padre Juan Martín a padre Santiago Puntas, Oroquieta 27 de julio de 1898.

<sup>129</sup> AHSIC, CF 5/1/31, padre Ramón Ricart a padre superior Juan Ricart, Veruela 11 de agosto de 1895; CF 9/5/4, padre Fernando Diego a padre superior Pío Pi, Veruela 27 de octubre de 1896.

<sup>130</sup> AHSIC, CF 9/11/5, padre Santiago Puntas a padre superior Juan Ricart, Cantilan 3 de septiembre de 1895.

<sup>131</sup> AHSIC, CF 5/1/20, padre Guillermo Llobera a padre superior Juan Ricart, Jabonga 17 de junio de 1895.

<sup>132</sup> AHSIC, CF 5/4/13, padre Pedro Torra a padre superior Juan Ricart, Surigao 29 de marzo de 1895; CF 5/4/50, padre Raimundo Peruga a padre superior Juan Ricart, Tándag 4 de abril de 1895.



hambre, tras un baguio y unas inundaciones que lo arrasaron todo. Ante este panorama desolador, el misionero tenía que reconocer que:

“Las circunstancias se prestaban muy poco para pensar en la conversión y bautismo de infieles, y algunas familias que prometieron en Octubre bautizarse estaban ausentes. A pesar de todo repasamos los padrones y fuimos llamando a algunos infieles, aunque pocos, y con la gracia de Dios y muchas exhortaciones se resolvieron algunos a recibir el santo bautismo”.<sup>133</sup>

Cuando los recursos eran ínfimos, los misioneros preferían gastarlos antes en alimentar que en vestir a los nativos.<sup>134</sup> Las hambrunas estaban a la orden del día en Mindanao. Antes de la llegada de los españoles, los indígenas filipinos practicaban una economía de subsistencia. Después, los religiosos fomentaron la agricultura, pero muchas veces las cosechas se perdían total o parcialmente. Una de las urgencias perpetuas de los misioneros era buscar desesperadamente recursos para alimentar a los nativos durante un período considerable de tiempo, ya fuera mientras les enseñaban a cultivar, ya fuera mientras éstos recomponían los cultivos perdidos y llegaba la siguiente cosecha. Los comerciantes chinos se aprovechaban de estas coyunturas para vender más caros sus productos de primera necesidad a los filipinos. Los jesuitas pedían insistentemente tanto al gobierno, como a su superior, como a sus compañeros de otras misiones más comida, para poder socorrerles, pero la ayuda no siempre llegaba, o tardaba demasiado.<sup>135</sup> A veces terminaban comprándolo a los comerciantes chinos, aunque fuera más caro.<sup>136</sup>

Según contaba el padre Juan Martín, “desgarra el alma, tener que despedir a tantos como vienen en busca de pan”. Era tanta la pena y la frustración que sentía que, dado que “el hambre se sobrepone a todas las otras necesidades naturales”, le propuso al superior invertir el dinero remanente para los maestros en arroz, o incluso echar mano del *sanctorum* de la misión, en vez de utilizarlo para restaurar la iglesia, el convento y las casas del pueblo.<sup>137</sup> Recordemos que las misiones del siglo XIX tenían un componente humanitario tan importante como el evangélico. Los jesuitas filipinos dan buenas muestras de esta nueva vertiente. Además de solicitar comida para los nativos, en numerosas cartas solicitaron su exención del tributo, al menos temporalmente, porque entre la pobreza y las muchas hambrunas a menudo no podían sobrevivir, ya no digamos pagar lo exigido. Los ignacianos criticaban con dureza al gobierno en este aspecto, a favor de los pueblos, de forma claramente compasiva.<sup>138</sup> A parte, era

---

<sup>133</sup> AHSIC, CF 5/4/52, padre Vicente Balaguer a padre superior Juan Ricart, Tándag 16 de septiembre de 1895.

<sup>134</sup> AHSIC, CF 9/8/29, padre Juan Bta. Llopart a padre superior Pío Pi, Sigaboy 12 de octubre de 1896.

<sup>135</sup> AHSIC, CF 5/4/46 (y 47), padre Raimundo Peruga a padre superior Juan Ricart, Tándag 10 de enero de 1895; CF 5/4/50, padre Raimundo Peruga a padre superior Juan Ricart, Tándag 4 de abril de 1895; CF 1/10/50, padre Juan Martín a padre superior Pío Pi, Linabo 5 de junio de 1897; CF 5/5/4, padre Jacinto Juanmartí a padre superior Juan Ricart, Tamontaca 30 de mayo de 1895; CF 5/5/43, padre Guillermo Bennasar a padre superior Juan Ricart, Tamontaca 8 de junio de 1895.

<sup>136</sup> AHSIC, CF 5/5/19, padre Mariano Suárez a padre superior Juan Ricart, Cotabato 24 de agosto de 1895.

<sup>137</sup> AHSIC, CF 1/10/50, padre Juan Martín a padre superior Pío Pi, Linabo 5 de junio de 1897.

<sup>138</sup> AHSIC, CF 5/4/34, padre Pedro Torra a padre superior Juan Ricart, Surigao 16 de agosto 1895; CF 5/3/10, padre Valentín Altímiras a padre superior Juan Ricart, Cantilan 29 de octubre de 1895; CF 5/3/11, padre Valentín Altímiras a padre superior Juan Ricart, Cantilan 10 de noviembre de 1895; CF 5/3/12, padre Valentín Altímiras a padre superior Juan

evidente que los atrasos en el pago de tributos alejaba a los nativos de cumplir con sus obligaciones religiosas.<sup>139</sup> El padre Valentín Altimiras, el gran luchador contra el pago del tributo, afirmaba al respecto: “Bien lo sabe Dios, cuántas misas, confesiones y otras obras buenas se han impedido a estos pobrecitos por estarles siempre encima exigiéndoles lo que no tenían”.<sup>140</sup> El misionero estaba continuamente angustiado por la falta de recursos porque entonces no podía retener al fruto de su trabajo. Los nativos se remontaban y había que volver a empezar el proceso.

### 2.3. La religiosidad popular

Las cofradías son congregaciones de fieles devotos que, tras la autorización competente, desarrollan obras de caridad, apoyan al sostenimiento del clero y aportan mayor esplendor al culto. La formación de estas congregaciones piadosas manifiesta la presencia de una importante religiosidad popular y, a su vez, contribuye a despertar la espiritualidad del resto de la población. En Filipinas hubo cofradías desde finales del siglo XVI, básicamente en Manila. La más importante fue la Hermandad de la Misericordia (1594), que llegó a tener iglesia propia. Nació en la capital y estuvo en funcionamiento durante todo el régimen español en las islas. Los jesuitas Antonio Pereyra y Raimundo Prado fueron los redactores de sus primeras Ordenanzas y fue en su iglesia donde se verificó la fundación de esta hermandad.<sup>141</sup>

En la época que nos ocupa, la segunda mitad del siglo XIX, hubo también numerosas cofradías, muchas establecidas ya de antiguo, en virtud de algún legado pío, en la ciudad murada de Manila o en sus arrabales. Éstas eran las cofradías de la Venerable Orden Tercera de la Penitencia de Santo Domingo (1689), la Venerable Orden Tercera de San Francisco en Sampaloc (1720) y en Manila (1729), las de Nuestro Padre Jesús (1709) y del Santísimo Sacramento (1741) en Cavite, la de Nuestra Señora de la Soledad de los dominicos (1651), la de Nuestra Señora de la Correa (1712) de los agustinos y la Venerable Congregación de Sacerdotes de San Pedro Apóstol (1698). Además, había tres archicofradías: la de Nuestro Padre Jesús Nazareno en la iglesia de los recoletos (1655), la del Santísimo Sacramento de la Catedral (1804, restituida en 1832) y la del Santísimo de Binondo (1681).<sup>142</sup>

En esta época los ignacianos fundaron una congregación de la Anunciata y de San Luis de Gonzaga (1874) en el Ateneo de Manila, con casi 200 integrantes, internos y externos. Éstos se reunían todos los días de fiesta en la Escuela Normal jesuita, donde rezaban o cantaban el oficio parvo, oían misa y

---

Ricart, Cantilan 25 de noviembre de 1895; CF 9/2/7, padre Valentín Altimiras a padre superior Juan Ricart, Cantilan 12 de mayo de 1896.

<sup>139</sup> AHSIC, CF 9/2/9, padre Valentín Altimiras a padre superior Pío Pi, Cantilan 5 de julio de 1896.

<sup>140</sup> AHSIC, CF 9/2/7, padre Valentín Altimiras a padre superior Juan Ricart, Cantilan 12 de mayo de 1896.

<sup>141</sup> Sobre esta cofradía, ver el estudio de: DÍAZ-TRECHUELO, Lourdes, “Religiosidad popular en Filipinas: hermandades y cofradías (siglos XVI-XVIII)”, pp. 345-366.

<sup>142</sup> *El Archipiélago Filipino. Colección de datos geográficos, estadísticos, cronológicos y científicos...*, vol. I, p. 363; BUZETA, Manuel y BRAVO, Felipe, OSA, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de las islas Filipinas*, vol. I, Impr. José C. de la Peña, Madrid, 1850, pp. 166-168 y 539.

escuchaban una plática del prefecto de la congregación. Comulgaban todos los domingos, la mayoría. Los domingos y los días festivos seis u ocho de ellos visitaban las cárceles y hospitales en compañía de un padre profesor, y enseñaban la doctrina a presos y enfermos.<sup>143</sup> Otras congregaciones menores en cuanto a acción y apariencia eran la Hermandad del Carmen y la Asociación de la Sagrada Familia.<sup>144</sup>



**Figura 51. Iglesia de Zamboanga, la población más importante de Mindanao, en la provincia homónima (finales del siglo XIX)**

Fuente: *El Archipiélago Filipino. Colección de datos geográficos, estadísticos, cronológicos y científicos....*, vol. I, p. 334.

Pero sin duda la congregación de mayor alcance fundada por los jesuitas fue el Apostolado de la Oración, que dirigía el padre superior de la Misión desde Manila. Este Apostolado era una congregación nacida en Francia en 1844 por iniciativa del padre jesuita François-Xavier Gautrelet. Su idea era que los escolares jesuitas pudieran participar de algún modo en las obras apostólicas sin interrumpir sus estudios, ofreciendo a Dios con fines apostólicos todas sus acciones y oraciones. Era una forma espiritual de contribuir a la acción de los apóstoles activos. Posteriormente el Apostolado introdujo la devoción del Sagrado Corazón de Jesús en su programa espiritual. La idea se propagó rápidamente por Francia, penetró en numerosos países europeos (en España en 1866) y en Estados Unidos y alcanzó un grado universal. Pío IX concedió la primera aprobación a sus estatutos en 1866 y los siguientes papas lo

<sup>143</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, pp. 319, 326 y 332.

<sup>144</sup> *Ibíd.*, vol. III, p. 193.

secundaron, consolidando el movimiento. Rápidamente ganó miles de adeptos. Los estatutos pusieron su dirección en manos del padre general de la Compañía de Jesús, quien podía nombrar delegados.<sup>145</sup>

Desde el establecimiento del Apostolado en Manila los padres de la capital difundían libros, revistas, folletos y hojas volantes de carácter religioso.<sup>146</sup> Por su parte, los misioneros procuraron su expansión a Mindanao. El 1 de enero de 1875 empezó en Dapitán (provincia de Misamis) la devoción del Apostolado de la Oración al Sagrado Corazón de Jesús con 30 jóvenes. Éstos se sortearon nueve oficios manuscritos, traducidos al bisaya y adaptados a su condición. Del mismo modo se inauguró la devoción de sortearse el Santo Patrón a principios del año y de cada mes. Todos los asociados tenían la obligación de comulgar entonces, además del primer viernes o domingo del mes. De su conducta ejemplar y edificación dependía que continuaran en sus puestos. El Apostolado prosperó mucho y rápido.<sup>147</sup> En 1885 en Zamboanga, con motivo del éxito de la celebración de la novena y de la fiesta del Sagrado Corazón de Jesús, su padre misionero también creó la Asociación del Apostolado de la Oración. Asimismo, en Cabuntog (provincia de Misamis) se fundó el Apostolado a raíz de una epidemia en 1883.<sup>148</sup> La congregación se extendió también a las provincias de Surigao, Davao y Cotabato.<sup>149</sup>

Otras corporaciones en Mindanao fueron las Hijas de María, la Conferencia de San Vicente de Paul (que ya existía en Manila desde 1862), la Asociación del Sagrado Corazón de Jesús, la congregación de la Virgen de las Mercedes y la de San José, y la Comunión Reparadora. En Dapitán la Asociación del Sagrado Corazón de Jesús se agregó a la Archicofradía de Roma con 130 asociados. Las poblaciones que más congregaciones concentraban eran Zamboanga y Las Mercedes (provincia de Zamboanga), pero las había en pueblos de casi todos los distritos.<sup>150</sup> Todas estas congregaciones todavía no funcionaban perfectamente, pero según los misioneros eran “las que dan vida al pueblo”.<sup>151</sup>

En lo que respecta a la vida contemplativa femenina en el siglo XIX, Filipinas fue bastante pobre, especialmente si se la compara con América en la misma época. Nunca hubo demasiada población femenina que favoreciera el desarrollo de centros y congregaciones, ni tampoco tuvieron mucho recursos. Se temía, además, que los jóvenes españoles manileños no encontraran esposa si las pocas españolas que había entraban en la vida religiosa. Pero, sobre todo, la causa del escaso desarrollo de la religiosidad femenina fueron los prejuicios raciales y el tradicionalismo de la Iglesia Filipina, que continuaban vigentes en el siglo XIX. Así, en 1898 había en Manila un monasterio, el de Santa Clara

---

<sup>145</sup> BALLESTER, M., voz “APOSTOLADO DE LA ORACIÓN”, en O’NEILL, Charles E., SI y DOMÍNGUEZ, Joaquín M<sup>o</sup>, SI (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús...*, vol. I, pp. 203-204.

<sup>146</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, p. XV (carta-prólogo); PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús de Filipinas en el siglo XIX...*, vol. II, p. 476.

<sup>147</sup> *Ibidem*, vol. I, pp. 152-153.

<sup>148</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, pp. 440 y 478.

<sup>149</sup> *Ibidem*, vol. II, pp. 244 y 436, vol. III, pp. 66, 134 y 215.

<sup>150</sup> *Ibidem*, vol. I, pp. XVIII (carta-prólogo), 159 y 388, vol. II, p. 244, vol. III, p. 215.

<sup>151</sup> AHSIC, CF 1/14/20, padre Isidoro de la Torre a padre superior Pío Pi, Tetuán 13 de abril de 1897.

(1621), cuatro beaterios en plena reorganización, un grupo de Asuncionistas y otro de Hijas de la Caridad. Tanto el monasterio como los beaterios nacieron entre el siglo XVII y el XVIII; el resto aparecieron durante la segunda mitad del siglo XIX. Aunque se concentraban en la capital, algunas beatas se habían desplazado a Mindanao. Por su parte, las Hijas de la Caridad estaban establecidas en las diócesis de Cebú, Jaro y Nueva Cáceres.<sup>152</sup>



**Figura 52. Iglesia de Las Mercedes, provincia de Zamboanga (1896)<sup>153</sup>**

Fuente: *El Archipiélago Filipino. Colección de datos geográficos, estadísticos, cronológicos y científicos...*, vol. I, p. 336.

Los beaterios eran: el de Nuestra Señora de la Asunción, conocido como “de la Compañía de Jesús”, organizado en 1684 por Ignacia del Espíritu Santo (1663-178), una mestiza china;<sup>154</sup> el de Santa Catalina, fundado en 1696 por los dominicos por requerimiento de un grupo de beatas liderado por Francisca del Espíritu Santo; el de San Sebastián, de los agustinos descalzos, erigido en 1724 para las hermanas Dionisia y Rosa Talangpaz, dos nativas; y, por último, el de Santa Rita, nacido en 1740 de la mano del agustino Félix Trillo. Sólo los franciscanos, que ya tenían un convento de clausura, no fundaron un beaterio propio. Ninguno de estos beaterios logró el estatus jurídico consiguiente. El Consejo de Indias, tras mucha insistencia, sólo consintió en aprobarlos como simples recogimientos, que era lo que las Leyes de Indias definían como una especie de casas de retiro y de establecimientos educativos para nativas, pero no reconocieron su carácter religioso. Las autoridades civiles no veían con agrado que las mujeres nativas vivieran en comunidad, pronunciaran votos, vistieran el hábito y no pagaran tributo. En general, gozaron de buena fama, sin generar escándalos.<sup>155</sup> El beaterio de la

<sup>152</sup> MARTÍNEZ CUESTA, Ángel, OAR, “Monjas y beatas en Filipinas, 1621-1898”, en VIFORCOS MARINAS, M<sup>a</sup> Isabel y PANIAGUA PÉREZ, Jesús (coords.), *I Congreso Internacional del monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, vol. I, Servicio de Publicaciones de la Universidad de León, 1993, p. 513.

<sup>153</sup> El padre Juan Garriga menciona en una carta que el padre José Algué hizo esta foto en esa fecha: AHSIC, CF 9/6/13, padre Juan Garriga a padre vicesuperior Pío Pi, Zamboanga 24 de agosto de 1896.

<sup>154</sup> Ver supra nota 70 (Capítulo IV).

<sup>155</sup> Acerca de la etapa moderna de estos cuatro beaterios, ver: MANCHADO LÓPEZ, Marta M<sup>a</sup>, “Un espacio para la mujer: notas para el estudio de los recogimientos y beaterios filipinos”, *Revista Hispanoamericana*, 2 (2012), pp. 1-16.

Compañía de Jesús continua vivo en la actualidad, con el nombre de Congregación de las Religiosas de la Virgen María. Con sus 600 religiosas es la congregación filipina más numerosa. Este beaterio dependía directamente del obispado.<sup>156</sup>

En la segunda mitad del siglo XIX estos beaterios entraron en una etapa de reorganización y también de expansión, aunque de formas distintas. Hasta entonces habían vivido subyugados al conservadurismo eclesiástico de su época y habían permanecido estancados tanto en número de beatas como en términos institucionales. Pero la nueva realidad les hizo plantearse su situación y les hizo ver la necesidad de tomar un papel más activo en la sociedad y en la misma iglesia, en definitiva, de abrirse al mundo, por lo que empezaron a revisar sus normativas y a mejorar la formación de sus miembros. Las corporaciones religiosas masculinas respectivas tomaron cartas en el asunto para impulsar sus beaterios.<sup>157</sup>

El beaterio de la Compañía se benefició enseguida del retorno de los jesuitas en 1859, pero su auténtico impulso derivó de una coyuntura. En 1872 la orden ignaciana fundó en Tamontaca un orfanato para acoger, cristianizar y educar a unos niños recién liberados de la esclavitud. Los jesuitas se encargaron de los niños, pero la atención a las niñas era un contratiempo, por lo que pensaron en las madres del Beaterio de Manila, que aceptaron entusiasmadas la propuesta y viajaron a Mindanao en 1875. En esa isla trabajaron durante más de veinte años, hasta que la Guerra Hispano-americana detuvo las misiones y también el orfanato. Pero sus tareas fuera de Manila no se redujeron a Tamontaca, sino que participaron activamente en la ofensiva educativa del gobierno, en plena expansión desde 1863.<sup>158</sup> Los jesuitas las llamaron para hacerse cargo de algunas de las escuelas primarias de Mindanao.<sup>159</sup> Se instalaron en Dapitán y Dipolog (provincia de Misamis, 1880), en Zamboanga (provincia homónima, 1893), en Lubungan (provincia de Misamis, 1895), en Surigao (provincia homónima, 1895) y en Butuán (provincia de Surigao, 1896), cubriendo así casi todos los distritos de la isla, exceptuando Davao y Basilán. Las casas de Mindanao eran autónomas, por lo que las beatas que se instalaron en ellas tuvieron que abandonar su pertenencia al beaterio.<sup>160</sup> Ellas sustituyeron en diversas ocasiones a maestras nativas de las que se quejaban los jesuitas por su baja instrucción o directamente por no tener ni título de maestras. Hicieron todo lo posible por lograr que tomaran las escuelas frente a otras maestras, incluso las tituladas.<sup>161</sup> Hubo, sin embargo, problemas económicos para construir sus casas, para mantenerlas e incluso para sufragarles el viaje desde Mindanao, porque corría a cargo de los

---

<sup>156</sup> MARTÍNEZ CUESTA, Ángel, OAR, "Monjas y beatas en Filipinas, 1621-1898", pp. 514-515.

<sup>157</sup> *Ibidem*, pp. 516.

<sup>158</sup> Ver Capítulo III, apartado 3. Un cambio de rumbo.

<sup>159</sup> Ver Capítulo VI, apartado 2.3. La configuración de las escuelas elementales.

<sup>160</sup> MARTÍNEZ CUESTA, Ángel, OAR, "Monjas y beatas en Filipinas, 1621-1898", pp. 517-518.

<sup>161</sup> AHSIC, CF 9/12/27, padre Pedro Torra a padre superior Juan Ricart, Surigao 18 de febrero de 1896; CF 6/3/33, padre Pablo Cavallería a padre superior Pío Pi, Isabela de Basilán 21 de septiembre de 1896; CF 6/3/34, padre Pablo Cavallería a padre superior Pío Pi, Isabela de Basilán 22 de septiembre de 1896; CF 6/3/35, padre Pablo Cavallería a padre superior Pío Pi, Isabela de Basilán 1 de octubre de 1896.

mismos jesuitas.<sup>162</sup> Martina Tarrosa, una de estas Madres, le describía así al padre superior jesuita de la Misión su enorme satisfacción al ejercer de maestra de escuela primaria en Zamboanga:

“deseo de manifestarle a V.R. el dichosísimo estado en que me allo (sic) por la grande misericordia de Dios y de V.R. de haberme hecho Religiosa a pesar de mi indignidad”. (...) “padre mío, cuánto me ha valido el ser hija de María, quien me ha inspirado tan santos pensamientos y me ha preservado de tantos peligros del mundo en que me hallaba. También debo a sus saludables consejos, quien con su mucha prudencia y discreción me ha guiado por la senda de la virtud, que desde aquellos tiempos me he empezado a sentir un vacío dentro de mi corazón, que cuanto más me brindaba el mundo sus alagos (sic) (que todos era falsos) más luchas sentía en mi interior, y no pudiéndome descifrar lo que en mi corazón pasaba, acudía a la Virgen Santísima, para que me alcanzara lo que mi corazón deseaba desde mucho tiempo.

Mas viéndome Ella en tan apurado trance se dignó escuchar mis humildes súplicas dándome lo que mi corazón apetecía”.<sup>163</sup>

### **3. Viejos conocidos: la figura del demonio en el imaginario colonial del misionero decimonónico**

La causa de tener esta fe tan arraigada con los demonios es el terrorismo con que se les ha impuesto desde tantos siglos.<sup>164</sup>

#### **3.1. El proceso de demonización de las Indias**

Las obras de la Antigüedad, como la de Heródoto, malinterpretadas hasta el Renacimiento, así como la literatura de viajes y los trabajos científicos de la Edad Media habían extendido la idea de que los territorios remotos eran lugares plagados de maravillas, gentes fabulosas y animales fantásticos y/o monstruosos. Esta tradición fantasiosa, presente tanto en la poesía y el teatro como en los sermones y los tratados científicos, estaba tan arraigada en la sociedad que el encuentro con la realidad americana, tan obviamente distinta a ese conjunto de leyendas, no produjo, al principio, prácticamente ningún cambio en la mentalidad europea. Tan grande era la influencia de aquellos mitos sobre el imaginario colectivo que numerosos exploradores de la época del descubrimiento confirmaron la existencia de aquellos elementos sobrenaturales típicos de las obras antiguas y medievales mencionadas, como los gigantes o las Amazonas. No obstante, paralelamente los antiguos prejuicios del pensamiento europeo contra el salvajismo empezaron a debilitarse.

Desde los mismos inicios del descubrimiento, se desarrolló una preocupación ética sobre la naturaleza y la actitud del indígena americano. Pese a que muchos hablaban del salvajismo del nativo y del carácter

---

<sup>162</sup> AHSIC, CF 6/3/36, padre Pablo Cavallería a padre superior Pío Pi, Isabela de Basilán 26 de octubre de 1896; CF 9/12/42, padre Pedro Torra a padre superior Pío Pi, Surigao 14 de octubre de 1896.

<sup>163</sup> AHSIC, CF 1/15/37, Martina Tarrosa (religiosa) a padre superior Pío Pi, Zamboanga (Colegio de la Sagrada Familia) 10 de diciembre de 1897.

<sup>164</sup> AHSIC, CF 9/2/2, padre Miguel Alaix a padre superior Juan Ricart, Talacogon 29 de mayo de 1896.

diabólico de su cultura y religión, otros también discutían acerca de su ingenuidad y nobleza. Ambas opiniones estaban presentes en el inicio de la conquista, pero hacia mediados del siglo XVI había triunfado la visión diabólica y, por tanto, negativa de los nativos americanos. El factor fundamental para el éxito de esta perspectiva fue la necesidad de justificar la colonización europea. Sin embargo, esta interpretación reduce la figura del demonio a una mera excusa política, y asimismo no tiene en cuenta la extendida creencia en el demonio de los europeos de la época, aunque tampoco sería realista dotar a esto último de una importancia exagerada, especialmente en época tan prematura. Durante los primeros años de la conquista la figura del demonio guardaba mayor relación con la búsqueda de maravillas que con el miedo a las culturas ajenas. Los primeros conquistadores, ávidos de hallar oro, no sintieron perturbación por las actitudes de los indios ni por las características de sus ídolos. Los primeros exploradores describieron con calma y sensatez las costumbres nativas. El mismo Hernán Cortés se refirió, en sus *Cartas de relación*, a los indígenas como seres humanos iguales que los europeos, con un nivel de civilización similar, y cuyas diferencias, lejos de estar relacionadas con la intervención del diablo, respondían a las flaquezas humanas, que fácilmente podían ser corregidas mediante instrucción. La sustitución de los ídolos nativos por cruces e imágenes cristianas tenían para él, en apariencia, el objetivo de reformar las costumbres indígenas, que sin duda rápidamente se percatarían de cuál era la verdadera religión. Pero hay que tener en cuenta que Cortés pretendía con esta visión benigna e ingenua de las religiones paganas obtener el favor del emperador y del Consejo de Indias. Bernal Díaz del Castillo, por el contrario, nos da una visión más diabólica del indígena pagano.<sup>165</sup>

Doce frailes franciscanos llegaron a México en 1524 con la esperanza milenaria de que la Iglesia iba a renacer en el Nuevo Mundo. Su experiencia inicial hizo tornar ese fervor en euforia, pues miles de nativos se unieron para escucharles predicar y se sometieron voluntariamente al bautismo, admitiendo que hasta entonces habían sido tiranizados por el demonio. La derrota del diablo se erigió en un hecho inminente. Sin embargo, esta actitud recibió no pocas críticas. Sobre todo los dominicos criticaron esta metodología franciscana basada en los bautismos en masa, arguyendo que era necesaria una instrucción religiosa más profunda antes de proceder a la administración del bautismo y del resto de sacramentos. El tiempo les dio la razón, pues pronto se advirtió, para tristeza de los primeros misioneros, que pese al bautismo y a la destrucción de sus ídolos los nativos seguían practicando sus costumbres paganas en la clandestinidad.

Esta situación llevó a un cambio de actitud y a una dura política de prácticas inquisitoriales contra la idolatría y la superstición entre los indígenas, de la mano del arzobispo de México, fray Juan de Zumárraga, en la década de 1530. De alguna manera, los indígenas ya no eran paganos inocentes, sino sujetos bautizados y teóricamente instruidos, por lo que debían recibir el mismo trato que en Europa y

---

<sup>165</sup> CERVANTES, Fernando, *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Herder, Barcelona, 1996, pp. 18-23.



ser perseguidos por su idolatría, herejía o apostasía. La desilusión durante la segunda década de evangelización franciscana supuso un cambio de visión: entonces creció la convicción de que las culturas nativas tenían un origen satánico. Ya no se veían ídolos falsos, sino diablos embusteros. Los historiadores han dado diferentes explicaciones a este cambio de actitud misional, que de benévola pasó a ser violenta. Algunos han hablado de un desencanto de los misioneros frente a lo que habrían considerado una traición por parte de los nativos. Otros argumentan que el avance de la Reforma en Europa habría hecho que los mejores religiosos permanecieran en el continente, pues la preocupación por los herejes protestantes habría superado a la de los indígenas idólatras. También se ha dicho que la creciente importancia de la colonización habría propiciado que la evangelización se identificara más con la autoridad que con el razonamiento.<sup>166</sup> Lo único cierto es que prevaleció la imagen demonológica del Nuevo Mundo.

En consonancia con esto, las obras épicas de finales del siglo XVI y del siglo XVII acerca de la conquista y colonización de la América portuguesa y española presentaron la empresa como un acto de liberación de la tiranía del demonio. En muchas de estas obras los aliados de Satanás no son sólo los indígenas, sino también los españoles, los conversos, los piratas e incluso la misma naturaleza. Los conquistadores eran presentados como héroes cristianos libertadores, es decir, como instrumentos divinos que viajaban a América para combatir y expulsar al diablo. Éste, por su parte, aparecía como un tirano que gobernaba sobre diabólicas tribus nativas caníbales. En numerosos casos Satanás tenía hasta el poder de dirigir los fenómenos naturales contra los salvadores cristianos, especialmente los atmosféricos, como las tempestades. Estas obras mostraban una América infernal, con un gobernante despótico, unos indígenas malignos, sanguinarios y monstruosos y una naturaleza dantesca. En contrapartida, se describía la lucha de los héroes cristianos y la mediación de Dios, que contrarrestaba las acciones combativas del demonio. La Providencia jugaba un papel importante en este contexto, pues la salvación del héroe cristiano de las garras del demonio por parte de Dios y el desbaratamiento de los planes del maligno por obra divina (por ejemplo, durante una tempestad dirigida por el *déspota*, o en el clímax del combate) dotaba de legitimidad la conquista, incluso la conquista violenta, pues ésta pasaba a ser un acto de caridad necesario. Este género de la época de expansión colonial seguía un patrón básico, donde la conquista de América simbolizaba una cruzada cósmica en la que Dios se enfrentaba con el Diablo. Este tipo de poemas épicos no dejaban de ser una reformulación de la épica clásica de Homero y Virgilio; el cambio más significativo era que, en vez de intervenir en la batalla una confusa multitud de dioses con voluntad ambigua y cambiante, sólo existían dos bandos cósmicos, claramente delimitados e inamovibles: Dios o su opuesto, el Diablo, y todos los elementos que

---

<sup>166</sup> *Ibidem*, pp. 25-33.

intervenían en la obra, incluidas algunas deidades clásicas, estaban claramente inclinados hacia uno u otro bando.<sup>167</sup>

El discurso épico y de “guerra santa” de la colonización alimentó una visión demonológica de la naturaleza del Nuevo Mundo y asimismo fomentó las interpretaciones providencialistas de esa misma naturaleza. Tanto católicos como protestantes creían que el demonio controlaba el clima, las plantas y los animales de América. Los héroes europeos veían en la naturaleza un terrible aliado de Satanás, pero Dios tenían armas para vencerla, y de esta forma se transformó un paisaje inicialmente diabólico en una tierra santa. La colonización significaba no sólo vencer a los indígenas sino también a la naturaleza. La naturaleza era considerada un verdadero campo de batalla, tanto por católicos como por protestantes.<sup>168</sup>

Entre los siglos XVI y XVIII se prodigaban los signos de providencia católica en la naturaleza. Dada la seguridad que tenían los colonizadores de que iban a ganarle la batalla al demonio, constantemente vislumbraban en la naturaleza señales de la lucha épica que se estaba librando del bien contra el mal. Era evidente que la naturaleza estaba siendo modificada por la llegada de Dios. El primer elemento que auguraba esa transformación de la naturaleza era la proliferación de santos. Se creía que los santos también poseían, como el diablo, una gran capacidad de control sobre los elementos naturales, y que así se libraba la lucha por establecer la palabra de Dios en América. Estos hombres santos eran capaces de sobrevivir a los peligros con la única ayuda de un crucifijo, de curar a los enfermos, de desencadenar terremotos, de no ser afectados por el veneno... Otros santos, como el jesuita portugués José de Anchieta (XVI), que laboró en Brasil, era capaz curar enfermedades, predecir el futuro, levitar y desprender una luz resplandeciente durante sus oraciones, hasta el punto de volverse invisible. También dominaba el aire, como el jesuita Francisco Javier (XVI), que en la India logró seguidores gracias a su capacidad de amainar las tormentas marítimas. Javier también detuvo un rayo antes de que cayera sobre una aldea, y salvó de la muerte a unos marineros volviendo potable el agua del mar. Según su hagiógrafo, incluso los malos espíritus le obedecían. Anchieta dominaba la marea del mar y también a los animales. El objetivo de esa serie de señales providenciales era mostrar a los indígenas que el triunfo de Dios sobre Satán era inminente. El poder de esos santos y su inmunidad a los peligros, venenos, etc, constituían una prueba de que los elementos se rendían a aquellos que servían a Dios. El cuerpo de los santos, e incluso sus ropas, desprendían una fragancia espiritual que ahuyentaba a los demonios y que impregnaba el aire. De ahí la congregación del gentío cuando moría uno de ellos, por el afán de hacerse con un pedazo de su cuerpo (sobre todo lóbulos de la oreja, dedos o narices) o especialmente con sus ropas, para protegerse con estas reliquias de los secuaces del demonio. Por su parte, las imágenes de vírgenes y patronas eran instrumentos para garantizar la protección del creyente de forma todavía más potente. Se dotaba a estas imágenes milagrosas del poder de ahuyentar a los demonios del lugar. Se

---

<sup>167</sup> CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *Católicos y puritanos en la colonización de América*, Marcial Pons, Madrid, 2008, pp. 65-77.

<sup>168</sup> *Ibidem*, pp. 168-173.

creía firmemente que la naturaleza experimentaba cambios como resultado de la lucha entre Dios y el Diablo.<sup>169</sup>

Pero Dios no actuaba sólo mediante las imágenes y reliquias sagradas, sino que se observó que determinadas plantas y animales habían sido elegidos por Dios como ayudantes en el proyecto de expulsar al diablo de América. Numerosas narraciones cuentan la intervención de flora y fauna en la lucha épica. La obra más influyente de la historia natural católica es la *Historia naturae* (1635) de Juan Eusebio Nieremberg, donde el jesuita no sólo indicó qué especies pertenecían al diablo, sino también cuáles enseñaban lecciones cristianas, como el caso de un perro que despertaba a su dueño para ir a misa. La visualización, a través de la épica satánica, de América como un falso paraíso, plagado en realidad de seres humanos satánicos, de elementos naturales igualmente diabólicos y de tentaciones demoníacas, fue fundamental para que los europeos pudieran justificar su destrucción con el objetivo de salvarlo. Sin embargo, tanto católicos como protestantes hallaron signos inequívocos de providencialismo en la naturaleza cuyo objetivo era ayudarlos en su lucha santa en aquellas tierras vírgenes.<sup>170</sup>

La demonización del otro y de sus costumbres no dejaba de ser, para los misioneros, una manera de asimilar el universo indígena, que no encajaba con el “orden natural” occidental. La naturaleza de aquellos nativos había sido pervertida por el demonio. Todo lo que para los misioneros no tenía cabida en sus esquemas culturales, es decir, en el mundo *civilizado*, era demonizado, o lo que es el mismo, estigmatizado.<sup>171</sup> Así pues, todo lo *infiel* era demoníaco. No había término medio. El modelo demoníaco de las Indias ha sido muy criticado por haber provocado la injusta homogeneización de todas las creencias de los nativos indios. Se ha dicho que esta simplificación, derivada de colocar en un mismo lado todo lo que no era cristiano, habría dificultado la comprensión de las similitudes y diferencias de todas esas religiones. Es innegable, sin embargo, que los misioneros sí pusieron atención a esas diferencias entre creencias. Aunque en la teoría englobaron todas las religiones nativas en un conjunto único subyugado al demonio, a la práctica muchos tuvieron en cuenta las particularidades de cada etnia, que estudiaron detenidamente. Los misioneros, conscientes del eje social y personal que constituían los distintos “demonios americanos”, los buscaron y, en vez de destruirlos, los utilizaron para substituirlos por el Dios verdadero en una suerte de diálogo intercultural. Así pues, y pese a la mentalidad religioso-cristiana que impregna sus escritos, los datos y actitudes etnográficas que nos transmitieron son más fieles a la realidad americana de lo que de entrada parece.<sup>172</sup>

---

<sup>169</sup> *Ibidem*, pp. 192-199.

<sup>170</sup> *Ibidem*, pp. 199-201 y 236-237.

<sup>171</sup> VITAR, Beatriz, “Los jesuitas y la demonización del Chaco”, en DEL PINO DÍAZ, Fermín (coord.), *Demonio, religión y sociedad entre España y América...*, pp. 163-164.

<sup>172</sup> Al respecto, ver: DEL PINO DÍAZ, Fermín, “Demonología en España y América: invariantes y matices de la práctica inquisitorial y misionera”, en TAUSIET, María y AMELANG, James S. (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Marcial Pons

Pero ya en el siglo XVIII el pensamiento antropológico moderno empezó a restar importancia a la idea del demonio. El respeto hacia el otro, aunque fuera relativo, alejaba la percepción demoníaca y abría un nuevo tipo de relaciones interculturales, menos “etnocidas”. En esta época coexistieron la concepción demoníaca y la concepción racional/etnológica de las misiones, incluso para el mismo territorio y para la misma orden religiosa. Dos jesuitas de las misiones del Chaco del siglo XVIII escribieron con pocos años de diferencia visiones opuestas de su teatro de operaciones. El padre jesuita Juan Patricio Fernández (1661-1733) escribió la *Relación Historial de las Misiones de Indios Chiquitos* (1726),<sup>173</sup> donde se describe la penetración misionera en el Chaco a principios del siglo XVIII. Las numerosas citas al diablo que contiene son en su mayoría superficiales y retóricas, y éstas no permiten juzgar la concepción demoníaca. Pero también incluye narraciones de escenas complejas y terribles donde se especifica que el demonio cumple un papel fundamental y que, sin él, nada puede explicarse en el mundo misional.<sup>174</sup> En cambio, la obra *El Paraguay Católico* del padre jesuita José Sánchez Labrador (1717-1798),<sup>175</sup> un científico, filólogo y misionero del Gran Chaco, muestra una perspectiva completamente opuesta de la misma época. En ella se cita poquísimas veces al demonio, siempre como recurso retórico, al estilo de “furia infernal”<sup>176</sup> o “diabólica tierra”,<sup>177</sup> mientras por otra parte se pone en duda la presencia del diablo. A la vez, examina a los nativos desde una óptica racional y muestra comprensión por sus costumbres. Esta marcada dualidad ya sugiere que el abandono progresivo del concepto demoníaco no fue general en el mundo. De hecho, en misiones como las del Chaco esta idea resurgió con toda su radicalidad bien entrado el siglo XX.<sup>178</sup> Pero en las misiones de Mindanao del siglo XIX sí se percibe un uso menor y diluido de este concepto, aunque no se puede negar su persistencia en algunas formas.

### 3.2. La caída de Satanás

La representación satánica estaba algo desnaturalizada en la Misión Jesuítica Filipina del siglo XIX. Del análisis de las evocaciones que hacen los jesuitas decimonónicos sobre este tema se deduce que para la mayoría de jesuitas ni Mindanao era ya un reducto infernal ni el diablo se escondía detrás de cada indígena, planta, animal, obstáculo o catástrofe. No se trata sólo de examinar qué afirmaban los misioneros al respecto, sino también el quién, el cómo, el cuándo y el dónde. Pero, primero de todo,

---

Historia, Madrid, 2004, pp. 277-295; DEL PINO DÍAZ, Fermín, “Inquisidores, misioneros y demonios americanos”, en DEL PINO DÍAZ, Fermín (coord.), *Demonio, religión y sociedad entre España y América...*, pp. 139-160.

<sup>173</sup> FERNÁNDEZ, Juan Patricio, SI, *Relación Historial de las Misiones de Indios Chiquitos que en el Paraguay tienen los padres de la Compañía de Jesús*, (1726) 2 vols., Librería de Victoriano Suárez, Madrid, 1895.

<sup>174</sup> SÁINZ OLLERO, Héctor, “Protestantismo, catolicismo y demonio entre los ayoreo del Chaco boreal”, en DEL PINO DÍAZ, Fermín (coord.), *Demonio, religión y sociedad entre España y América...*, pp. 193-194.

<sup>175</sup> SÁNCHEZ LABRADOR, José, SI, *El Paraguay Católico*, (1770) 2 vols., Impr. de Coni Hermanos, Buenos Aires, 1910.

<sup>176</sup> *Ibidem*, vol. I, p. 7.

<sup>177</sup> *Ibidem*, vol. II, p. 92.

<sup>178</sup> SÁINZ OLLERO, Héctor, “Protestantismo, catolicismo y demonio entre los ayoreo del Chaco boreal”, pp. 199-237.

observemos el número de veces que los jesuitas filipinos mencionaron al diablo durante la segunda mitad del siglo XIX.<sup>179</sup> Cotejando las 2.366 cartas del fondo epistolar jesuita del AHSIC (1895-1900), los diez volúmenes de cartas misioneras decimonónicas publicadas por la orden (1876-1894) y los tres tomos de la historia jesuita filipina para ese siglo del padre Pablo Pastells, podemos afirmar que los jesuitas filipinos mencionaron al demonio unas 258 veces.<sup>180</sup> Aceptando que se nos haya podido escapar alguna mención, se trata de una cifra pobre, sobre todo si tenemos en cuenta que hubo 319 ignacianos en las islas durante cuarenta años. Por comparar, veamos algunas obras jesuitas antiguas. Sólo en la citada *Relación Historial de las Misiones de Indios Chiquitos* del padre Juan Patricio Fernández ya hay 55 menciones del diablo. En las obras de los cronistas jesuitas filipinos antiguos (Francisco Colín, Francisco Combés e incluso Pedro Murillo Velarde, cuya obra ya es del siglo XVIII) hay entre 50 y 70 alusiones al diablo en cada una; sólo Pedro Chirino se queda corto, con 31, similares a las 40 de Pablo Pastells. Lo interesante del número de referencias no es ser estricto con la cifra en sí, sino apreciar, por un lado, la caída global del uso de este concepto en el siglo XIX y, sobre todo, percatarse de que era mucho más utilizado en las obras impresas que en los textos manuscritos. No es un dato banal, puesto que los textos impresos se construían a partir de los manuscritos, muy especialmente en nuestro caso. En las 2.366 cartas originales de los jesuitas filipinos de 1895 a 1899 el demonio aparece 46 veces. En cambio, en los diez volúmenes de cartas publicados por la Compañía de Jesús que abarcan de 1876 a 1894, y donde se incluyen poco más de 800 epístolas, Satán aparece en 242 ocasiones. Las cartas originales de este último período ya no existen, por lo que no podemos comprobar la veracidad de esto, pero no parece muy creíble esta diferencia de densidad del aspecto diabólico.

Esta aparente contradicción derivaría de los “retoques” que la Compañía de Jesús solía realizar sobre el material manuscrito antes de proceder a su publicación. Como sabemos gracias a la comparativa entre las cartas impresas y las manuscritas de los jesuitas filipinos del siglo XIX, las segundas incluyen temáticas que jamás aparecen en las primeras, como duras críticas a compañeros de orden, dudas vocacionales, estados apáticos o melancólicos graves o la desmitificación del “perfecto jesuita”, entre otros. Del mismo modo que la orden se encargó de ocultar todos los aspectos que perjudicaban su imagen, potenció otros que otorgaban mayor valor y gloria a la labor de sus misioneros. Sin duda, la batalla contra el maligno era un aspecto atractivo a potenciar aunque los misioneros ya no se pronunciaran tanto sobre el asunto. Tampoco es casualidad que sean los volúmenes impresos de cartas, más que la *Misión Filipina* de Pablo Pastells, los que acaparen la mayor parte de menciones. Eran los que mayor propaganda vocacional hacían dentro y fuera de la orden. La lectura de cartas era un instrumento

---

<sup>179</sup> Las palabras clave suelen ser: “demonio”, “diablo”, “satán” y también “infernial”, puesto que así se define todo lo que tiene relación con esta figura. El término “infierno” no lo tendremos en cuenta puesto que es más vago y no siempre se refiere al demonio.

<sup>180</sup> No incluimos en el cómputo las referencias demoníacas halladas en la documentación de la Misión Jesuítica Filipina del AHSIC de esta época, porque no la hemos leído de forma sistemática y exhaustiva, pero podemos afirmar que en la documentación utilizada son prácticamente inexistentes.

esencial para despertar el “deseo de Indias”.<sup>181</sup> Todo lo que dotara la vida en las misiones de valores épicos y trascendentales y, en definitiva, edificantes, debía ser incluido en esas epístolas, lo hubieran escrito los misioneros o no.

Aunque no de forma tan profusa como los volúmenes de cartas impresas, el padre Pablo Pastells también utilizó de forma considerable el concepto demoníaco en su obra sobre la Misión Filipina. Como cronista de la orden, procuró emular en cierta medida a los antiguos historiadores jesuitas e incluyó en su obra rasgos típicos de la narrativa misional moderna, como indiscutiblemente lo fue la omnipresencia de Satán. Mencionar al “gran demonio de Mindanao”<sup>182</sup> dotaba la narración de un tono más apocalíptico y, en definitiva, efectivo en su propósito propagandístico.

El hecho de que el uso del concepto demoníaco sea mucho más profuso en las fuentes oficiales todavía es más indicativo de un retroceso en el pensamiento demoníaco en el común de ignacianos. Como era de esperar, todas las referencias demoníacas provienen de escritos de padres jesuitas, nunca de hermanos coadjutores. Éstos últimos escribían pocas cartas, muchas son ininteligibles y era previsible que su nivel de formación y sus labores domésticas no les indujeran a citar al maligno, mucho menos a escribir elaboradas narraciones satánicas. Algunos jesuitas acaparan varias citas, y el gran exponente del tema es sin duda el padre Miguel Alaix, que lo citó diecinueve veces en sólo tres cartas, lo que equivale a casi la mitad de citas del fondo epistolar manuscrito. La inmensa mayoría de ellos jamás se pronunció sobre el tema demoníaco. Es un dato relevante. Sin duda, si la mayoría nada dijeron, es que nada sintieron al respecto. Y eso que su contexto vital era propicio para hablar de ello. Los misioneros filipinos escribieron largo y tendido, y de forma recurrente, sobre la soledad, la melancolía, la desmoralización, la inquietud frente a lo desconocido, los terribles fenómenos naturales, la naturaleza asfixiante, el temor a los nativos y muy especialmente a los *moros* y las costumbres sangrientas, vengativas o simplemente impactantes de los nativos. La demonización de todo lo inquietante, desconocido o peligroso que los rodeaba hubiera sido lo más sencillo. Como prueban las crónicas oficiales y los volúmenes impresos de cartas, con sus menciones considerables al diablo, éste no era un tema censurado, sino del agrado de la orden. Presumiblemente, el padre superior hubiera estado encantado de leer cómo sus subordinados citaban a Satanás como enemigo a batir y elemento omnipresente en su imaginario misionero. Y, sin embargo, pocos jesuitas utilizaron la figura del maligno para culparlo de los desastres que los rodeaban o del modo de ser de los indígenas que tanto los exasperaba.

---

<sup>181</sup> Este término fue acuñado en: ROSCIONI, Gian Carlo, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Turín, 2001.

<sup>182</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I..., p. 112.

Pero por otra parte, es innegable que los jesuitas filipinos que sí se pronunciaron sobre el maligno lo hicieron desde la perspectiva clásica. La isla era el “imperio de Satanás”<sup>183</sup> y éste el “señor de Mindanao”,<sup>184</sup> con su “trono”.<sup>185</sup> Las almas *infiel*es eran almas “todavía (...) sujetas al poder de las tinieblas”.<sup>186</sup> Los nativos eran esclavos a manos del demonio y sus pecados eran obra de éste.<sup>187</sup> Se intuye la vieja idea del maligno como enemigo a batir en aquella isla, con la ayuda de Dios: “Haga el mismo Señor que la semilla evangélica que comienza a germinar acá no sea ahogada por la que el demonio siembra aun en este centro de Mindanao!”<sup>188</sup> Es notable, sin embargo, que no existen descripciones pormenorizadas del infierno de Mindanao, ni siquiera en la obra de Pastells, ni retratos detallados del papel del demonio. La mayoría de misioneros no presentaron su lucha contra los elementos como un encuentro directo con las fuerzas del mal. La idea demoníaca persistía, pero ya no era un elemento esencial sin el cual no podía explicarse nada.

Hallamos también las típicas referencias de los jesuitas modernos a las frecuentes artimañas que el diablo, “ladino y bellaco como él solo”,<sup>189</sup> utilizaba para someter a los nativos, y también a los cristianos, a quienes tentaba o engañaba para tener conductas inmorales.<sup>190</sup> Esto significaba otorgarle personalidad y voluntad propia al diablo. El padre Antonio Chambó mencionaba cómo “el demonio les instigaba [a los nativos] a resistirse a la gracia [del bautizo]”<sup>191</sup> y, en esta línea, el padre Manuel Vallés comentaba que las excusas de los nativos para bautizarse eran fruto del demonio, que procuraba “enredarles para que dejaran tan santo propósito”.<sup>192</sup> Algunos comentaban la previsión que hacían de los enredos que provocaría el demonio.<sup>193</sup> Lo menos frecuente fue culpar a Satán de la conducta negativa de los españoles.<sup>194</sup> Hay que destacar que los jesuitas filipinos decimonónicos describían incontables veces y con gran disgusto cómo los nativos se les escapaban de las manos y cómo tanto éstos como los españoles se comportaban de modo poco cristiano, y en cambio muy pocas veces

<sup>183</sup> *Cartas de los PP...*, vol. 6 (1883-1884), p. 58 (padre Estanislao March a padre superior Juan Ricart, Ayala 6 de diciembre de 1884).

<sup>184</sup> *Cartas de los PP...*, vol. 6 (1883-1884), p. 15 (padre Estanislao March a padre superior Juan Ricart, Ayala 13 de enero de 1884).

<sup>185</sup> *Cartas de los PP...*, vol. 2 (1876-7877), p. 158 (padre Saturnino Urios a padre superior Juan Bta. Heras, Tubajon, 5 julio 1878).

<sup>186</sup> AHSIC, CF 5/6/13, padre Juan Garriga a padre superior Juan Ricart, Las Mercedes 16 de octubre de 1895.

<sup>187</sup> *Cartas de los PP. de la Compañía de Jesús de la Misión de Filipinas*, vol. 3 (1879-1880), Establ. Tipogr. Ramírez y Giraudier, Manila, 1880, p. 117 (padre Antonio Chambó a padre superior Juan Bta. Heras, Jabonga 31 de octubre de 1879).

<sup>188</sup> AHSIC, CF 3/18/56, padre Martín Guitart a padre provincial Luis Adroer, Linabo 31 de diciembre de 1898.

<sup>189</sup> *Cartas de los PP. de la Compañía de Jesús de la Misión de Filipinas*, vol. 9 (1889-1891)..., p. 512 (padre Saturnino Urios a padre superior Pablo Pastells, Lianga 5 de junio de 1890).

<sup>190</sup> VITAR, Beatriz, “Los jesuitas y la demonización del Chaco”, pp. 164-165.

<sup>191</sup> *Cartas de los PP. de la Compañía de Jesús de la Misión de Filipinas*, vol. 4 (1880-1881), Tipogr. Real Colegio de Santo Tomás, Manila, 1881, p. 112 (padre Antonio Chambó a padre superior Juan Ricart, Dapitán 30 de agosto de 1881).

<sup>192</sup> AHSIC, CF 5/3/33, padre Manuel Vallés a padre superior Juan Ricart, Lianga 7 de julio de 1895. Otros ejemplos: *Cartas de los PP...*, vol. 4 (1880-1881), p. 80 (padre Raimundo Peruga a padre superior Juan Ricart, Baganga 6 de junio de 1881); *Cartas de los PP...*, vol. 5 (1881-1883), p. 150 (padre Antonio Chambó a padre superior Juan Ricart, Talisayán 13 de agosto de 1882).

<sup>193</sup> *Cartas de los PP...*, vol. 3 (1879-1880), p. 94 (padre Gregorio Parache a padre superior Juan Bta. Heras, Talisayan 17 de septiembre de 1879).

<sup>194</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, p. 283; AHSIC, CF 2/4/24, padre Victoriano Bitrián a padre superior Pío Pi, Zamboanga 8 de enero de 1898.

tuvieron en consideración la intervención del demonio en su comportamiento (y, en cambio, muchas veces recurrieron a su supuesta poca inteligencia). Del mismo modo, sólo puntualmente atribuían a la influencia del demonio costumbres especialmente chocantes para su mentalidad occidental, como los sacrificios humanos.<sup>195</sup>

Sin lugar a dudas, las referencias más numerosas son las que demonizaban todo aquello que al misionero le parecía inmoral, inadecuado o malvado. Citaban al “demonio de la infidelidad”,<sup>196</sup> al “demonio de la fornicación”,<sup>197</sup> a la “satánica malicia”,<sup>198</sup> etc. El gran ejemplo de esto es el padre Miguel Alaix, quien en sólo tres cartas utilizó el término *demonio* y similares hasta en diecinueve ocasiones. En tres extensas peroratas de crítica a las costumbres nativas y a su escaso raciocinio utilizó muchas veces el concepto demoníaco como sinónimo de todo lo perverso, absurdo y hasta ridículo, mostrando un ambiente nativo demonizado. Todo lo que rodeaba al nativo (sus costumbres, sus ritos, sus ídolos) era demoníaco: “turbas infernales” (los nativos), “práctica infernal” (sus costumbres), “culto de sus demonios”, “miedo a los demonios”,<sup>199</sup> “educación secular diabólica”,<sup>200</sup> etc. También demonizaba, como se hacía en época moderna, a los *sacerdotes* nativos.<sup>201</sup> Casi todas las veces que nombró al diablo podría sustituirse el término (normalmente usado en calidad de adjetivo) por “perverso”, “abominable” o similar y la frase continuaría significando lo mismo. No deja de parecernos un recurso retórico utilizado para integrar todo aquello extraño y extravagante bajo el punto de vista misionero, sin más reflexión. Simplemente le colgó la etiqueta de maligno a todo lo que iba en contra de su Dios y que, por su fuerte arraigo, evitaba el avance de su labor misional. Su lenguaje era exagerado y teatral, pero no narraba complicadas triquiñuelas del diablo, ni lo describía ni lo veía. En realidad, lo que más criticaba era la supuesta poca inteligencia del nativo, que abordaremos en otro apartado. Huelga decir que era un sacerdote muy severo, de juicios radicales y actos duros, por lo que no es extraño que se agarrase a una figura tan extrema y taxativa como la demoníaca para mostrar su repulsa por el imaginario indígena.

Así pues, los jesuitas decimonónicos que citaban al diablo lo hacían mayoritariamente como concepto globalizador del Otro. Todo lo que no era cristiano, era demoníaco. Pero en su caso se trataba de una categorización más bien abstracta, metafórica y utilitaria del concepto satánico. Es lo que el padre Raimundo Peruga define, simbólicamente, como “el espíritu del mal”.<sup>202</sup> La persistencia en la utilización del recurso diabólico en sus cartas de modo ya residual parece más bien producto de sus lecturas misionales sobre los antiguos jesuitas, es decir, de una construcción cultural en su imaginario colectivo

---

<sup>195</sup> *Cartas de los PP. de la Compañía de Jesús de la Misión de Filipinas*, vol. 5 (1881-1883), Impr. Colegio de Santo Tomás, Manila, 1883, p. 29 (padre Saturnino Urios a padre Juan Ricart, Patrocinio 16 de septiembre de 1881)

<sup>196</sup> *Ibidem*, vol. 4 (1880-1881), p. 143 (padre Domingo Bové a padre superior Juan Bta. Heras, Sigaboy 31 de diciembre de 1880).

<sup>197</sup> *Ibidem*, vol. 6 (1883-1884), p. 138 (padre Saturnino Urios a padre superior Juan Ricart, Amparo 1 de enero de 1883).

<sup>198</sup> *Ibidem*, vol. 10 (1892-1894), p. 227 (padre Juan Bta. Llopart a padre superior Juan Ricart, Pagpatilan 16 de julio de 1894).

<sup>199</sup> AHSIC, CF 9/2/2, padre Miguel Alaix a padre superior Juan Ricart, Talacogon 29 de mayo de 1896.

<sup>200</sup> AHSIC, CF 3/2/14, padre Miguel Alaix a padre superior Pío Pi, Tagoloan 5 de enero de 1898.

<sup>201</sup> AHSIC, CF 5/1/26, padre Miguel Alaix a padre superior Pío Pi, Talacogon 31 de mayo de 1895.

<sup>202</sup> AHSIC, CF 1/11/23, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 4 de julio de 1897.



misionero, que de un sentimiento real suscitado por su escenario cotidiano. De hecho, algunos misioneros, como Pablo Pastells, citaban al “gran diablo de Mindanao”, concepto que ya utilizaron Francisco Combés y Pedro Murillo Velarde. Las referencias parecen en muchos casos hechas por inercia. Cuando el padre Saturnino Urios se declaraba obsesionado por liberar a aquellos esclavos del demonio y así ganarlos para Cristo,<sup>203</sup> tal exclamación parecía más bien fruto de su genuina y desmedida pasión misional, que nunca parecía hallar palabras suficientemente grandilocuentes con las que expresarse, que de una creencia verdadera en el maligno. El demonio había sido, sin duda, un concepto simplificador de la realidad indígena y por lo tanto muy útil para aligerar la mente de los misioneros, confusa ante la realidad indígena. Del mismo modo, había sido un recurso literariamente atractivo, sobrecogedor y por lo tanto muy eficaz. Por ello en la mayoría de ocasiones las alusiones son metafóricas y retóricas, cuyo uso pretende embellecer el discurso y dotarlo de un aire más dramático y grandilocuente. Cuando el padre Francisco Ceballos describía las dificultades sufridas durante el dilatado proceso de restauración de la Compañía como “obstáculos que la astuta y formidable serpiente infernal ponía” en su camino para evitar que librasen almas “de sus garras temibles”,<sup>204</sup> se trataba de otra metáfora literaria al servicio de su biografía manuscrita del padre José Fernández Cuevas. No es de extrañar, pues, que persista de alguna forma en los escritos de los jesuitas decimonónicos, aunque muchos religiosos ya no tuvieran una concepción verdaderamente demoníaca de Filipinas y de sus habitantes. De este modo, los jesuitas magnificaban la importancia de su lucha diaria en las misiones, aunque para ellos el demonio ya no estuviera presente en todos aquellos aspectos de la vida del indígena que de algún modo obstaculizaban el avance de la evangelización, como ocurría en los antiguos misioneros.<sup>205</sup>

Las referencias retóricas también eran las más habituales en la época moderna, pero aquellos escritos incluían también otros aspectos que escasean o simplemente no se dan en el siglo XIX filipino. Por ejemplo, en época moderna los jesuitas habían atribuido al demonio un papel en el estallido de las rebeliones nativas.<sup>206</sup> Sólo tres ejemplos de esto encontramos en las Filipinas decimonónicas, cuando la elevada frecuencia de disturbios interétnicos en Mindanao podría haber suscitado fácilmente tales alusiones.<sup>207</sup>

Los jesuitas tampoco relacionaban ya los fenómenos naturales directamente con el demonio. Las tormentas marítimas, por ejemplo, habían sido uno de los elementos épicos más característicos de la

---

<sup>203</sup> *Cartas de los PP...*, vol. 5 (1881-1883), p. 50 (padre Saturnino Urios a padre superior Juan Ricart, La Paz 8 de diciembre de 1881).

<sup>204</sup> AHSIC, FILPER0193.1 “Biografías de Misioneros de Mindanao”, ff. 42 001-015: “Biografía del R.P. José Fernández Cuevas...”, f. 42 003.

<sup>205</sup> VITAR, Beatriz, “Los jesuitas y la demonización del Chaco”, pp. 161-184.

<sup>206</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>207</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. II, p. 23; AHSIC, CF 9/7/42, padre Jacinto Juanmartí a padre superior Pío Pi, Tamontaca 14 de noviembre de 1896; *Cartas de los PP...*, vol. 5 (1881-1883), p. 24 (padre Juan Bta. Heras a padre Francisco Sánchez, Surigao 23 de agosto de 1881).

demonización de la naturaleza. En el siglo XVIII, pese a la Ilustración, en Europa persistió esta visión del poder del demonio sobre los fenómenos atmosféricos.<sup>208</sup> Pero en las Filipinas del siglo XIX hallamos poquísimas alusiones a este hecho prodigioso,<sup>209</sup> lo que todavía es más significativo cuando observamos que las aventuras vividas durante las tormentas marinas era una de las anécdotas predilectas de los misioneros a la hora de contarle sus penas al padre superior.

En esta línea, sólo ocasionalmente atribuyeron las epidemias al demonio.<sup>210</sup> En realidad, muchas veces los sucesos perjudiciales para la comunidad cristiana de la misión, como las catástrofes naturales y las enfermedades,<sup>211</sup> eran tachados por los misioneros, no como artimaña del maligno, sino como azote de Dios, como un castigo que el Santísimo les imponía para castigarles por sus pecados o bien como una prueba con la que pretendía reforzar su inclinación al Bien. De algún modo, la conversión al cristianismo significaba intercambiar el sometimiento al demonio por el sometimiento a Dios. En la época moderna, el concepto del demonio que tenían los misioneros estaba unido a la figura del Dios cristiano, de modo que la descripción de la acción del primero estaba condicionada a los calificativos que recibía el segundo. Aunque los misioneros decimonónicos no tuvieran en cuenta al demonio, sí seguían teniendo muy presente el castigo de Dios.<sup>212</sup>

En esta línea observamos con frecuencia es cómo los jesuitas atribuían a la providencia divina el fin de los fenómenos naturales peligrosos, muy especialmente de las tormentas marinas que sufrían los misioneros en sus traslados de misión a misión. Ya no citaban al demonio como artífice del peligro, pero sí a Dios como salvador.<sup>213</sup>

Lo mismo ocurría con la clásica demonización del monte y la selva, a donde iban a refugiarse los nativos remontados.<sup>214</sup> La naturaleza ya no era un lugar maldito para los jesuitas. Los jesuitas filipinos decimonónicos achacaban el regreso a las costumbres nativas al hecho de que los indígenas hubieran escapado del pueblo y ya no estuvieran bajo su influencia. Nunca acusaron al bosque *infernal* de pervertir sus costumbres. No encontramos referencias a la participación de las plantas y los animales en la lucha contra el mal. Puesto que la representación demoníaca estaba muy desnaturalizada, resulta lógico que no echaran mano de esos símbolos providenciales. Sólo el padre Raimundo Peruga se sintió una vez embargado por la sensación de que los animales estaban de parte de Dios durante la celebración de una fiesta patronal, como si se manifestaran a favor de la labor misionera: “al sonar los

---

<sup>208</sup> CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *Católicos y puritanos en la colonización de América*, pp. 173-174.

<sup>209</sup> *Cartas de los PP...*, vol. 6 (1883-1884), p. 184 (padre Juan Bta. Heras a padre superior Juan Ricart, Butuán 1 de noviembre de 1883); *Cartas de los PP...*, vol. 4 (1880-1881), p. 60 (padre Pablo Pastells a padre superior Juan Ricart, Surigao 2 de febrero de 1881); PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, pp. 112 y 285.

<sup>210</sup> *Cartas de los PP...*, vol. 6 (1883-1884), p. 24 (hermano Pablo Banqué a padre Hermenegildo Jacas, Isabela de Basilán, 2 de marzo de 1884).

<sup>211</sup> AHSIC, CF 9/5/33, padre Nicolás Falomir a padre superior Pío Pi, Dinagat 20 de junio de 1896.

<sup>212</sup> VITAR, Beatriz, “Los jesuitas y la demonización del Chaco”, pp. 164-165.

<sup>213</sup> AHSIC, CF 2/2/13, padre Martín Guitart a padre superior Pío Pi, Tagoloan 13 de junio de 1898; CF 5/5/45, padre Jacinto Juanmartí a padre superior Juan Ricart, Tamontaca 27 de junio de 1895.

<sup>214</sup> VITAR, Beatriz, “Los jesuitas y la demonización del Chaco”, p. 169.

instrumentos en aquellos profundos valles y montes encrespados, hasta las aves del aire y animales del campo parecía que participaban de la común alegría”.<sup>215</sup>

El episodio más fantasioso y atrevido (y casi único) en lo que a las artes del demonio se refiere lo hallamos, no en las cartas de los misioneros, sino en la obra de Pablo Pastells. El jesuita culpaba al maligno de ser el autor directo de dos atentados contra la vida del padre Juan Brunet sucedidos con pocos días de diferencia en 1891. El móvil habría sido la envidia que el diablo sentía por los éxitos del misionero. El primer atentado habría tenido como arma una espina de pescado clavada profundamente en la garganta del jesuita, que sangró en abundancia, y el otro un caballo que resbaló y que habría hecho caer al padre, quien temió haberse “quebrado”. En ambos casos le habría salvado Dios y la Virgen, quienes habrían escuchado sus plegarias y desbaratado el plan demoníaco.<sup>216</sup> Esta anécdota aleccionadora, donde un ignaciano logra vencer la maldad demoníaca con sus eficaces métodos y la ayuda de Dios, estaría en la línea de los antiguos jesuitas, pero constituiría una excepción en el panorama filipino decimonónico.<sup>217</sup> El resto de triunfos que los misioneros se atribuyen sobre el demonio son más vagos y abstractos.

Ningún jesuita relató apariciones de Satanás, fantásticas y atemorizantes, ni luchas directas contra él, como ocurría en los siglos anteriores. Sólo en una ocasión el padre Saturnino Urios citaba sin detalles ni comentarios que un nativo le contó haber luchado contra él en un camino.<sup>218</sup> Tampoco se describen las formas monstruosas de éste. Lo único que persiste en este aspecto es el uso de expresiones metafóricas que plasman la apariencia feroz del demonio. La locución más repetida, sin duda, es la de las “garras del demonio” o “garras de Satanás”,<sup>219</sup> casi siempre cuando los misioneros hacían referencia al hecho de “arrancar” las almas indígenas de ellas mediante el bautismo. La representación mental del maligno continuaba siendo, pues, animalizada, aunque no se le viera *in situ*.<sup>220</sup>

Se hace evidente que el siglo XIX ya no admitía ese nivel de fantasía. Los avances científicos y técnicos y el conocimiento del planeta entero se conjugaron para diluir el miedo y la incertidumbre hacia lo desconocido. La realidad era mucho más cercana y empírica. El exotismo ya no iba unido a lo maravilloso. En el mundo real ya no había cabida para lo fabuloso. Los jesuitas filipinos siguieron otorgando poderes sobrenaturales a Dios, pero no a los hombres, por muy buenos religiosos que fueran, ni a la naturaleza.<sup>221</sup> Incluso hallamos, en la descripción del paisaje que hace el padre Jaime

---

<sup>215</sup> AHSIC, CF 2/2/24, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 20 de diciembre de 1898.

<sup>216</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, p. 299.

<sup>217</sup> VITAR, Beatriz, “Los jesuitas y la demonización del Chaco”, p. 167.

<sup>218</sup> *Cartas de los PP...*, vol. 9 (1889-1891), p. 534 (padre Saturnino Urios a padre superior Pablo Pastells, Játiva 26 de julio de 1890).

<sup>219</sup> AHSIC, CF 1/14/11, padre Juan Garriga a padre superior Pío Pi, Las Mercedes 9 de septiembre de 1897.

<sup>220</sup> VITAR, Beatriz, “Los jesuitas y la demonización del Chaco”, pp. 165-166.

<sup>221</sup> Tan sólo el padre Manuel Vallés narró un milagro obrado por un jesuita, de lo más banal: un vino horrible que les mandaron se convirtió en riquísimo tras la muerte del hermano Pedro Soler. AHSIC, CF 5/3/42, padre Manuel Vallés a padre superior Juan Ricart, Lianga 26 de diciembre de 1895.

Estrada durante un viaje nocturno río arriba, una visión evocadora, nostálgica y desencantada de las antiguas creencias fabulosas de los jesuitas:

“Allí entre las vueltas y revueltas del río, entre la fantástica arboleda de aquellos manglares que de cuando en cuando dejaban pasar algunos rayos de la luz de la luna, me acordaba (...) de aquellas hadas señoras de aquellas selva acuáticas (sic), que con sus blancos y rozagantes vestidos entraban y salían de sus escondrijos en busca de gigantes y monstruos que hiciesen pagar caro el atrevimiento de los que en tan intempestiva hora iban por aquellos parajes a impedir la quietud y reposo, cosa que hirió tan vivamente la fantasía de V.R. en idéntica ocasión. Y aún parecía que los magos encantadores nos iban a convertir en islote inmóvil para eterno escarmiento de las generaciones, pues a poco más de la mitad de la subida quedó atascada nuestra vinta: no tenía ya bastante agua”.<sup>222</sup>

Todas las problemáticas y sucesos en la vida misional, antiguamente atribuidas con frecuencia a la mano oscura del demonio, eran explicadas por los jesuitas decimonónicos mediante factores racionales e incluso científicos. No olvidemos lo que representó el Observatorio de Manila para la comprensión de los fenómenos atmosféricos para los filipinos, jesuitas incluidos. Incluso algunas veces, antes de relacionar algo negativo con el demonio, primero describían la razón racional del problema. Por ejemplo, el padre Saturnino Urios criticaba a los comerciantillos que engañaban a los nativos y los apartaban de sus cultivos, y al final del relato achacaba este problema a la voluntad maligna del diablo, como si no pudiera evitar añadir el detalle grandilocuente.<sup>223</sup> Y una sola vez un misionero culpaba al demonio de ralentizar la construcción de una iglesia.<sup>224</sup>

Tras trescientos años en las islas ya no había necesidad de justificar la conquista, por lo que la satanización del Otro en pos de su salvación ya no tenía utilidad práctica. Los misioneros del siglo XIX eran religiosos, pero vivían en un siglo racional. Recordemos que su empresa apostólica era también humanitaria y *civilizadora*. Las inquietudes vertidas en sus cartas evidencian claramente que su preocupación sobre el ámbito estrictamente material de las misiones era tan importante, sino más, que el evangélico. A esos jesuitas les preocupaba mucho más el presupuesto de su misión, el material y la comida que recibían y el desarrollo de las infraestructuras de sus pueblos que la vieja amenaza del diablo y sus triquiñuelas. Si había alguna injerencia en sus misiones que les disgustara ésta era la de las autoridades españolas y las nativas, con las que muchas veces no compartían intereses ni actitudes.

La llegada a América coincidió cronológicamente con el auge del miedo al demonio en Europa,<sup>225</sup> pero en el siglo XIX el terror diabólico estaba en recesión. La figura del demonio sobrevivió a la Ilustración y a la Revolución Francesa, y también a las revoluciones científica e industrial. De hecho, persiste en el imaginario occidental del siglo XXI. Sin embargo, desde finales del siglo XVIII su imagen dejó de circunscribirse sólo al ámbito religioso para integrarse en múltiples movimientos intelectuales, culturales

<sup>222</sup> AHSIC, CF 1/14/3, padre Jaime Estrada a padre superior Pío Pi, Bolong 21 de junio de 1897.

<sup>223</sup> *Cartas de los PP...*, vol. 5 (1881-1883), p. 6 (padre Saturnino Urios a padre Juan Bta. Heras, Talacogon 25 de enero de 1881).

<sup>224</sup> *Ibidem*, vol. 9 (1889-1891), p. 545, padre Antonio Chambó a padre superior Pablo Pastells, Lingig 3 de agosto de 1890.

<sup>225</sup> DELUMEAU, Jean, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII)*. Una ciudad sitiada, Taurus, Madrid, 2012, pp. 361-392.

y sociales europeos con formas muy distintas. La tradición satánica se metamorfoseó y la proliferación de múltiples formas satánicas trivializó su mito. Lo demoníaco pasó a centrarse más en el carácter sombrío del ser humano que en la imagen del demonio en sí. Así, desde la Ilustración y las críticas de sus filósofos la representación clásica del diablo naufragó y halló como único refugio la ortodoxia religiosa. La Iglesia se encargó de preservarla y difundirla en obras como las mencionadas en este apartado. De este modo, la visión satánica tradicional entró en declive y se redujo, aunque nunca abandonó Occidente. La Iglesia católica nunca ha renunciado a la figura tradicional del Maligno como un ser real ni a su ideal atemorizante, pero numerosos teólogos y creyentes han matizado o atenuado esa conceptualización en un intento de adaptarse a los tiempos modernos.<sup>226</sup>

## 4. El misionero y el indígena

“Todas estas gentes viven sumidas en la barbarie y su culto y religión es una grosera idolatría”.<sup>227</sup>

### 4.1. “El indio es un niño distraído”: la visión paternalista del jesuita

La visión del indígena por parte de los colonizadores europeos fue una construcción cultural sujeta a su mentalidad, y no una realidad objetiva. En el caso filipino, esa imagen artificial fue definida previamente en América, donde aconteció el verdadero impacto entre la cultura del conquistador y la de los conquistados. Allí se gestó la representación del nativo que posteriormente viajaría a Filipinas de la mano de los cronistas. Los textos cristianos y la visión estereotipada del hombre pagano que la Iglesia Católica había configurado desde el siglo III constituyeron una base fundamental para la primera construcción del estereotipo del indígena, hasta que se descubrieron sus religiones y se procedió a su demonización.<sup>228</sup> Del mismo modo, tuvieron gran importancia los estereotipos fabulosos de la Edad Media.<sup>229</sup>

Durante los primeros siglos de conquista de América predominó una visión peyorativa del indígena. Numerosos misioneros atribuyeron al supuesto corto entendimiento de los nativos las dificultades de evangelización. Eran inferiores a los europeos, y como tales debían estar reducidos a servidumbre, una imagen que sin duda beneficiaba a los encomenderos. Hubo, sin embargo, algunos religiosos que

---

<sup>226</sup> MUCHEMBLED, Robert, *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, Cátedra, Madrid, 2004, pp. 235-239.

<sup>227</sup> FERNÁNDEZ CUEVAS, José, SI, “Relación de un viaje de exploración a Mindanao (1860)”, p. 41.

<sup>228</sup> PASTOR, Marialba, “Del ‘estereotipo del pagano’ al ‘estereotipo del indio’. Los textos cristianos en la interpretación del Nuevo Mundo”, *Iberoamericana*, vol. XI, 43 (2001), pp. 9-27.

<sup>229</sup> Acerca de la construcción de la imagen del nativo en los primeros siglos de conquista, ver: LÓPEZ DE MARISCAL, Blanca, *Relatos y Relaciones de Viaje al Nuevo Mundo en el siglo XVI*, Polifemo, Madrid, 2004; RUBIÉS, Joan Pau, “Imagen mental e imagen artística en la representación de los pueblos no europeos. Salvajes y civilizados, 1500-1650”, en PALOS PEÑARROYA, Joan Lluís y CARRIO-INVERNIZZI, Diana (eds.), *La historia imaginada. Construcciones visuales del pasado en la Edad Moderna*, Centro de Estudios Europa Hispánica, Madrid, 2008, pp. 327-358.

defendieron su capacidad de raciocinio y cuya visión contó con sólidos apoyos. El más famoso, sin duda, fue Bartolomé de Las Casas,<sup>230</sup> pero hubo otros. Por ejemplo, el franciscano fray Toribio de Benavente “Motolinía”, que como otros religiosos culpaba del lento avance de la cristianización mayormente a la idolatría y a su causante, el diablo, por tenerlos sumidos en las tinieblas. En esta línea, otro franciscano, fray Bernardino de Sahagún, convencido de que no era posible vencer esas idolatrías eficazmente sin conocer antes la cultura y lengua indígenas, se dedicó a estudiar sus creencias y costumbres, y llegó a admirarlas profundamente. Por su parte, el jesuita José de Acosta escribió a finales del siglo XVI la *Historia natural y moral de las Indias* (1590), donde ofrecía una visión dual pero conjunta del nativo. Por un lado describía cómo el diablo había sembrado en las Indias toda una serie de costumbres religiosas que constituían una inversión satánica de los sacramentos católicos, a modo de burla, pero por otro afirmaba que los nativos que poseían esas creencias *diabólicas* tenían una capacidad intelectual elevada y una cultura admirable. Por lo tanto, la primera tarea del misionero era esforzarse en conocer las creencias de los nativos. Sólo de ese modo sería capaz de enfrentarse a ellas y de sustituirlas por las creencias cristianas.<sup>231</sup> Pese a la lucha de estos religiosos y de muchos otros a favor del indio, la imagen predominante del nativo americano fue indudablemente negativa.

En cambio, los grandes cronistas de la Antigua Misión Jesuítica Filipina, Pedro Chirino,<sup>232</sup> Francisco Colín<sup>233</sup> y Pedro Murillo Velarde,<sup>234</sup> dieron una visión en general positiva de los nativos filipinos, aunque de ningún modo era unánime dentro de la orden. El hecho de que los filipinos tuvieran escritura o de que vistieran con ropas cuidadas hizo que les atribuyeran cierto grado de civilización, que no demasiado. Pero hay que tener en cuenta que se referían básicamente a los tagalos, la etnia más culta de Luzón, y a los bisayas de las Filipinas centrales, a los que se les admitía poseer cierta cultura, especialmente a los primeros, pero no a los habitantes de Mindanao ni a otras muchas etnias del archipiélago. Esto no significa que los percibieran como iguales, sino como mínimamente racionales y susceptibles de aceptar el cristianismo con facilidad, lo que debía sacarles pronto de la *barbarie* en la que indiscutiblemente se hallaban. Del mismo modo que alabaron algunos de sus rasgos *civilizados*, criticaron otros aspectos *bárbaros*, todos ellos tópicos de la visión del nativo americano, como la promiscuidad, la poligamia, la desidia, la violencia, la idolatría y otros *vicios*.<sup>235</sup>

A mediados del siglo XVIII el jesuita Juan José Delgado ofreció una particular visión de los nativos filipinos que iba mucho más allá de la dibujada por sus compañeros de orden. Este misionero, científico y cronista defendió no sólo la protección del indígena frente a los abusos de los colonizadores sino

---

<sup>230</sup> Sobre este fraile dominico ver la reciente biografía de: HERNÁNDEZ, Bernat, *Bartolomé de las Casas*, Taurus, Madrid, 2015.

<sup>231</sup> DESCALZO YUSTE, Eduardo, *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768)*..., pp. 441-448; CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *Católicos y puritanos en la colonización de América*, p. 167.

<sup>232</sup> CHIRINO, Pedro, SI, *Relación de las islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los PP. de la Compañía de Jesús*...

<sup>233</sup> COLÍN, Francisco, SI, *Labor evangélica de los obreros de la Compañía de Jesús en las islas Filipinas*...

<sup>234</sup> MURILLO VELARDE, Pedro, SI, *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús*...

<sup>235</sup> DESCALZO YUSTE, Eduardo, *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768)*..., pp. 448-465.

también su racionalidad y su valía. El tercer libro de su obra, *Historia general sacro-profana, política y natural de las Islas del Poniente llamadas Filipinas*,<sup>236</sup> es un alegato contra la visión peyorativa que muchos religiosos y españoles tenían de los nativos filipinos en su época. El jesuita escribió movido por el deseo de hacer justicia a las gentes del archipiélago, por las que profesaba un declarado amor. El eje de su crítica es una carta escrita en 1725 por el agustino madrileño Gaspar de San Agustín (1650-1724), autor de *Conquistas de las islas Filipinas (1565-1615)*.<sup>237</sup> Como Juan Ginés de Sepúlveda, Agustín percibía a los indígenas como seres inferiores a los europeos, tanto intelectual como culturalmente. Eran, por lo tanto, siervos por naturaleza, sin excepciones. Por el contrario, Delgado defendía la individualidad del indígena y su racionalidad, a la altura de la de los europeos. Como científico, desechaba los casos particulares negativos, los tópicos y las generalizaciones, y ensalzaba las virtudes de la mayor parte de los filipinos. A la vez, denunciaba las actitudes de los españoles del archipiélago. A la par que la inteligencia de los naturales filipinos, defendía la promoción del clero secular nativo en Filipinas, un tema que generó controversia en su época, no tanto por la ordenación de sacerdotes filipinos en sí como por la adjudicación a éstos de algunos curatos, en vez de permanecer como meros coadjutores. Delgado no fue el único, pero sí uno de los pocos que, a título individual, defendió los derechos y validez del clero filipino, eludiendo tanto los condicionantes de índole racial como las conveniencias políticas que el sector contrario esgrimía.<sup>238</sup> Sin embargo, como en el caso de Chirino y Colín, Delgado sólo se refería a las etnias de Luzón y Visayas, no a las de Mindanao.

El único cronista jesuita de la primera etapa en Filipinas que centró su estudio en Mindanao fue Francisco Combés. Desafortunadamente, su obra data de 1667 y en esa época la conquista de la isla y también su conocimiento eran todavía muy limitados, por lo que el autor aportó pocos datos de la pluralidad étnica y cultural de Mindanao. En esencia destacó la presencia de los *moros* en el sur como grupo más fuerte y organizado, y más aristocrático, frente al resto de etnias nativas, cuyos miembros tachaba de “bárbaros” y “brutos”. Sobre estos últimos, como muestra de su “salvajismo”, esgrimía elementos clásicos del estereotipo americano, como su desnudez, su pereza, su asocialidad o su escasa inteligencia. En cuanto a religión, afirmaba que en general los habitantes de la isla eran gentiles, con la excepción de los *moros*, pues aunque estuvieran sujetos al Islam a la práctica no tenían religión, vivían sin ley y sólo pensaban en *vicios* como emborracharse, por lo que los denominaba “bárbaros ateístas”. Asimismo sacaba a relucir al diablo como causa de aquel estado de cosas.<sup>239</sup>

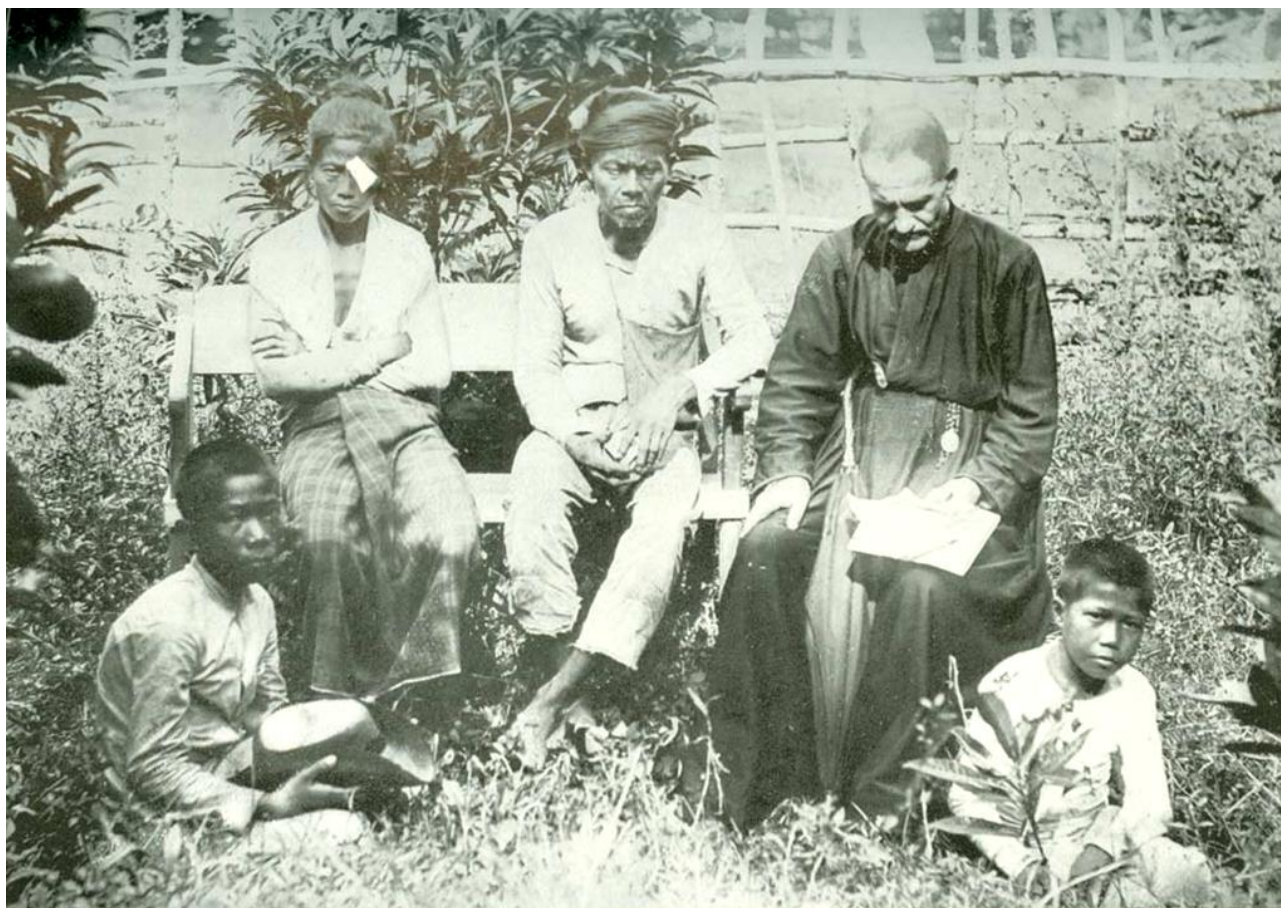
---

<sup>236</sup> DELGADO, Juan José, SI, *Historia general sacro-profana, política y natural...*

<sup>237</sup> DE SAN AGUSTÍN, Gaspar, OSA, *Conquistas de las islas Filipinas (1565-1615)*, (1ª ed. Madrid, 1698), CSIC-Instituto Enrique Flórez, Madrid, 1975, Biblioteca ‘Missionalia Hispanica’, vol. XVIII.

<sup>238</sup> AGUILERA FERNÁNDEZ, María, “Juan José Delgado: misionero jesuita, científico, cronista y paladín de los nativos en Filipinas (1697-1755)”, en *Actas de la XIV Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna*, celebrada en la Universidad de Zaragoza los días 1-3 junio de 2016, en prensa.

<sup>239</sup> COMBÉS, Francisco, SI, *Historia de Mindanao y Joló...*, pp. 39-44 (cap. XI, libro I) y 44-48 (cap. XII, libro I).



**Figura 53. Un misionero jesuita catequizando a un grupo de subanos en Zamboanga (segunda mitad del S. XIX)**

Fuente: *El Archipiélago Filipino. Colección de datos geográficos, estadísticos, cronológicos y científicos...*, vol. I, p. 246.

La visión que nos proporcionaron los jesuitas filipinos decimonónicos no es mejor que la de Francisco Combés. Los nativos de Mindanao no eran como los del norte y centro de las islas, y en el siglo XIX sus diferentes grupos y culturas sí eran conocidas. Por ello, en las misivas de los nuevos ignacianos abundan las referencias a los nativos, con dos funciones bien diferenciadas. Por un lado, los jesuitas desarrollaban el modo de escritura etnográfico, en el que describían las características de las etnias nativas con las que se relacionaban. Se trataba de relaciones pormenorizadas y muy exactas de la lengua y la cultura de cada tipo filipino. Por otro lado, también narraban sus impresiones sobre el carácter, la inteligencia y las costumbres de los indígenas, que eran muy negativas. Absolutamente todos mostraban una imagen infantilizada de los mismos, con el consecuente sentimiento paternalista por su parte. La constante en sus comentarios eran las descalificaciones y los juicios despectivos.

Como en la literatura misional de los siglos anteriores, las cartas de los jesuitas reflejan la dicotomía civilización-barbarie. Ningún misionero parecía capaz de soportar el choque cultural. La empatía y comprensión de los jesuitas hacia las costumbres y conducta nativas era absolutamente nula. Indiscutiblemente, lo que más exasperaba a los religiosos era la reticencia de aquellos “bárbaros



salvajes”<sup>240</sup> a adquirir los hábitos europeos de vida civil y cristiana.<sup>241</sup> Al individuo que se mostraba reticente a vivir en sociedad le llamaban “bestia”.<sup>242</sup>

“¡Qué ceguedad y miseria, la de estos manobos! Podrían tener casa, comida, vestido, medicinas, si quisieran trabajar, y podrían vivir en el pueblo y educar a sus hijos. Pero no quieren trabajar, y van desnudos, y huyen de la sociedad como de una cadena”.<sup>243</sup>

Palabras como “salvajismo”, “miseria” y “abyección” eran utilizadas por el padre Guillermo Bennasar para valorar el hecho de que los dulanganes, una etnia concreta, vivieran en casas tan sencillas que ni siquiera se podían catalogar como chozas, durmieran sobre cortezas de árbol, fueran casi desnudos, no cultivaran prácticamente nada y vivieran de la caza.<sup>244</sup> La desnudez continuaba siendo un elemento de barbarie para los misioneros, como lo había sido en América. De hecho, una de las razones por las que los primeros cronistas jesuitas de la Misión Filipina clasificaron a los filipinos en el grupo de nativos que también habían ostentado los incas y los aztecas era la cuidada vestimenta y ornamentos corporales que usaban la mayor parte de nativos de Luzón y las Visayas. Esto les confería un mayor grado de civilización a ojos de los religiosos.<sup>245</sup> Pero en Mindanao la mayoría de la población pagana iba casi desnuda. En esta línea, los jesuitas abominaban de los tatuajes que algunas etnias se practicaban. Como los antiguos jesuitas, creían que era un rasgo de barbarie.<sup>246</sup>

“¡Qué impresión tan triste y tan repugnante! ¡Qué de pena y de compasión no me causó al mismo tiempo la vista de sus cuerpos, tanto de hombres como de mujeres, de niños y de niñas, pintados de negro con mil figuras y dibujos, desde la parte superior del pecho hasta lo más bajo de las piernas, y tan tizados algunos, de esta pintura, que más bien parecen negros que naturales del país”.<sup>247</sup>

Toda particularidad en la apariencia externa del nativo irritaba a la sensibilidad occidental del misionero. El padre Juan Martín, ante un grupo de manobos, contaba: “Sin recelo alguno se presentaron en el convento muchos de ellos con sendos moños. Mis ojos no cesaban de mirar aquellos enmarañados cabellos y decía entre mí: cuándo os los cortaré?”.<sup>248</sup> También aborrecían sus formas de relación, que incluían la pluralidad de mujeres, el amancebamiento y las venganzas entre grupos.<sup>249</sup> Algunos nativos no querían bautizarse por tener varias mujeres, otros porque tenían una venganza familiar que cumplir y si se convertían ya no podían matar a la persona en cuestión.<sup>250</sup> Todo ello colmaba la paciencia del misionero. Los jesuitas también destacaban las particularidades más extremas de los nativos, como su supuesto gusto por la acción de matar y por el sadismo innecesario que ponían

<sup>240</sup> AHSIC, CF 9/9/23, padre Francisco Nebot a padre superior Juan Ricart, Corinto 23 de mayo de 1896.

<sup>241</sup> AHSIC, CF 9/8/2, padre Bernardino Llobera a padre superior Juan Ricart, Játiva 10 de mayo de 1896.

<sup>242</sup> *Cartas de los PP...*, vol. 6 (1883-1884), p. 138 (padre Saturnino Urios a padre superior Juan Ricart, Amparo 1 de diciembre de 1883).

<sup>243</sup> AHSIC, CF 1/2/1, padre Francisco Foradada a padre superior Pío Pi, Cabarbarán 1 de septiembre de 1897.

<sup>244</sup> AHSIC, CF 5/5/30, padre Guillermo Bennasar a padre superior Juan Ricart, Tamontaca 4 de enero de 1895.

<sup>245</sup> DESCALZO YUSTE, Eduardo, *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768)*..., pp. 453-454.

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 451.

<sup>247</sup> AHSIC, CF 5/1/26, padre Miguel Alaix a padre superior Juan Ricart, Talacogon 31 de mayo de 1895.

<sup>248</sup> AHSIC, CF 2/1/27, padre Juan Martín a padre Santiago Puntas, Oroquieta 15 de octubre de 1898.

<sup>249</sup> AHSIC, CF 5/1/25, padre Nebot a padre superior Juan Ricart, Játiva 11 de septiembre de 1895.

<sup>250</sup> AHSIC, CF 5/4/52, padre Vicente Balaguer a padre superior Juan Ricart, Tándag 16 de septiembre de 1895.

en ello.<sup>251</sup> En esta línea, eran incapaces de comprender la naturalidad con la que los nativos hablaban de la esclavitud, que en el siglo XIX persistía en Mindanao entre la población autóctona: “Es horroroso que en tan poco aprecio tengan al hombre estos infelices salvajes”.<sup>252</sup>

En cuanto a sus creencias y sus actitudes, los misioneros no mostraban comprensión alguna por ellas, sino que las describían con desprecio, pues eran “seculares, paganas y malas”. El severo padre Miguel Alaix se recreaba especialmente en sus descalificaciones de todo lo perteneciente al mundo indígena. En su opinión, sus almas estaban embrutecidas “con toda suerte de vicios, cuya malicia y fealdad desconocían por completo”. Desconocían la existencia del pecado, para ellos todo era lícito. Su ignorancia y su credulidad exageradas eran la base sobre la que los perversos *sacerdotes* nativos habían construido una sociedad “arquerosa y degradante” equiparable a “la basura y la porquería” que tenía como eje “su fe ciega y su amor ciego al culto de sus demonios, que llevan identificados en sus almas y en sus cuerpos y en la sangre y en sus costumbres”. Todo ello era una “corrupción” de los nativos, promovida por los *principales*, que los tendrían amenazados. Así, los indígenas mostrarían fe cristiana en el exterior mientras internamente seguían amando y temiendo profundamente a sus ídolos. Por esta razón el misionero debía conocer las costumbres nativas, para arrancar estas idolatrías, tal y como opinaron tantos misioneros en América. Pero conocerlas no significaba empatizar con ellas. Esta es la admiración que el padre Alaix mostraba por los ídolos nativos:

“Un día me presentó una mujer joven principal, alarmada sin duda por las verdades de nuestra fe, un idolillo de estos demonios que les tienen en íntimo espanto y que sería de algún orden superior. No era más que un mamarracho de madera de un palmo largo, que daba risa al verlo sin pies ni manos, acabando en punta; los ojos, orejas, narices y boca, labradas, con un cuchillo poco perito. No podría persuadirme que un monigote de las cualidades dichas pudiese inspirar tanto terror. Lo recibí en mis manos y comencé (sic) darle fuertes golpes contra una columna de madera y hacerle otros mil desprecios. Al ver esto, la mujer voló como un rayo, atemorizada, creyendo que aquel día iban a caer sobre ella todas las furias y castigos de los Busaos,<sup>253</sup> por el desacato a su idolillo.”<sup>254</sup>

A diferencia de los misioneros de la primera Misión Jesuítica Filipina, que de todas las costumbres negativas que percibieron en los nativos filipinos la peor fue siempre la idolatría, unida a la figura del demonio,<sup>255</sup> en la Misión decimonónica sin duda el defecto más referido fue su supuesta escasa inteligencia. Como se ha señalado, el peso de Satanás era ya escaso en las misiones, así que lo habitual era atribuir a las escasas capacidades intelectuales de los nativos su resistencia a aprender los fundamentos cristianos y a bautizarse. En la época moderna no todos los jesuitas vieron del mismo modo la inteligencia del nativo, sino que su percepción dependió de cada región y de la percepción personal de cada misionero. Unos creían que eran de corto entendimiento por naturaleza, otros opinaban que más que serlo el problema era su falta de oportunidades, mientras que algunos creían que

---

<sup>251</sup> AHSIC, CF 3/18/56, padre Martín Guitart a padre provincial Luis Adroer, Linabo 31 de diciembre de 1898.

<sup>252</sup> AHSIC, CF 5/1/17, padre Francisco Nebot a padre superior Juan Ricart, Gracia 26 de septiembre de 1895.

<sup>253</sup> Los *busaos* eran divinidades nativas, que el misionero llamaba “demonios” como forma de estigmatización.

<sup>254</sup> AHSIC, CF 9/2/2, padre Miguel Alaix a padre superior Juan Ricart, Talacogon 29 de mayo de 1896.

<sup>255</sup> DESCALZO YUSTE, Eduardo, *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768)*..., p. 463.

eran hábiles pero con poca iniciativa.<sup>256</sup> En las Filipinas decimonónicas la opinión generalizada era sin duda que los indígenas de Mindanao tenían “poca luz y entendimiento”.<sup>257</sup> Su supuesta escasa inteligencia impediría su evangelización profunda.<sup>258</sup> A esto se sumaba su “pereza”, lo que le hacía ser inconstante y tener poco compromiso con las obligaciones cristianas,<sup>259</sup> en lo que configuraba otro de los estereotipos americanos y filipinos del nativo. Además, eran tremendamente crédulos y susceptibles de ser engañados y devueltos al paganismo con gran facilidad.<sup>260</sup>

La escasa inteligencia y la ingenuidad del nativo nos conduce irremediamente a la visión infantilizada del mismo. El padre Francisco Sánchez declaraba con toda tranquilidad que había “tenido el indecible consuelo de bautizar unos niños de 30 y 50 o más años”.<sup>261</sup> Para los jesuitas el nativo era “un niño distraído”,<sup>262</sup> fácilmente manipulable, por lo que era “menester llevarlos continuamente de la mano, con repetidas prácticas religiosas, a fin de impedirles que caigan en los muchos garlitos de seducción que pululan por doquier”.<sup>263</sup> De este modo se justificaba la tutela misionera de la población nativa, incapaz de conocer qué le convenía, del mismo modo que la metrópoli gobernaba el archipiélago con leyes especiales porque la legislación española no era aplicable sobre gentes consideradas inferiores a los españoles.

La visión infantil del nativo nos remite a la idea del “buen salvaje”. Este mito es fruto sobre todo de fray Bartolomé de Las Casas y su *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), donde la imagen del nativo pacífico, humilde, bienintencionado, dócil y casi santo se contraponía a la visión egoísta, ambiciosa y violenta del conquistador español. Muchos de los antiguos misioneros jesuitas se vieron influenciados por Las Casas.<sup>264</sup> Del mismo modo, algunos jesuitas decimonónicos señalaban que algunos nativos reducidos y sometidos a la moral cristiana eran “contaminados” por parte de otros colectivos no sometidos con los que tenían contacto. El padre Miguel Alaix aseguraba que los miembros de la etnia manoba en compañía del misionero, sin influencias externas, permanecían fieles y con:

“los ojos y el corazón cerrados a toda malicia. Y no hay que reprochar nada por ahora, ni dar el menor consejo ni aviso: sería esto abrirles los ojos al mal. Recién arrancados del bosque viven por una gracia singular de Dios, como hubiéramos vividos todos en el estado de inocencia. (...) Ah, yo siento un gozo más dulce y sabroso de vivir entre estos Pintados y Pintadas desnudos, pero sin malicia, que entre tantas gentes cristianas cultas de otros países, vestidas de seda y de otras

---

<sup>256</sup> BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto...*, pp. 126-129.

<sup>257</sup> AHSIC, CF 9/8/11, padre Guillermo Llobera a padre superior Juan Ricart, Jabonga 12 de junio de 1896.

<sup>258</sup> AHSIC, CF 3/2/14, padre Miguel Alaix a padre superior Pío Pi, Tagoloan 5 de enero de 1898.

<sup>259</sup> AHSIC, CF 5/3/15, padre Nicolás Falomir a padre superior Juan Ricart, Dinagat 25 de marzo de 1895; CF 1/6/9, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 4 de abril de 1897.

<sup>260</sup> AHSIC, CF 9/2/2, padre Miguel Alaix a padre superior Juan Ricart, Talacogon 29 de mayo de 1896.

<sup>261</sup> AHSIC, CF 1/9/26, padre Francisco Sánchez a padre Ignacio Majó, Tándag 7 de enero de 1897.

<sup>262</sup> AHSIC, CF 9/5/28, padre Nicolás Falomir a padre superior Juan Ricart, Dinagat 10 de enero de 1896.

<sup>263</sup> AHSIC, CF 1/11/23, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 4 de julio de 1897.

<sup>264</sup> BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto...*, pp. 125-126.

riquísimas telas, que en muchos no son más que una tapadera, según frase del evangelio, para ocultar los vicios más abominables escondidos en el sepulcro de sus almas y de sus cuerpos.”

El jesuita aseguraba que eran las influencias externas de chinos, *comerciantillos* y jefes nativos lo que los corrompía, con sus engaños y malos ejemplos. Valoraba enormemente la sencillez de los manobos y su respeto a la nueva religión, aunque no hubieran abandonado todas sus costumbres *bárbaras*:

“Que aprendan tantas gentes civilizadas de estos bárbaros el respeto a todos en estas fiestas y sobre todo el respeto a la religión y sus miembros tan vilipendiados y ultrajados a veces en estos días por ellos. Que aprendan de estos bárbaros sobre todo la moralidad y pureza cristiana, tan expuesta a peligros y tantas veces violada y vilipendiada en las capitales más cultas. ¿No vale más delante de Dios una fiesta de Pintados, donde Dios no es a lo menos ofendido, que la que se hacen (sic) entre naciones civilizadas, en que Dios y sus preceptos son ultrajados públicamente y de mil modos y esto a sabiendas con consentimiento y hasta con permiso de la autoridad pública?”<sup>265</sup>

Lo mismo opinaba el padre Vicente Balaguer, que contaba cómo los manobos se respetaban mucho por temor a la venganza, por lo que eran honestos y vivían en paz, sin pecar: “¡Qué vergüenza para los cristianos viejos y los europeos, que unos pobres salvajes lleven una vida más pura y cristiana que ellos!”<sup>266</sup> Los misioneros efectuaban así una diferenciación entre la religiosidad y la civilización. Aunque los nativos no hubieran adoptado la vestimenta, la organización social y otros rasgos occidentales, podían haber integrado los principios cristianos. Éste configuraba uno de los pocos momentos en que el misionero afirmaba sentir admiración por algún aspecto nativo, y lo cierto es que no se prodigaban mucho.

Para hacerse una idea de la visión infantilizada y, por consiguiente, paternalista del nativo filipino que tenían los españoles de la época sólo hace falta detenerse a observar el nombre que recibía la que era la máxima autoridad municipal de los pueblos de indios, el que de algún modo sería el alcalde, y que era nativo: “gobernadorcillo”. A esta figura se la empezó llamando “gobernador de indios” al inicio de la conquista, pero este término muy pronto mudó en el de “gobernadorcillo”. Hasta 1696 en la documentación oficial se utilizó el primer término, después el segundo. La denominación más usada entre los indígenas era la de “capitán”, pero tanto la administración como los españoles y los mismos misioneros llamaron al gobernador local “gobernadorcillo” durante casi toda la etapa española. Es un término despectivo y paternalista que evidencia la visión infantil que los españoles tenían de los nativos. El uso de diminutivos similares era común en el ámbito colonial filipino. Era una manera de reducir al indígena a su condición de inferior y de impedir su equiparación con los españoles residentes en Filipinas. De hecho, las funciones y prerrogativas del “gobernadorcillo” estaban a años luz de las que

---

<sup>265</sup> AHSIC, CF 9/2/2, padre Miguel Alaix a padre superior Juan Ricart, Talacogon 29 de mayo de 1896.

<sup>266</sup> AHSIC, CF 5/12/16, padre Vicente Balaguer a los hermanos José Prat y Luis Bassols, Dapitán 4 de marzo de 1896.

poseían los alcaldes peninsulares.<sup>267</sup> Pese a que desde 1893 se decretó el cambio de denominación de este cargo a “capitán”, en sus cartas los jesuitas de fin de siglo usaban indistintamente ambos.

En este sentido, es muy interesante la polémica que había dentro y fuera de la Compañía acerca del trato que había que dispensar a los nativos que estudiaban en la Escuela Normal de Maestros de Instrucción Primaria de Manila. Nos referimos al trato como personas, como individuos capaces y civilizados, o bien como simples nativos inferiores. Al parecer, desde fuera de la escuela se tenía en muy mal concepto el trabajo de los jesuitas a este respecto. Cinco franciscanos y un vicario foráneo se habían quejado de que los maestros nativos que salían del centro eran su “pesadilla” por haberseles tratado como iguales. A lo que el superior de la Misión Jesuita había respondido que era mejor que la escuela estuviera en sus manos que en la de los liberales. Pero lo cierto es que los jesuitas de Manila opinaban distinto de los de Mindanao. Los que primero vivían en Manila y luego iban a las misiones cambiaban de opinión. Mientras en la capital los jesuitas abogaban por tratar al nativo como un ser racional y capaz, en el sur padres como José Ramón, Juan Bautista Heras, Pedro Torra y Nicolás Falomir creían que había que tratarlo como a un indígena. Dado que a finales de siglo los jesuitas los educaban como hombres equiparables a los europeos, sin pedirles humildad, el padre Falomir afirmaba que:

“ahora son muy señores, y con trabajo besan la mano al Padre después de un par de años. Creo que son varios los que opinan en que no suban tanto en esa Normal, pero los PP. de Manila no opinarán así. Como la pasión de la soberbia es la más encarnada en el indio, aunque no de consecuencia en lo ordinario, a esa se le debe combatir de continuo, enseñándole la humildad millones de veces. (...) Sean maestros, buenos castellanos, buenos cristianos, pero todo al indio modo indio, pues con indios han de vivir”.<sup>268</sup>

Y en esta ocasión el jesuita no se refería a los nativos de Mindanao, sino a los del norte, los mejor valorados desde antaño.

A la población *mora* los jesuitas le atribuían mayor “entendimiento” y “mejores cualidades”.<sup>269</sup> Pero esa mayor inteligencia a veces iba indisolublemente ligada a una mayor malignidad. Los *moros* eran acusados de ser “hijos predilectos y directos del padre de la mentira, por lo tanto embusteros hasta los tuétanos, taimados, desconfiados, a la vez que cobardes”.<sup>270</sup> El clásico sobre esta población de Mindanao era que prometían y jamás cumplían. No utilizaban la inteligencia para recibir con mayor facilidad la religión cristiana, sino para resistirse a ella todavía más que el resto de indígenas.<sup>271</sup>

---

<sup>267</sup> SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Ángel, “Las élites nativas y la construcción colonial de Filipinas (1565-1789)”, en CABRERO FERNÁNDEZ, Leoncio (coord.), *España y el Pacífico: Legazpi*, vol. II, p. 40.

<sup>268</sup> AHSIC, CF 1/8/8, padre Nicolás Falomir a padre superior Pío Pi, Dinagat 7 de marzo de 1897.

<sup>269</sup> AHSIC, CF 5/12/21, padre Saturnino Urios a padre provincial Jaime Vigo, Banotas 25 de abril de 1896.

<sup>270</sup> AHSIC, CF 5/2/12, padre Estanislao March a padre Joaquín Martínez, Joló 10 de junio de 1895.

<sup>271</sup> AHSIC, CF 1/6/9, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 4 de abril de 1897.

La imagen del paganismo que ofrecen los jesuitas del siglo XIX es la misma que reflejaba la literatura misional americana de época moderna.<sup>272</sup> Sus indígenas son estereotipados. La mayoría de ignacianos destacaron los mismos aspectos que predominaron en las opiniones de los antiguos misioneros: idolatría, promiscuidad, falta de organización política y social, pereza, tendencias violentas y escasa inteligencia. No se trata tanto de que sus informaciones fueran falsas, como de que había exageraciones y omisiones que simplificaban aquella realidad. De ese modo configuraron una imagen artificial de la diversidad cultural fácilmente reprochable desde la óptica occidental. Los jesuitas fueron incapaces de percatarse de que los nativos vivían en una complicada y enfrentada realidad cultural triple: la conformada por las instituciones civiles del pueblo, la relacionada con la religiosidad cristiana de su misión y la resultante de su antigua cultura en contacto con el régimen español. El resultado de esta combinación fue una sociedad cristiana nueva que no puede tacharse de “hispanización”.<sup>273</sup> La pretensión misionera de lograr una inculturación perfecta y completa era imposible. Ante tal fracaso, algunos jesuitas introducirían el uso del miedo como instrumento de persuasión:

“han descendido casi al nivel de las bestias. Son hombres, apenas hombres, con carácter y costumbres de niños, con muy poco entendimiento, y este muy obtuso, y casi sin ninguna discreción, y dominados todos de la pasión del miedo, único que les hace rendir y obedecer”.<sup>274</sup>

#### **4.2. Medidas desesperadas: la coacción y la violencia *evangelizadoras***

Desde el principio la conquista de Filipinas quiso desarrollarse de forma pacífica mediante la acción misionera, evitando la violencia que había predominado en América. La mayor parte de participantes en el Sínodo de Manila (1581-1586) procedían de una tradición teológica pacifista y humanitaria. Su prioridad era lograr la conversión voluntaria y real de los nativos filipinos. De ningún modo pretendían forzarles a aceptar el cristianismo. Por este motivo enfatizaron la importancia y obligación de que se cumplieran las leyes vigentes referentes a la conquista, para evitar abusos y muertes. Contrariamente a lo que a veces se dice, en Filipinas, igual que en América, los misioneros de todas las épocas lucharon en defensa de los nativos, siguiendo la escuela de hombres como Las Casas. Denunciaron los abusos y las injusticias cometidas por los españoles e intentaron que se cumplieran las leyes en defensa de los indígenas.<sup>275</sup>

Un ejemplo extremo de esta tendencia fue el citado jesuita diociesano Juan José Delgado, quien plasmó en su obra algo más que su amor a la ciencia, la religión y la vocación evangélica. Por un lado, describió en numerosas ocasiones la inquietud que sentía por el desarrollo de la economía y el comercio

---

<sup>272</sup> BETRÁN MOYA, José Luis, “‘Como corderos entre lobos hambrientos’...”, pp. 188-189.

<sup>273</sup> BLANCO, John D., “La religión cristiana filipina durante la época colonial...”, p. 226.

<sup>274</sup> AHSIC, CF 5/1/26, padre Miguel Alaix a padre superior Juan Ricart, Talacogon 31 de mayo de 1895.

<sup>275</sup> GUTIÉRREZ, Lucio, OP, *Historia de la Iglesia en Filipinas...*, pp. 88 y 97-98.

en las islas, es decir, por el bienestar material y la prosperidad de los filipinos. Por otro, expresó un profundo amor por los habitantes del archipiélago que tenía mucho más de humano que de religioso, en la línea de lo que sería el misionero del siglo XIX. Por último, y en consonancia con lo anterior, se erigió en defensor de los nativos de las islas, pero no sólo contra los abusos de los encomenderos, en la línea de lo que habían hecho ya en el pasado figuras como el dominico fray Domingo de Salazar, primer obispo de Manila (1579-1594), sino en lo que a su racionalidad y a sus capacidades se refería.<sup>276</sup>

La actitud de los jesuitas del siglo XIX no se asemeja en modo alguno a la del padre Delgado, pero podemos asegurar que continuaban defendiendo a los nativos. Pese a la imagen infantilizada y poco inteligente que presentaron de los mismos, es innegable que en esta época pervivía el espíritu de denuncia lascasiano. Uno de los temas más profusos en sus cartas son precisamente los abusos y las injusticias que cometían contra ellos el gobierno colonial, las autoridades provinciales españolas y las autoridades nativas locales. Dedicaron largas parrafadas a desahogar su indignación. El tema estelar fue sin duda la persistencia de la esclavitud en Mindanao. En las Filipinas decimonónicas no había esclavos al servicio de los jesuitas, como los hubo antes de la expulsión, no sin controversia interna. La Compañía mantuvo una posición acorde con su época, pero hubo voces aisladas que pusieron en tela de juicio la licitud de tal práctica.<sup>277</sup> En la Nueva Misión los sirvientes ya no eran de origen africano, sino filipinos, y realizaban las tareas del campo y domésticas que anteriormente hacían los esclavos.<sup>278</sup> Felipe II había abolido la esclavitud en las islas en 1581. Su desaparición fue un hecho a principios del siglo XVIII, pero en las zonas no evangelizadas, como parte de Mindanao y el norte de Luzón, la esclavitud continuó hasta finales del siglo XIX ejercida por las élites nativas.<sup>279</sup> Numerosas cartas del fondo epistolar jesuita se refieren a la trata de esclavos, especialmente a la ejercida por los *moros*, que era mayoritaria. El padre Jacinto Juanmartí, destinado en el distrito de Cotabato, el corazón *moro* de Mindanao, contaba horrorizado cómo había visto transportar esclavos en el río Malatuna:

“Allí me encontré con dos o tres vintas grandes de los moros comerciantes del Río-grande. Pero, ¡qué cuadro más repugnante! Atados con una cuerda al cuello, y quien a un palo, quien a la misma vinta, había una porción de Dulanganes, niños y grandes, como si fuesen una manada de perros”.<sup>280</sup>

La mayor queja de los misioneros era que esa práctica era permitida por la política de atracción del gobierno colonial, que intentaba así tener buenas relaciones con los difíciles *moros*.<sup>281</sup> Ciertamente, desde 1885 y como consecuencia de los desmanes y desavenencias con los *moros* en la provincia de Cotabato, el gobernador general Emilio Terrero Perinat (1885-1888) había ordenado que los españoles se mantuvieran al margen de la organización política y social de los *moros*, y también que se transigiera en

---

<sup>276</sup> AGUILERA FERNÁNDEZ, María, “Juan José Delgado: misionero jesuita, científico...”.

<sup>277</sup> BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto...*, pp. 130-134.

<sup>278</sup> SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Ángel, “Las élites nativas y la construcción colonial de Filipinas (1565-1789)”, p. 44.

<sup>279</sup> GUTIÉRREZ, Lucio, OP, *Historia de la Iglesia en Filipinas...*, pp. 106-108.

<sup>280</sup> AHSIC, CF 5/5/32, padre Jacinto Juanmartí a padre superior Juan Ricart, Tamontaca 7 de febrero de 1895.

<sup>281</sup> AHSIC, CF 9/4/22, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 13 de noviembre de 1896; CF 5/5/16, padre Mariano Suárez a padre superior Juan Ricart, Cotabato 11 de julio de 1895.

su práctica esclavista.<sup>282</sup> El resultado de esta decisión era que los misioneros se encontraban con que no podían proteger a los nativos esclavizados:

“Horroriza ver a una mujer que se escapa de los moros por malos tratos que la dan, acude al Gobierno pidiendo que se la ampare, solicita ponerse bajo el pabellón español y bautizarse, teme el castigo que le darán luego los moros si no es admitida su petición, y nada vale para que se le haga justicia y se la atienda. Es devuelta a los moros”.<sup>283</sup>

Algunas autoridades provinciales españolas impedían a los jesuitas bautizar *moros* esclavos ante el miedo de que sus dueños, de reclamarlos y enterarse, la tomaran contra los españoles y peligrara la frágil paz entre ambos bandos. La pretensión era mantenerlos apaciguados hasta que las tropas españolas hubieran conquistado suficientes puntos como para dominarlos.<sup>284</sup> Los jesuitas no compartían esta política, que creían que sólo servía para que los *moros* se crecieran y fueran más osados.<sup>285</sup> Además, les exasperaba instruir a un *moro* y lograr su bautizo para que luego su dueño lo reclamase y las mismas autoridades españolas se lo entregasen. En su opinión, eso era proteger a “la morisma” y hundir sus misiones.<sup>286</sup> Puntualmente los jesuitas lograban convencer a los españoles para que les devolvieran a un individuo que habían entregado nuevamente a los esclavistas. Se quejaban de que si esa fuese la política habitual y los esclavos *moros* supieran que los protegerían, acudirían mucho más a bautizarse.<sup>287</sup> El padre Pablo Cavallería, desde la pequeña y convulsa isla de Joló donde sólo había tropas españolas y *moros*, lo resumía así:

“La esclavitud está aquí a la orden del día, y lo más censible es que por los tratados, o mejor, por el Protocolo que hoy rige aquí, se les deben devolver al Sultán y demás moros los esclavos que hubiesen acudido a cobijarse bajo la bandera española. Esto, a la vez que es inhumano, es un borrón que debería hacerse desaparecer de esta legislación, hoy sobre todo que tanto se habla de libertad. Si no se quita estos jamás podrá prosperar el dominio de España en Joló, y será una vergüenza para nuestra querida Patria que a lo menos indirectamente fomente y proteja la esclavitud”.<sup>288</sup>

Otro asunto por el que protestaron a menudo los jesuitas fue el pago del tributo indígena, que a su modo de ver ahuyentaba a la población de las misiones o bien les sumía todavía más en la pobreza o incluso les impedía asistir a las actividades religiosas porque primero debían lograr pagarlo. Su queja era que el gobierno no se apiadaba de ellos ni en época de hambrunas ni en otras circunstancias penosas.<sup>289</sup> Del mismo modo, ya referimos como pusieron sobre la mesa el problema de los *comerciantillos* que se aprovechaban de los nativos y los sumían en la pobreza.<sup>290</sup> Incluso se mostraban comprensivos cuando

---

<sup>282</sup> NAVASQUILLO SARRIÓN, Carmen, *Gobierno y política de Filipinas, bajo el mandato del general Terrero (1885-1888)*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2002, pp. 121-129.

<sup>283</sup> AHSIC, CF 1/6/6, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 21 de febrero de 1897.

<sup>284</sup> AHSIC, CF 1/17/8, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 29 de abril de 1898.

<sup>285</sup> AHSIC, CF 5/5/39, padre Jacinto Juanmartí a padre superior Juan Ricart, Tamontaca 6 de mayo de 1895.

<sup>286</sup> AHSIC, CF 6/3/52, padre Pablo Cavallería a padre superior Pío Pi, Isabela de Basilán 31 de mayo de 1897.

<sup>287</sup> AHSIC, CF 6/3/58, padre Pablo Cavallería a padre superior Pío Pi, Isabela de Basilán 31 de agosto de 1897; CF 6/3/63, padre Pablo Cavallería a padre superior Pío Pi, Isabela de Basilán 21 de diciembre de 1897.

<sup>288</sup> AHSIC, CF 5/2/12, padre Estanislao March a padre Joaquín Martínez, Joló 10 de junio de 1895.

<sup>289</sup> Ver Capítulo VII, apartado 2.2. Los presentes como eje de atracción de *infieles*.

<sup>290</sup> Ver Capítulo VI, apartado 2.1. La dispersión poblacional y la problemática de consolidación de las misiones.



las autoridades nativas no podían cumplir según qué expectativas de las autoridades provinciales. Por ejemplo, el padre Francisco Nebot defendió a dos capitanes que habían sido encarcelados porque por varias veces no acudieron a la llamada de su cabecera, a lo que el jesuita explicaba que su actitud no tenía relación con la desobediencia, sino que era “durísimo el obedecer estos llamamientos para una gente de alguna edad, para un viaje tan largo, y desprovistos de medios y recursos para hacerlo”, por lo que proponía o bien dividir los distritos, demasiado grandes y poco comunicados, o bien reducir esas convocatorias.<sup>291</sup>

La compasión y la humanidad eran dos de los motivos que impulsaban a los jesuitas a proteger a los nativos. Sin duda, la percepción de que eran niños indefensos, es más, *sus* niños, también jugó un papel relevante. Pero su defensa tenía otro claro motivo, y era que las injerencias externas perjudicaban su control sobre los nativos y su mejor y más rápida evangelización e hispanización, y esa era su prioridad. Veían con malos ojos todo aquello que perturbara su disposición de las misiones.

Todas estas muestras de cariño, humanidad y justicia por parte de los jesuitas no evitaron, sin embargo, que en las misiones ellos mismos ejercieran prácticas irregulares sobre los nativos. Nos referimos al uso de la coacción e incluso de la violencia sobre la población en aras de su conversión. Ninguno de los diez volúmenes de cartas decimonónicas publicadas por la orden incluye referencias al maltrato sobre los nativos. Tampoco, por supuesto, lo mencionó Pablo Pastells en su obra sobre la Misión Jesuítica Filipina del siglo XIX. Y es lógico que así sea, pues uno de los principios de la praxis misionera de la Compañía de Jesús, para todo tipo de misión, era la ausencia del uso de la violencia como instrumento de propagación de la fe.<sup>292</sup> Pero lo cierto es que algunas cartas manuscritas, poquísimas, nos descubren un uso clandestino de esta práctica.

El padre Miguel Alaix argumentaba que la primera opción para reducir a esos “niños viejos” era tratarles “con buenas palabras, promesas, cariños y hasta regalos, como lo hacen los misioneros”. Pero si esto no daba resultado, entonces había que optar por “el poder y fuerza” para devolverlos al pueblo y a la vida cristiana. Era una obligación moral salvar sus almas con el “temor del castigo”.<sup>293</sup> El éxito, pues, se lograba con “la atracción de los regalos, condimentada con un miedo prudente,” pues el indígena no era “más que miedo” y ese “miedo bien dirigido puede decidir y pronto su derrota completa”.<sup>294</sup>

El primer escalón en la coacción sobre el nativo era la amenaza verbal del padre misionero para infundirles miedo. Esta práctica era más o menos confesada por los jesuitas a su superior, aunque tampoco hallamos abundancia de referencias. Desde el mismo púlpito algunos misioneros predicaban

---

<sup>291</sup> AHSIC, CF 3/1/5, padre Francisco Nebot a padre superior Pío Pi, Butuán 3 de febrero de 1898.

<sup>292</sup> SIEVERNICH, Michael, SI, “Conquistar todo el mundo...”, p. 15.

<sup>293</sup> AHSIC, CF 5/1/26, padre Miguel Alaix a padre superior Juan Ricart, Talacogon 31 de mayo de 1895.

<sup>294</sup> AHSIC, CF 9/2/2, padre Miguel Alaix a padre superior Juan Ricart, Talacogon 29 de mayo de 1896.

“con términos fuertes y alarmantes” para que “los dormidos se despertasen”.<sup>295</sup> El padre Antonio Obach contaba cómo había predicado a una pareja “con todo el enfado que supe para atemorizarles” y lograr que abandonaran la vida amoral y se casasen.<sup>296</sup> El virulento padre Alaix reconocía más sinceramente su método, afirmando claramente que se dedicaba a predicar asustándoles, diciéndoles que “serán quemados por los demonios los que no obedecen a Dios” y que sus ídolos “llevan y arrastran vuestras almas y vuestros cuerpos a los fuegos del infierno”.<sup>297</sup> También se amenazaba a los nativos con castigos para que llevaran a los niños a la escuela.<sup>298</sup> La advertencia más grave era la que utilizaba el miedo a los soldados españoles. El padre Vicente Balaguer había llegado a amenazar a las autoridades nativas con traer a los soldados para que les hicieran daño.<sup>299</sup> Por su parte, el padre Miguel Alaix, siempre más radical, contaba cómo lograba formar pueblos intimidando a los nativos con la idea de que, si no vivían allí y volvían a irse al bosque, el gobierno los mandaría apresar o matar por los soldados, o bien se los llevarían para siempre. Este jesuita jugaba incluso con las rivalidades entre cabecillas indígenas para que unos controlaran a los otros, otorgándoles más poder.<sup>300</sup> El padre Ramón Vila llegó a proponerle a su superior local el utilizar a algún cabecilla remontado para que atemorizara a los otros remontados y los hiciera volver al pueblo.<sup>301</sup> Otra amenaza, menos relacionada con el miedo, era el añadir un día más de trabajo (por ejemplo, en la construcción de la misión) a aquellos nativos que no asistieran a misa los domingos, y éstos ciertamente asistían mucho más, para lamento del padre Guillermo Bennasar, que decía que temían más al trabajo que a Dios.<sup>302</sup>

Pero, ¿del dicho se pasó al hecho, es decir, la amenaza verbal alguna vez se consumó en forma de castigo físico? El cronista jesuita del siglo XVIII Pedro Murillo Velarde afirmaba que, aunque en general había que tratar a los nativos con afecto para que los misioneros también fueran queridos y para no ahuyentarlos, era necesario emplear la violencia con mesura, como castigo tras una falta, para enderezarlos.<sup>303</sup> ¿Siguieron su ejemplo los jesuitas filipinos del siglo XIX? El fondo epistolar jesuita evidencia que sí, pese a los esfuerzos de la mayoría de misioneros por ocultarlo. A diferencia del caso del demonio, cuyas escasas menciones nos hacían deducir que era una creencia residual, con el uso de la violencia ocurre exactamente lo contrario puesto que a diferencia del concepto demoníaco, que era bienvenido en la Compañía, el maltrato no estaba permitido. Es lógico, pues, que en general lo callaran.

En 1898 el padre superior de la Misión Filipina, Pío Pi, recibió una carta del general Diego de los Ríos, gobernador político-militar de Mindanao, donde acusaba a los misioneros del Agusán (provincia de

---

<sup>295</sup> AHSIC, CF 1/14/6, padre Juan Garriga a padre superior Pío Pi, Las Mercedes 7 de abril de 1897.

<sup>296</sup> AHSIC, CF 1/4/44, padre Antonio Obach a padre superior Pío Pi, Lubungan 25 de junio de 1897.

<sup>297</sup> AHSIC, CF 9/2/2, padre Miguel Alaix a padre superior Juan Ricart, Talacogon 29 de mayo de 1896.

<sup>298</sup> AHSIC, CF 1/2/17, padre José España a padre superior Pío Pi, Prosperidad 10 de abril de 1897; CF 2/1/16, padre Juan Martín a padre Raimundo Peruga, Linabo 12 de febrero de 1898.

<sup>299</sup> AHSIC, CF 5/12/16, padre Vicente Balaguer a los hermanos José Prat y Luis Bassols, Dapitán 4 de marzo de 1896.

<sup>300</sup> AHSIC, CF 9/2/2, padre Miguel Alaix a padre superior Juan Ricart, Talacogon 29 de mayo de 1896.

<sup>301</sup> AHSIC, CF 1/10/69, padre Ramón Vila a padre superior Pío Pi, Sumilao 25 de octubre de 1897.

<sup>302</sup> AHSIC, CF 2/3/32, padre Guillermo Bennasar a padre superior Pío Pi, Tamontaca 4 de febrero de 1898.

<sup>303</sup> MURILLO VELARDE, Pedro, SI, *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús...*, p. 462.

Surigao) de utilizar la fuerza de los tercios civiles que les proporcionaba el gobernador del distrito como coacción sobre los nativos, para lograr tanto sacarlos de los montes como bautizarlos. Como caso concreto, citaba al padre Miguel Alaix en el pueblo de Talacogon.<sup>304</sup> Alarmado, Pío Pi escribió al padre Francisco Nebot, superior de la Residencia de Butuán, a donde pertenecía dicho pueblo. El jesuita negó taxativamente la imputación y expuso la situación. En esa zona habían merodeado los disciplinarios de Iligan,<sup>305</sup> que se habían llevado armas, y muchas habían quedado en los montes en manos de los nativos, que a su vez las querían para impedir el acercamiento de los misioneros y, en el caso de algunos jefes, para atacar poblaciones cristianas y hacer esclavos. El caso es que Francisco Nebot se declaraba responsable directo de la administración de las armas y aseguraba que las únicas incursiones armadas que se habían hecho siempre habían sido ejecutadas por soldados y con el objetivo de defender pueblos atacados y sofocar disturbios promovidos por los nativos, sucesos que enumeraba y describía con detalle. Asimismo, reconocía que los maestros tenían armas, pero para defenderse, puesto que ya cuatro de ellos habían sido asesinados por los indígenas estando en sus casas. En definitiva, el jesuita se quejaba de que no se hubieran llevado a cabo más operaciones armadas contra los nativos violentos para pacificar la zona y poder continuar con la cristianización de los pueblos. Era muy habitual la protesta de los misioneros sobre que el gobierno no velaba por hacer cumplir las leyes y detener a los criminales, tarea que no era de los misioneros.<sup>306</sup> En cuanto al padre Alaix, lo único que habría hecho habría sido aconsejar moderación y evitar que se matase a los detenidos.<sup>307</sup>

A la luz del resto de cartas, ponemos seriamente en duda el testimonio del padre Nebot, no tanto porque el jesuita mintiera como porque no dijera toda la verdad. Sin duda la fuerza armada se utilizaba para sofocar los disturbios, pero lo más probable es que también sirviera para algo más. Lo que más nos convence de su poca sinceridad es su defensa del padre Alaix, porque éste no sólo era partidario de la violencia, y además en grado sumo, sino que era casi el único que hacía bandera de ello en sus cartas al padre superior, sin ocultaciones, sin disculpas, sin vergüenza y completamente convencido de su parecer. Para empezar, el padre Miguel Alaix era partidario de la “penitencia pública, humillante y dolorosa”. En su opinión era una estrategia muy eficaz para “templar los torrentes de ira y venganza de estas nuevas gentes y tan en uso en la Iglesia en tiempos más cristianos”.<sup>308</sup> Su argumento era que el indígena “teme mucho a un castigo pero grande y con aparato y solemnidad”, y que aplicarlo haría que todos obedecieran para siempre y conservaran su nueva fe si seguía la amenaza de la violencia sobre ellos, sin volver a escaparse al monte amenazados de muerte por los cabecillas nativos, hecho constante que deshacía los pueblos:

---

<sup>304</sup> AHSIC, CF 3/1/19, padre Francisco Nebot a padre superior Pío Pi, Butuán 18 de octubre de 1898.

<sup>305</sup> En septiembre de 1896 se sublevó una Compañía Disciplinaria en Iligan (provincia de Misamis). Los rebeldes fueron dispersados por las tropas españolas y estuvieron merodeando y provocando disturbios en la mitad este de Mindanao durante meses. Ver Capítulo IX, apartado 2.1. Los ecos de la revolución (1896-1898).

<sup>306</sup> AHSIC, CF 3/1/6, padre Francisco Nebot a padre superior Pío Pi, Butuán 13 de febrero de 1898.

<sup>307</sup> AHSIC, CF 3/1/19, padre Francisco Nebot a padre superior Pío Pi, Butuán 18 de octubre de 1898.

<sup>308</sup> AHSIC, CF 9/2/2, padre Miguel Alaix a padre superior Juan Ricart, Talacogon 29 de mayo de 1896.

“con sólo cortar dos ó tres cabezas de los más rebeldes delante de todos, no sólo la conquista estaría muy adelantada, sino ya al principio del fin. Este es el secreto que dio la divina sabiduría (...), el azote y el trabajo para todos los de cabeza dura, como son por lo común estos Indios, y en un solo día los mataba a miles. S. Francisco de Borja iba gozoso a la caza de ladrones catalanes. En las sociedades cristianas ruedan a menudo por el suelo las cabezas rebeldes. ¿Y por qué se ha de negar a estos pobres Indios esta misericordia? No sé por qué no ve el gobierno que sin este casti(go) que puede y debe dar, se perderán millones de almas que con él se podrían salvar. (...) Es menester usar esta medicina (sic) de primera necesidad. Conviene hacerle entender que en sus manos están la salvación o ruina de esta Pobre India. Está mucho peor que el siglo pasado. Ahora la conquista material es mayor, pero la formal y espiritual, que es la que pesa y vale, está muchos grados más abajo que la antigua. (...) las misiones de ahora a misiones de entonces: las antiguas, un vergel de virtudes, las nuestras, sentina de toda suerte de vicios. / Ya sabe que no hablo por odio al Indio, sino por lo mucho que le quiero, y tanto como a cualquiera de los nuestros. Y deseo consumirme y gastarme y regastarme del todo una y mil veces por el bien de sus almas.V.R recordará, cuanto tenga ocasión de hablar a quien puede y debe remediarlo, de hacerle presente este único remedio”.<sup>309</sup>

Tan radical discurso es único entre todos los jesuitas filipinos decimonónicos. Nadie más se atrevió a defender ejecuciones de nativos problemáticos. Su objetivo era substituir lo que él llamaba “miedo a los demonios”<sup>310</sup> por miedo a los españoles, para trasladar su supuesta fe en el maligno a la fe en Dios. Había que enseñarles el fusil a los nativos, no sólo amenazarles con ello. El gobierno debía dar su soporte militar a las misiones. Era lo que repetidamente los misioneros llamaban la unión de “la Cruz y la Espada”.<sup>311</sup> Para él era “del todo necesario que el gobierno les obligue a vivir en pueblos vida civil”,<sup>312</sup> y no era el único jesuita que apoyaba esta idea.<sup>313</sup> El padre Ramón Ricart creía incluso que era necesario intimidar a todos los nativos del centro de la isla, donde no había misioneros, para pacificarlos: “No hay que hacerse ilusiones, con este sistema de atracción de sola palabra y consejo no se atraen a los ladrones y asesinos, se atraería sí a los buenos, mas estos están bajo la influencia de los pillos y los pillos son de la camada de los caciques”.<sup>314</sup>

El padre Alaix no mandaba cortar cabezas, aunque era su deseo, pero sí dar palos. El padre Francisco Nebot lo evidenciaba cuando escribía a Pío Pi para avisarle de que “Podría ser que el Comandante de Butuán hiciese entrar en una causa al P. de Talacogon por unos azotes que aconsejó recibiesen voluntariamente unos culpables pero que no mandó fuesen dados”.<sup>315</sup> Es evidente que se trata de un relato absurdo y exculpador. Además, sabemos por otro jesuita que el padre Nebot era partidario del castigo físico.<sup>316</sup> Otro de los escasos jesuitas que reconocía el uso de la violencia era el padre Vicente Balaguer, quien afirmaba que pegar a los nativos con una liana cuando no asistían a la iglesia era “el

---

<sup>309</sup> AHSIC, CF 3/2/14, padre Miguel Alaix a a padre superior Pío Pi, Tagoloan 5 de enero de 1898.

<sup>310</sup> AHSIC, CF 9/2/2, padre Miguel Alaix a padre superior Juan Ricart, Talacogon 29 de mayo de 1896.

<sup>311</sup> AHSIC, CF 5/1/26, padre Miguel Alaix a padre superior Juan Ricart, Talacogon 31 de mayo de 1895.

<sup>312</sup> AHSIC, CF 1/2/23, padre Miguel Alaix a padre superior Pío Pi, Talacogon 2 de enero de 1897.

<sup>313</sup> AHSIC, CF 5/1/20, padre Guillermo Llobera a padre superior Juan Ricart, Jabonga 17 de junio de 1895; CF 5/1/31, Ramón Ricart a padre superior Juan Ricart, Veruela 11 de agosto de 1895; CF 1/10/67, padre Salvador Viñas a padre superior Pío Pi, Sumilao 5 de mayo de 1897.

<sup>314</sup> AHSIC, CF 5/1/30, padre Ramón Ricart a padre superior Juan Ricart, Veruela 29 de junio de 1895.

<sup>315</sup> AHSIC, CF 3/1/2, padre Francisco Nebot a padre superior Pío Pi, Butuán 8 de enero de 1898.

<sup>316</sup> AHSIC, CF 1/8/8, padre Nicolás Falomir a padre superior Pío Pi, Dinagat 7 de marzo de 1897.

único remedio para que les entre por la piel la idea del deber”.<sup>317</sup> Asimismo, por otro padre sabemos que el padre Raimundo Vila castigaba a los niños con “cachetes, repelones y puntapiés”.<sup>318</sup>

Pero el testimonio más significativo es el del padre Nicolás Falomir. En 1896 hubo rumores de violencia contra los nativos por parte de los padres, por lo que el padre superior de la Misión empezó a pedir testimonios.<sup>319</sup> No hemos hallado ninguna respuesta directa a tal requerimiento, pero sí una carta cercana en el tiempo escrita por el mencionado padre Falomir que arroja luz sobre el asunto. Este misionero se molestó en escribir a Pío Pi para contradecir lo que decía un escrito del padre Francisco Sancho, procurador de la Misión Filipina en Madrid. Al parecer el padre Sancho afirmaba que en Filipinas ningún padre había “levantado la mano al indio”. El padre Falomir aseguraba que no era cierto, que había jesuitas que habían pegado y que si quería conocer nombres y detalles se lo pidiese.<sup>320</sup> Pío Pi le respondió furioso que le aclarase al asunto de los malos tratos físicos a los nativos y el padre Falomir describió largo y tendido quiénes daban palos en Mindanao.<sup>321</sup>

Él mismo reconocía que cuando partió de Manila estaba en contra de estas conductas, hasta el punto de que estaba seguro de que denunciaría este proceder por parte de cualquiera de sus compañeros. Pero su estancia en Mindanao le transformó. No porque nadie le influyera, sino por las circunstancias. Se declaraba “pegador” hasta 1891, aunque insistía en que sólo había pegado, no maltratado. En cuanto al resto, contaba que el padre Gregorio Parache había dispensado humillaciones físicas y golpes a algunos nativos, incluyendo un suceso en el que tiró al capitán escaleras abajo. El enérgico padre Saturnino Urios era un “pegador de 1<sup>ª</sup>”, que repartía bofetadas habitualmente incluso a nativos fornidos. El anterior superior, Juan Ricart, ya le había ordenado al padre Urios que no pegase a nadie, pero éste decía “Padre, a mí no me lo prohíba eso”, o bien “Una bofetada viene a veces tan bien”. Del padre Francisco Nebot sólo sabía que era partidario de pegar, pero no conocía hechos concretos. El padre Salvador Buguñá también había dado bofetadas y atado, aunque parecía haberse enmendado. Lo que aseguraba que hacían casi todos los padres era “mandar pegar”. Sin duda atemorizado por el enojo de Pío Pi intentaba justificar tamaña confesión insistiendo en que todo lo expuesto no era “maltratar, sino pegar”. Él mismo, sin darse cuenta y en su intento de defender a sus compañeros, evidenciaba que ese tipo de violencia sobre el nativo constituía una normalidad en Mindanao cuando mencionaba que la mayoría no pegaban de modo “extraordinario”.<sup>322</sup>

Este testimonio demuestra dos cosas. En primer lugar, evidencia la falta de sinceridad absoluta de los misioneros para con el padre superior en sus cartas. Es obvio que el padre Falomir no podía tener

---

<sup>317</sup> AHSIC, CF 5/12/16, padre Vicente Balaguer a los hermanos José Prat y Luis Bassols, Dapitán 4 de marzo de 1896.

<sup>318</sup> AHSIC, CF 5/3/22, padre Esteban Yepes a padre superior Juan Ricart, Gigaquit 29 de noviembre de 1895.

<sup>319</sup> AHSIC, CF 9/3/4, padre Victoriano Bitrián al padre procurador de la Misión Filipina Joaquín Sancho, Zamboanga 30 de abril de 1896.

<sup>320</sup> AHSIC, CF 1/8/20, padre Nicolás Falomir a padre superior Pío Pi, Surigao 20 de enero de 1897.

<sup>321</sup> AHSIC, CF 1/8/8, padre Nicolás Falomir a padre superior Pío Pi, Dinagat 7 de marzo de 1897.

<sup>322</sup> *Ibidem*.

ningún interés en inventar tal cosa sobre tantos compañeros, incluyéndose a sí mismo en el grupo de infractores. Se trata de una acusación necesariamente cierta. Denunciar a tantos compañeros en un asunto tan grave y denunciarse a sí mismo sólo podía tener por objeto o bien descargar su conciencia o bien cumplir ingenuamente con lo que teóricamente debía hacer un jesuita, y esto era ser transparente para con su superior. Sólo este jesuita tuvo el suficiente valor o buena fe para sincerarse. El caso del padre Miguel Alaix, que no sólo no ocultaba la violencia sino que alardeaba de ella y pedía ayuda a su superior para regularizarla, constituye una rara excepción. Huelga decir que, por otra parte, lo tenían por “muy fervoroso y buen Misionero”.<sup>323</sup>

En segundo lugar, se hace patente que el proceder de los misioneros en Mindanao escapaba en gran medida al control del superior de la Misión, residente en Manila. Y no sólo en este aspecto. Ya hemos visto la controversia sin resolver sobre las exigencias del bautismo. Los jesuitas, tal y como algunos señalaban, sufrían un cambio al trasladarse de Manila a Mindanao. El contacto con la realidad misional transformaba sus ideas preconcebidas. Por ello el padre Nicolás Falomir aseguraba que él creía que jamás pegaría a un nativo, hasta que empezó a misionar. Iba claramente contra su conciencia jesuita, pero las circunstancias le convencieron de su necesidad si se quería avanzar en otra obligación de la Compañía, esto es, progresar en la evangelización. Las órdenes superiores no siempre eran posibles de aplicar sobre el terreno, o a la práctica entraban en contradicción con otras. Si querían lograr la salvación de las almas, la gloria de su orden y la satisfacción de la Corona, los jesuitas no veían otro remedio que cometer irregularidades como esa. Sin duda, su concepción negativa de los nativos ayudaba a hacer la violencia más llevadera, puesto que se enfrentaban a niños de pocas luces que, como buenos padres, estaban obligados a enderezar.

### **4.3. La *influencia moral* en el ejercicio del gobierno local**

En el ámbito local de Mindanao convivían tres tipos de autoridades: los religiosos (en este caso la Compañía de Jesús), los jefes provinciales (siempre españoles peninsulares, y que podían ser alcaldes mayores, gobernadores militares, gobernadores político-militares o gobernadores civiles en función de la región) y, finalmente, las autoridades locales nativas.

A diferencia del caso americano, donde los jesuitas procuraron guardar estricta prudencia tanto con el clero secular, como con el regular y con las autoridades políticas,<sup>324</sup> en Filipinas las corporaciones religiosas habían ostentado siempre un lugar más prominente en la estructura administrativa. Uno de los motivos de que el Archipiélago se convirtiera en un auténtico Estado misionero fue que la

---

<sup>323</sup> AHSIC, CF 3/16/37, hermano Jacinto Molins a padre Juan Ricart, Manila 30 de agosto de 1897.

<sup>324</sup> GÓMEZ DÍEZ, Francisco Javier, “El modelo misionero americano...”, pp. 33-34.

evangelización de las islas se planteó como uno de los principales objetivos de la presencia hispana en Filipinas. El papa legitimó la empresa y se decidió que los regulares fueran los que desempeñaran mayoritariamente esta misión. De este modo, los frailes fueron desde el inicio el elemento clave a partir del cual se estructuraron tanto el modelo colonial como la sociedad filipina. Los regulares desarrollaban múltiples y variados oficios en todos los espacios de la vida filipina, lo que les convertía en un elemento imprescindible tanto en la administración colonial como en la vida cotidiana. No por casualidad la mayoría de publicaciones entre finales del siglo XVI y principios del XIX están relacionadas con la actividad de los frailes. Inflúan en todos los ámbitos.<sup>325</sup> Pero su poder en las islas derivaba también del aurea intangible y de la autoridad moral y espiritual que se labraban con el ejercicio de sus ministerios. Su actividad misional y religiosa les revestía de un carácter trascendental que fortalecía todavía más su dominación. Además, pese a sus luchas repetidas con el clero secular, no siempre ganadas,<sup>326</sup> las reales órdenes de 1826, 1849 y 1861 les habían devuelto todas sus sedes. En los años '60 los regulares habían recuperado todo su poder.<sup>327</sup> En el caso de la siempre aislada isla de Mindanao, donde los jesuitas se encargaban sobre todo de fundar y construir nuevos pueblos de indios, ese poder era todavía mayor. El padre misionero era incluso el que designaba a las primeras autoridades nativas de la nueva población, según su criterio. Y el gobierno español les había concedido gran libertad de acción, cosa harto necesaria cuando la población española de la isla seguía siendo mínima.

Por su parte, los dirigentes españoles que eran enviados a Filipinas en el siglo XIX eran, en general, poco instruidos, sin sentimiento de amor por el archipiélago y con escasa sensibilidad religiosa. La situación política y religiosa de la España del siglo XIX no benefició a Filipinas en este sentido.<sup>328</sup> Filipinas continuaba siendo un destino lejano, hostil y poco atractivo. Los peninsulares que eran enviados a las islas solían verlo como un destino provisional del que había que procurar regresar lo antes posible. La mayoría, pues, no tenían gran interés en invertir esfuerzos en las islas ni se implicaba demasiado en sus problemas. La duración de los cargos era corta y eso contribuía todavía más tanto a disminuir el interés de los peninsulares por los problemas filipinos como a inestabilizar el archipiélago y a impedir que los asuntos progresaran adecuadamente.

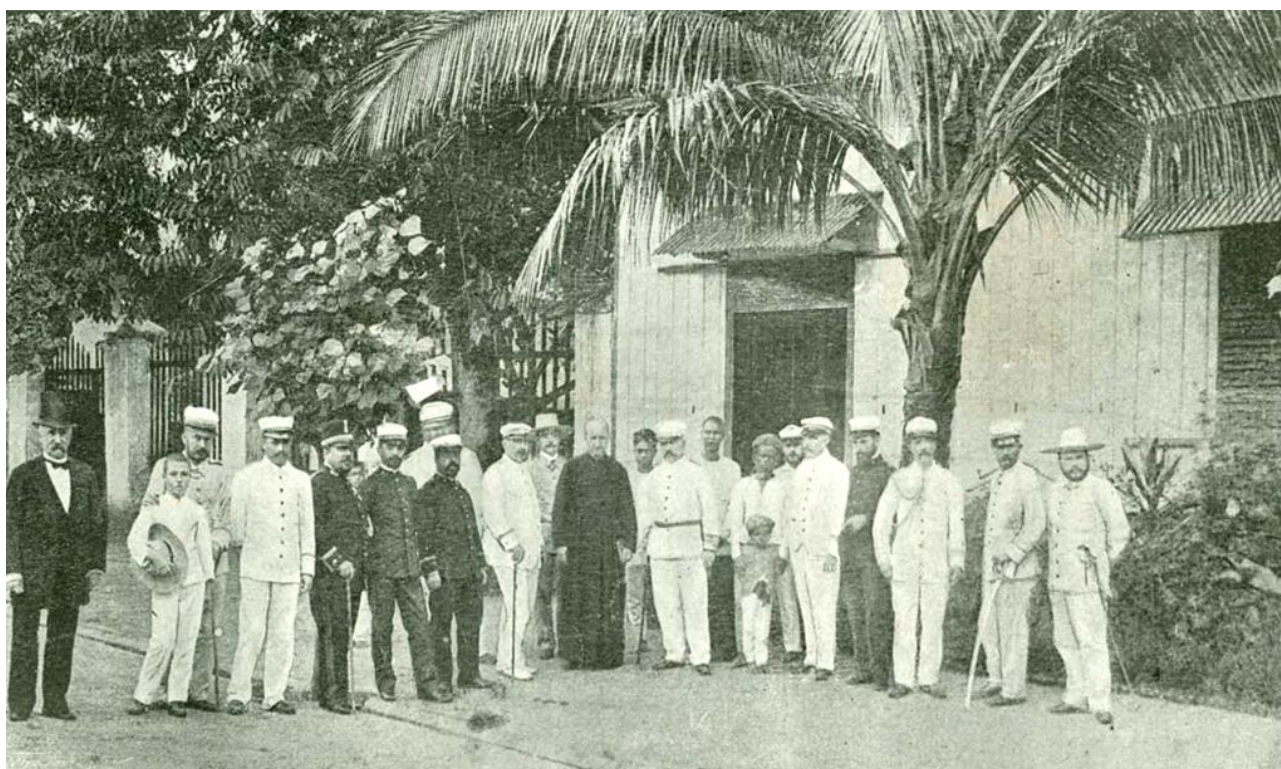
---

<sup>325</sup> REGALADO TROTA, José, *Impreso: Philippine imprints 1593-1811*, Fundación Santiago Ayala, Manila, 1993.

<sup>326</sup> Acerca de este conflicto, ver Capítulo I, apartado 3.1. El proyecto frustrado de secularización de las parroquias y la reordenación del mapa espiritual filipino, y Capítulo IV, apartado 1. La "cuestión de Mindanao": el litigio entre jesuitas y agustinos descalzos por la administración de la isla.

<sup>327</sup> Para un análisis sintético del papel de las órdenes religiosas en el modelo colonial español en Filipinas a lo largo de toda la etapa española y sus conflictos con el resto de poderes del archipiélago, ver: ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores y HUETZ DE LEMPS, Xavier, "Un singular modelo colonizador: el papel de las órdenes religiosas...", pp. 185-222; y su complemento: ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores, "Poder, religión y control en Filipinas...", pp. 151-176.

<sup>328</sup> GUTIÉRREZ, Lucio, OP, *Historia de la Iglesia en Filipinas...*, pp. 271-272.



**Figura 54. El padre Estanislao March (centro) con un grupo de oficiales de Joló (finales del siglo XIX)**

Fuente: PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. II, p. 352.

Los cargos municipales los ostentaba la *principalía* o nobleza indígena. En los tiempos de la conquista la *principalía* aceptó el régimen colonial español a cambio del trato especial que se les dispensó tanto por parte de los misioneros como de las autoridades civiles y militares. Se le reconoció su posición preponderante sobre el resto de nativos y se le concedieron privilegios y cierta dosis de mando. De este modo se convirtieron en un puente de unión entre españoles y filipinos.<sup>329</sup> Exceptuando los sultanatos musulmanes, a la llegada de los españoles la unidad socio-política más grande que existía era el *barangay*, una comunidad de 30 a 100 familias. Éste era dirigido por un miembro de la *principalía* (jefe o *datu*). Los españoles conservaron la preponderancia socio-política de los *datu*s en su beneficio, para mantener una relativa paz social y un mínimo de agrupación indígena. Esos antiguos *datu*s pasaron a ser cabezas de *barangay*. El paso inmediatamente siguiente fue reunir a varios *barangays* en un asentamiento nuevo con un triple objetivo: tener un mayor control sobre la población, facilitar la tributación y favorecer el progreso de la evangelización. La máxima autoridad del nuevo pueblo cristiano era el habitualmente llamado gobernadorcillo, que quedaba así por encima de los cabezas de *barangay*. Presidía los tribunales con la ayuda de cuatro tenientes. Todos ellos pertenecían a la *principalía*. Esta estructura administrativa

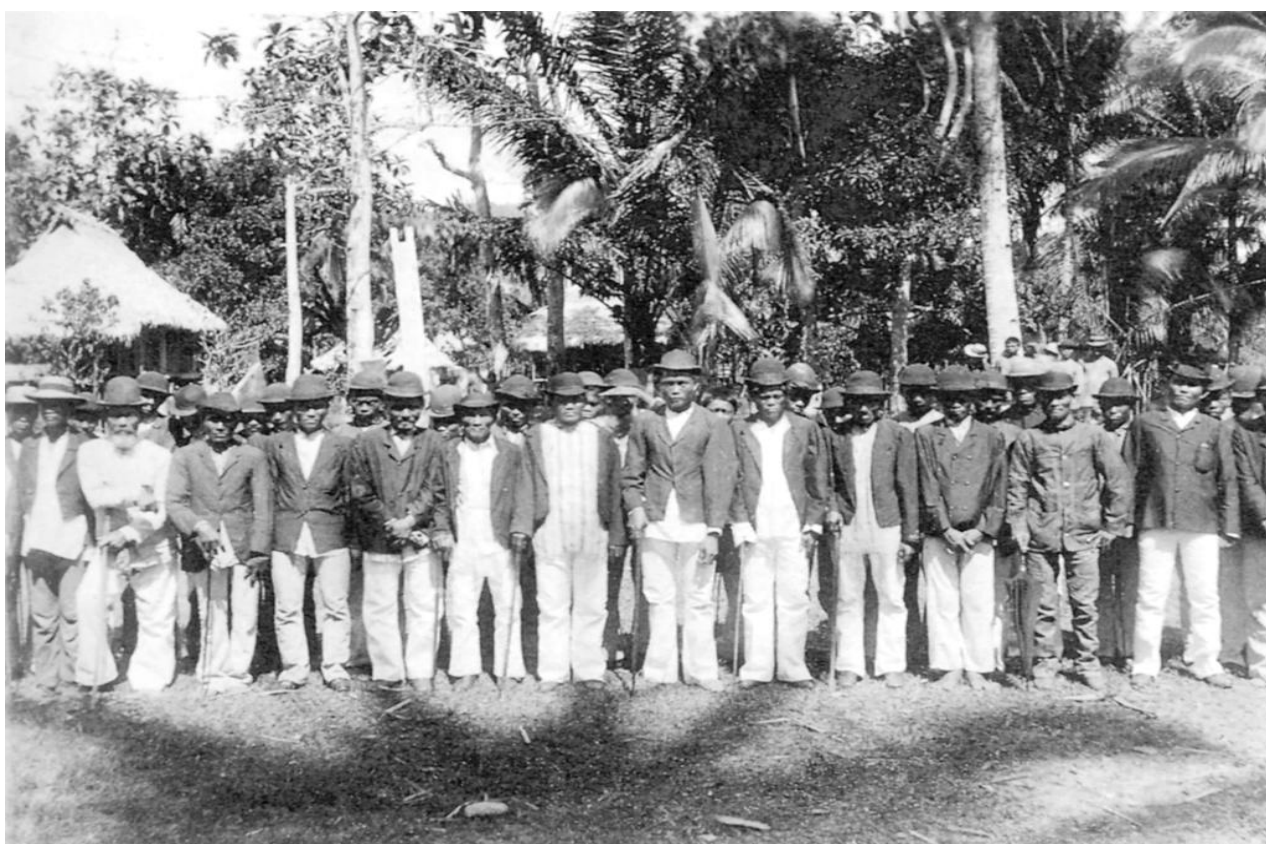
---

<sup>329</sup> Sobre el pacto del Imperio español con las élites indígenas filipinas y la articulación del régimen colonial sobre su base, ver: ALONSO ÁLVAREZ, Luis, “Los señores del barangay. La principalía indígena en las islas Filipinas, 1565-1789: viejas evidencias e hipótesis”, en MENEGUS BOMEMANN, Margarita y AGUIRRE SALVADOR, Rodolfo (eds.), *El Cacicazgo en la Nueva España y Filipinas*, Plaza y Valdés, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2005, pp. 355-406; SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Ángel, “Las élites nativas y la construcción colonial de Filipinas (1565-1789)”, pp. 37-70.



municipal pervivió hasta el siglo XIX con muy pocas reformas. Los requisitos y las formas de elección de los cargos fueron evolucionando con los años.<sup>330</sup>

Esta estructura de poder local triple, con religioso, gobernadorcillo y autoridad peninsular, existía en todos los pueblos del archipiélago, pero en el micromundo que configuraba cada misión o pueblo en formación de Mindanao esta realidad era todavía más relevante dada la distancia del gobierno de Manila y el aislamiento tradicional de la isla, que hacía que a menudo tuvieran que resolver solos sus asuntos o las decisiones del gobierno colonial llegaran tarde. Aunque esos tres colectivos mantuvieron muchas veces excelentes relaciones, también hubo continuas disputas. Su complicidad estuvo siempre sujeta tanto a los intereses políticos y económicos de cada uno de ellos, como al devenir de los acontecimientos. Esas tensiones confluían en el ejercicio del poder local.<sup>331</sup>



**Figura 55. *Principalia* mandaya de Manay, provincia de Surigao (1887)**

Fuente: PANDO DESPIERTO, Juan (comisario), *El sueño de Ultramar*, Ministerio de Educación y Cultura-Biblioteca Nacional-Electa, Madrid, 1998, p. 49.

Los jesuitas daban por sentado que su opinión sobre un asunto debía tener tanto peso (o más) que el de las autoridades locales, así que no cejaban en su empeño de hacer valer sus preferencias. Lejos de resignarse ante el desarrollo de los acontecimientos, interferían activamente en el gobierno de su pueblo o región para lograr que todo progresara conforme a sus deseos. Tan claro era el papel de los

<sup>330</sup> CELDRÁN RUANO, Julia, “La administración municipal de Filipinas en el último tercio del siglo XIX: reformismo versus autonomismo”, *Anales de Derecho*, 25 (2007), pp. 430-435.

<sup>331</sup> Sobre los mecanismos de injerencia de las órdenes religiosas y de las élites nativas en la configuración del poder local, ver supra nota 7 (Capítulo III).

misioneros en la vida de los pueblos que su visita a los núcleos poblacionales anexos a su misión estaba perfectamente estipulada por la orden y una de sus obligaciones era informarse de todo lo acontecido allí a través del fiscal<sup>332</sup> y del gobernadorcillo.<sup>333</sup>

Las críticas más notables de los jesuitas a las autoridades españolas de su respectiva provincia hacían referencia a dos aspectos básicos: su mala conducta y su mala administración.<sup>334</sup> Obviamente la protesta no se puede generalizar a todos los delegados del gobierno colonial. Había casos de excelentes relaciones con ellos.<sup>335</sup> Pero las críticas eran muy frecuentes, y los misioneros aludían a esos problemas como algo endémico. En cuanto a mala conducta, acusaban a las autoridades españolas de corruptas,<sup>336</sup> jugadoras, borrachas, indolentes, poco cristianas o amancebadas.<sup>337</sup> Ciertamente algunos peninsulares aprovechaban su breve estancia en Filipinas, lugar que no les interesaba en absoluto y donde podían actuar con cierta libertad, para divertirse. Los nativos habían idealizado a los españoles en base a la imagen que les habían transmitido los religiosos de hombres valientes, justos y devotos. Pero en el siglo XIX hubo más inmigrantes españoles en las islas y más contacto con los nativos, y éstos descubrieron que muchos desarrollaban conductas inmorales, cosa que alimentó el sentimiento antiespañol decimonónico por parte de los filipinos.

En lo que respecta a la mala administración, las quejas de los religiosos se referían a la poca colaboración de las autoridades provinciales o bien al hecho de que tuvieran otras prioridades.<sup>338</sup> Los acusaban a menudo de no preocuparse de los pueblos en general, ni de la construcción de casas y escuelas.<sup>339</sup> Pero sobre todo criticaban su poca colaboración en el control del orden y la moralidad públicos,<sup>340</sup> y con la detención de los delincuentes, que de ese modo actuaban impunemente y

---

<sup>332</sup> Los fiscales eran miembros de la *principalía* que los misioneros preparaban para que desarrollaran la instrucción catequética en las visitas y reducciones anejas a una misión que no tenían a ningún misionero residente. Organizaban la fiesta del santo patrono del pueblo, congregaban a los feligreses y dirigían las oraciones en ausencia del padre misionero. Fueron un instrumento fundamental para la evangelización. GUTIÉRREZ, Lucio, OP, *Historia de la Iglesia en Filipinas...*, p. 89.

<sup>333</sup> AHSIC, FIL0470.1 "Varios documentos sobre Mindanao", ff. 05 001-021: "Observaciones importantes que debe tener presentes el misionero de Mindanao al girar la visita por los pueblos y rancherías de su jurisdicción (P. Francisco Xavier Martín Luengo)", f. 05 005.

<sup>334</sup> AHSIC, CF 1/2/4, padre Guillermo Llobera a padre superior Pío Pi, Jabonga 1 de enero de 1897.

<sup>335</sup> AHSIC, CF 1/4/33, padre Esteban Yepes a padre superior Pío Pi, Dipolog 9 de julio de 1897; *Cartas de los PP. de la Compañía de Jesús de la Misión de Filipinas*, vol. 1 (1876-1877), Impr. Amigos del País, Manila, 1877, p. 61 (padre Pablo Pastells a padre superior Juan Bta. Heras, Caraga 4 de marzo de 1877).

<sup>336</sup> Al respecto, ver: SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Ángel, "Corrupción y 'Justicia Colonial'...", pp. 133-145.

<sup>337</sup> Algunos ejemplos son: AHSIC, CF 1/1/9, padre Francisco Nebot a gobernador político-militar José Cortés, Butuán 3 de abril de 1897; CF 2/5/6, padre Victoriano Bitrián a padre superior Pío Pi, Zamboanga 27 de marzo de 1898; CF 1/16/8, padre Juan A. Galmés a padre superior Pío Pi, Dapitán 15 de diciembre de 1898; CF 1/16/16, padre Antonio Obach a padre superior Pío Pi, Lubungan 6 de enero de 1898; CF 1/5/14, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 23 de junio de 1897; CF 5/3/8, padre Valentín Altimiras a padre superior Juan Ricart, Cantilan 10 de junio de 1895.

<sup>338</sup> AHSIC, CF 1/2/5, padre Guillermo Llobera a padre superior Pío Pi, Jabonga 20 de febrero de 1897.

<sup>339</sup> AHSIC, CF 9/8/12, padre Guillermo Llobera a padre superior Pío Pi, Mainit 16 de junio de 1896.

<sup>340</sup> AHSIC, CF 5/3/15, padre Nicolás Falomir a padre superior Juan Ricart, Dinagat 25 de marzo de 1895.

perturbaban los pueblos.<sup>341</sup> Se escapaban homicidas presos y no se daba aviso, y para cuando se percataban del asunto ya habían vuelto a las andadas.<sup>342</sup>

“sucede que aquí el P. Misionero predica, exhorta, anima, amenaza, y aun hace alguna comedia para infundir un poco de respeto a las leyes de Dios y a las del Estado, pero como no hay quien ponga en ringlera a los traviesos y ponga freno a los desbordados, se oyen con harta frecuencia desórdenes incalificables, de asesinatos y de ventas y compras de esclavos, que es una compasión. Y esto sucede no porque sean terribles los baganis de estos valles, sino porque, como he dicho, está durmiendo el que de esto tiene cuidado. Basta decir a V.R. que en cosa de un mes se han cometido en los alrededores de Compostela unos 12 asesinatos, y se han formado unas 4 cuadrillas de asesinos. Y con todo, el destacamento de aquella población continua comiendo y haciendo la digestión. ¿Sabrá decirme V.R. si es este el fin para que mantiene el Gobierno de España a estos soldados en tan apartadas tierras?”<sup>343</sup>

En los asuntos estrictamente misionales los jesuitas no aceptaban crítica alguna por parte de los gobernadores. Si éstos intentaban intervenir en algún asunto, negaban que tuviera derecho a hacerlo y alegaban que sus motivos para actuar de uno u otro modo estaban reservados al obispo de la diócesis.<sup>344</sup> Los jesuitas permitían la cooperación del gobernador cuando era en soporte de las misiones, en asuntos tales como evitar actuaciones de los nativos paganos contra las misiones o para perseguir a los criminales.<sup>345</sup> En nada más. El padre Saturnino Urios evidenciaba con estas palabras el papel que, en opinión de los jesuitas, tenían que ejercer las autoridades peninsulares:

“Estamos contentos con este señor Gobernador que nos sirve bien, desinteresadamente, y a mí me tiene ilimitada confianza, porque hasta su conciencia me hace patente, avisándome que le diga lo que en él note. Esto mucho vale el día de hoy y más para estas tierras donde por milagro se encuentra quien le haga a uno caso”<sup>346</sup>

Tan grande era el recelo de los jesuitas hacia toda injerencia externa que el padre Francisco Nebot llegó a preguntarse si debía informar al gobierno de que una serie de bautizados tenían ya edad de tributar, porque de ese modo la administración vendría a molestarles.<sup>347</sup>

En cambio, los jesuitas se ofendían enormemente cuando las autoridades provinciales no tenían con ellos las consideraciones de protocolo establecidas.<sup>348</sup> Además, creían que debían ser consultados para todo. Si se reunían los españoles para hablar de un asunto relevante sin llamarlos, lo mencionaban en sus cartas como un hecho notable y reprobable.<sup>349</sup> Eran los españoles que mejor conocían el terreno, eran conscientes de ello y no estaban dispuestos a perder su autoridad. No por casualidad el

---

<sup>341</sup> AHSIC, CF 1/1/15, padre Francisco Nebot a padre superior Pío Pi, Butuán 5 de marzo de 1897; CF 1/1/17, padre Francisco Nebot a padre superior Pío Pi, Butuán 16 de marzo de 1897.

<sup>342</sup> AHSIC, CF 1/2/9, padre Bernardino Llobera a padre superior Pío Pi, Játiva 1 de abril de 1897.

<sup>343</sup> AHSIC, CF 5/1/23, padre Bernardino Llobera a padre superior Juan Ricart, Játiva 25 de junio de 1895.

<sup>344</sup> AHSIC, CF 5/5/17, padre Mariano Suárez a padre superior Juan Ricart, Cotabato 27 de julio de 1895.

<sup>345</sup> AHSIC, CF 9/7/37, padre Jacinto Juanmartí a padre superior Pío Pi, Tamontaca 29 de septiembre de 1896; CF 9/12/4, padre Mariano Suárez a padre superior Juan Ricart, Cotabato 21 de enero de 1896.

<sup>346</sup> AHSIC, CF 3/3/1, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 9 de noviembre de 1898.

<sup>347</sup> AHSIC, CF 9/9/35, padre Francisco Nebot a padre superior Pío Pi, Butuán 6 de octubre de 1896.

<sup>348</sup> AHSIC, CF 1/1/25, padre Francisco Nebot a padre superior Pío Pi, Butuán 13 de mayo de 1897.

<sup>349</sup> AHSIC, CF 9/12/7, padre Mariano Suárez a padre superior Juan Ricart, Cotabato 18 de febrero de 1896.

gobernador provincial solicitaba la opinión del padre misionero sobre qué era conveniente para la buena marcha de la provincia.<sup>350</sup>

Los jesuitas tenían instrucciones de su orden de ser prudentes con las autoridades españolas. No debían criticarlas, ni mostrarse partidarios de una facción u otra, ni intervenir en asuntos civiles.<sup>351</sup> Ya hemos visto que los religiosos enjuiciaban en sus cartas a las autoridades peninsulares sobre todos los temas imaginables. Sabemos también que procuraban intervenir en los asuntos civiles y orientarlo todo según su parecer en contra de los españoles si era necesario. Es por esta razón que los gobernadores también tenían sus enfrentamientos con los jesuitas por no respetarse su autoridad. Sus órdenes debían ser cumplidas sin sanción de nadie, pero los misioneros intervenían en todo y las autoridades peninsulares tenían que ver a veces cómo las autoridades nativas sólo atendían a lo que se mandaba en el convento.<sup>352</sup> Incluso cuando la reclamación del jesuita era justa, no es menos cierto que no tenía autoridad legal para contradecir al gobernador y hacer y deshacer contra su criterio.<sup>353</sup> Por otra parte, los jesuitas no obedecían órdenes del gobernador si antes no tenían la aprobación de su superior, lo que ofendía sobremanera a aquel. La tensión era en ocasiones tan fuerte que gobernadores como Joaquín de la Vega rompieron relaciones con los padres jesuitas. Éste afirmaba: “Los Padres Curas son los que gobiernan el Distrito y no yo. El Padre Bitrián goza de mayores simpatías en Zamboanga que el Gobernador”.<sup>354</sup>

Los jesuitas, según órdenes superiores, no debían permitir el uso del convento como lugar de reunión ni hospedaje habitual de personalidades que pasaran por allí.<sup>355</sup> A la práctica, la casa del misionero era el lugar donde se hospedaban los gobernadores y las autoridades militares que estaban de paso, e incluso las tropas en momentos bélicos. No había otro sitio donde pudieran albergarse, a parte del tribunal, pero aunque los soldados fueran allí los altos mandos se alojaban en el convento. Era una forma más de los jesuitas de consolidar buenas relaciones con las altas esferas, estar en contacto directo con ellos, saberlo todo y prolongar su influencia.<sup>356</sup>

A pesar de todas las críticas vistas, la desilusión de los jesuitas frente a las autoridades españolas tenía en ocasiones motivaciones distintas de las relacionadas con el poder o el avance de las misiones. El padre Antonio Benaiges le reconocía al padre superior que su gobernador provincial había cooperado mucho. ¿Cuál era, pues, el problema? Que el susodicho no era católico practicante. El jesuita señalaba

---

<sup>350</sup> AHSIC, CF 1/13/46, padre Jacinto Juanmartí a padre superior Pío Pi, Tamontaca 25 de marzo de 1897.

<sup>351</sup> AHSIC, FIL0073.9: “Varios documentos sobre Filipinas (1852-1884)”, ff. 09 018-029: “Instrucción para las Misiones de Mindanao y otros documentos internos de la Compañía. 1861-1868”, ff. 09 020-021.

<sup>352</sup> AHSIC, CF 2/5/26, gobernador de Zamboanga Joaquín de la Vega a padre superior Pío Pi, Zamboanga 11 de enero de 1898; CF 2/5/25, gobernador de Zamboanga Joaquín de la Vega a padre Victoriano Bitrián, Zamboanga 11 de enero de 1898.

<sup>353</sup> AHSIC, CF 2/5/23, padre Victoriano Bitrián a padre superior Pío Pi, Zamboanga 31 de diciembre de 1898 (incompleta).

<sup>354</sup> AHSIC, CF 2/4/25, padre Ginés Ribas a padre superior Pío Pi, Zamboanga 10 de enero de 1898.

<sup>355</sup> AHSIC, FIL0073.9: “Varios documentos sobre Filipinas (1852-1884)”, ff. 09 018-029: “Instrucción para las Misiones de Mindanao y otros documentos internos de la Compañía. 1861-1868”, f. 09 021.

<sup>356</sup> AHSIC, CF 3/4/15, padre Manuel Vallés a padre superior Pío Pi, Caraga 4 de noviembre de 1898.

que de ese modo no daba buen ejemplo y se preguntaba cuándo tendrían a alguien digno y cristiano. Pero eso no era lo que le mortificaba. Había muy pocos españoles en Mindanao y vivían todos muy dispersos por la isla. Sin duda, las relaciones personales de los misioneros con las autoridades peninsulares, a parte de su vertiente política, tenían su parte humana y afectiva. Un gobernador amigable podía ser un gran consuelo personal para el padre misionero solitario, y viceversa. Lo que realmente le dolía al padre Benaiges era ver: “que nuestros más íntimos amigos ni se confiesan, ni siquiera van a misa, cuando Dios lo manda”.<sup>357</sup>

Pero sin duda el espacio de mayor confluencia de intereses eran las elecciones de los cargos locales. Para describir las injerencias múltiples que envolvían a las elecciones municipales de Filipinas, Juan Antonio Inarejos recoge muy acertadamente el término *influencia moral*, un eufemismo liberal del siglo XIX que concebía la influencia política y social sobre los procesos electorales como una intrusión no sólo tolerable y respetable, sino también recomendable para orientar el voto a favor de una representación política *adecuada*.<sup>358</sup> Esta concepción de la representación política estaba muy presente en el espacio ocupado por la *principalía* indígena en Filipinas. Desde que en las Cortes de 1837 las provincias de Ultramar pasaron a gobernarse mediante leyes especiales, perdieron su representación en las Cortes y, en definitiva, se convirtieron en colonias, el único espacio de actuación política que tenían los filipinos era el municipal, que habían ostentado desde la conquista de las islas. Desafortunadamente, el prestigio del gobierno municipal se había ido deteriorando. El gobernadorcillo tenía muchas responsabilidades y estaba poco remunerado, pero también eximía del pago de tributo, de la prestación personal y del servicio militar, y suponía el cobro de una pequeña parte de los impuestos recaudados. Esto hacía apetecible el cargo, pero con el paulatino aumento de sus responsabilidades y la escasez de medios económicos empezaron a darse casos de corrupción y de abusos sobre los indefensos nativos. El cargo pasó a ser una forma de enriquecimiento. Las elecciones locales empezaron a ser fraudulentas, con pactos y sobornos. Se acrecentó el descontento entre los nativos y los hombres más honrados y capacitados no querían ocupar los cargos locales, así que los tomaban los que tenían menos escrúpulos o los que eran títeres de otros *principales* que gobernaban en la sombra.<sup>359</sup>

Desde 1847 hasta la reforma del ministro de Ultramar Antonio Maura en 1893,<sup>360</sup> la elección del gobernadorcillo se celebraba cada año (bianualmente desde 1862) en el tribunal del pueblo, con el gobernador provincial como presidente y con la asistencia del cura párroco. El electorado lo conformaban el gobernadorcillo saliente y doce vecinos de la *principalía* elegidos por sorteo. Tras la

---

<sup>357</sup> AHSIC, CF 9/2/30, padre Antonio Benaiges a padre superior Pío Pi, Davao 4 de septiembre de 1896.

<sup>358</sup> INAREJOS MUÑOZ, Juan Antonio, “La *influencia moral* en Asia. Práctica política y corrupción electoral en Filipinas durante la dominación colonial española”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 69, 1 (enero-junio 2012), p. 200.

<sup>359</sup> CELDRÁN RUANO, Julia, “La administración municipal de Filipinas en el último tercio del siglo XIX...”, pp. 435-440.

<sup>360</sup> Al respecto, ver: MARIMON RIUTORT, Antoni, *La política colonial d'Antoni Maura: les colònies espanyoles de Cuba, Puerto Rico i les Filipines a finals del segle XIX*, Documenta Balear, S.A., 1994; Ídem, “Las reformas de Antonio Maura, ministro de Ultramar (1892-1894), en las Islas Filipinas”, en FUSI AIZPURÚA, Pablo y NIÑO RODRÍGUEZ, Antonio (coord.), *Antes del desastre: orígenes y antecedentes de la crisis del 98*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1996, pp. 243-252.

votación se presentaba una terna con los más votados en primer y segundo lugar, y el gobernadorcillo saliente en el tercero. El gobernador provincial elegía al candidato que le parecía más apto y elevaba la propuesta al gobernador general de las islas, o bien anulaba la votación. Su elección estaba influenciada por la lectura de los exhaustivos informes que redactaban varias autoridades españolas (entre ellas el cura párroco) sobre cada uno de los tres candidatos en base a criterios tanto políticos y económicos como religiosos.<sup>361</sup> Esto último evidenciaba la consideración que tenían los españoles de los filipinos: poco inteligentes, poco civilizados y, en definitiva, incapaces de gobernarse a sí mismos.

Los filipinos estaban cada vez más descontentos con el anacrónico e ineficaz sistema de gobierno. La administración española hizo varios intentos de amoldarse a la nueva realidad filipina, pero fracasó. El miedo a que cualquier cambio supusiera una grieta en su soberanía para infiltración del creciente separatismo hicieron que las políticas de la España de la Restauración fueran, a la práctica, mayormente centralizadoras, pero con momentos de gobierno liberal más reformista que dio algunos frutos, aunque interrumpidos o no generalizados. Los cambios de gobierno en la península paralizaban una y otra vez los intentos de reforma. En este contexto llegaron las reformas de Antonio Maura para reorganizar la administración de Filipinas. El ministro pretendía, por un lado, terminar con la corrupción y desórdenes del gobierno local, y por otro, aumentar la cuota de poder de la emergente clase propietaria local. En su opinión el gobierno español se había equivocado al querer tutelar a los filipinos y era necesario contentar a las élites nativas para hacer frente a la creciente contestación local al régimen colonial. Por todo esto, y entre otras cosas, estableció un tribunal municipal en todos los pueblos que sustituyó al antiguo tribunal, con su capitán (en vez de gobernadorcillo, término de carácter paternalista) y cuatro tenientes (mayor, de sementeras, de policía y de ganados), elegidos por 12 electores de la *principalía* (cuyos términos de pertenencia se ampliaron, ampliando así el sufragio municipal).

También hubo cambios respecto a la celebración de las elecciones locales. Debía reunirse la *principalía* de cada pueblo tras convocatoria del gobernador, con el cura párroco y el capitán saliente, que era quien presidía el acto. La *principalía* designaba a 12 electores y éstos elegían al capitán y luego al resto de componentes del tribunal, con dos suplentes. Sin ternas. Los cambios notables fueron que desde entonces presidía el acto el capitán municipal, ya no el gobernador provincial o su delegado. Además, la función del párroco pasaba a ser meramente asistencial; sus competencias se limitaban a inspeccionar y aconsejar. Maura pretendió con esto, por un lado, relajar a los nativos, siempre enfrentados con el párroco por estos menesteres, y por otro, mantener de algún modo, aunque más veladamente, su influencia en la dirección de los pueblos. Por último, era la base electoral, y no el gobernador general, quien elegía los cargos, y era el gobernador provincial quien emitía los títulos. El cargo ahora era honorífico, sin retribución alguna. Para ser elegido gobernadorcillo había que ser filipino o mestizo de

---

<sup>361</sup> INAREJOS MUÑOZ, Juan Antonio, “La *influencia moral* en Asia...”, pp. 201-202.

sangley (quedaban excluidos los mestizos españoles y los chinos), mayor de 25 años de edad, residente en el municipio, capaz de leer y escribir, anterior cabeza de *barangay* o primer teniente mayor, sin antecedentes penales, sin cuentas pendientes y sin intereses económicos en los contratos del municipio. El capitán tenía ahora amplias facultades políticas y administrativas, con un poder descentralizado, aunque supeditado a las autoridades provinciales (Junta y gobernador) y al gobernador general.<sup>362</sup>

La reforma fue, sin embargo, un fracaso. Las dificultades de su implantación hicieron que apenas se aplicara y que quedara pospuesta provisionalmente. Las elecciones mayormente se celebraron como siempre. La coyuntura fue aprovechada por los regualres y por los centralistas. Ni los primeros querían perder su influencia sobre los pueblos y ni los segundos deseaban la pérdida de poder de los gobernadores y jefes provinciales. Con el estallido de la revolución en 1896 directamente se anularon las elecciones locales y, al menos oficialmente, ya no las hubo. Y el ministerio de Ultramar emprendió una contrarreforma con el Real Decreto de 12 de septiembre de 1897 para rectificar la política autonomista y asimilista y para fortalecer y garantizar el poder del gobernador. De nuevo el gobernador general nombraba a los capitanes municipales de entre los designados por los doce miembros de la *principalía*. El acto lo presidía el gobernador provincial o un delegado. Se recortaban las facultades de los capitanes y de los tribunales municipales. Pero el decreto no llegó a ser publicado, y ya terminó la etapa española en Filipinas.<sup>363</sup>

En el breve entreacto entre la reforma de Maura y su revocación se hizo patente la dificultad de erradicación de la *influencia moral* en la elección de los cargos municipales. Todos los participantes en las elecciones habían interiorizado ese modo de proceder. *Principalía*, religiosos y autoridades españolas continuaron intentando manipular la voluntad de los votantes.<sup>364</sup> En el caso de las élites nativas, durante el siglo XIX aumentó su interés por ostentar los cargos municipales tanto para defender sus intereses económicos (especialmente en las provincias más ricas) como para demostrar su capacidad de desempeñar cargos dentro de la administración colonial y abrir así la puerta a lograr más autogobierno. Del mismo modo, el factor que más condicionó la intervención de los religiosos fueron los intereses económicos, especialmente alrededor de Manila, donde las órdenes religiosas atesoraban ricas haciendas cuyos arrendatarios eran los *principales*. Los curas párrocos elaboraron informes económicos, políticos y también morales sobre los aspirantes. Por su parte, las autoridades coloniales tuvieron muy en cuenta la solvencia y capacidad de recaudación del candidato.<sup>365</sup> Hay que aclarar que esto no es asimilable a Mindanao. Allí gran parte de los núcleos poblacionales estaban en formación. La *principalía* no estaba

---

<sup>362</sup> CELDRÁN RUANO, Julia, “La administración municipal de Filipinas en el último tercio del siglo XIX...”, pp. 444-445.

<sup>363</sup> *Ibidem*, pp. 449-452; SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Ángel, “Élites indígenas y política colonial en Filipinas (1847-1898)”, pp. 419-420.

<sup>364</sup> INAREJOS MUÑOZ, Juan Antonio, “La *influencia moral* en Asia...”, p. 220.

<sup>365</sup> INAREJOS MUÑOZ, Juan Antonio, *Los (últimos) caciques de Filipinas...* En este maravilloso libro se desmenuzan todas las razones y herramientas de los poderes locales para orientar la elección de cargos municipales según sus deseos, que variaban según las circunstancias.

tan desarrollada como en el norte, ni en su mayor parte controlaba negocios, ni albergaba ansias separatistas. Del mismo modo, los religiosos, es decir, los jesuitas no poseían haciendas y su gran inquietud era la religiosidad y moralidad del candidato a ostentar un cargo, para asegurar el buen avance de la misión. Lo que sí era extensible a todo el archipiélago eran las irregularidades en la articulación de los gobiernos locales, pero por motivos diferentes.

Precisamente el distinto desarrollo general y desde luego también local de Mindanao hizo que la reforma municipal de Antonio Maura sólo se circunscribiera a las poblaciones más pobladas de la isla de Luzón y de las Visayas y dejara de lado las zonas periféricas. Por tanto, a fin de siglo allí seguía rigiendo la reforma de 1847, es decir, seguía presidiendo las elecciones el gobernador provincial o bien su delegado (no el capitán saliente) y éste seguía eligiendo el candidato de entre la terna presentada por la *principalía* tras votación. Por su parte, el religioso seguía escribiendo informes sobre los candidatos para lectura del gobernador provincial, que elegía al candidato, y del gobierno general, que aprobaría o no la elección. Otras figuras españolas de la administración colonial local escribían también informes sobre los miembros de la terna, unos de carácter formal y otros informal, en función de los intereses.

En numerosas cartas los jesuitas describieron con detalle los mecanismos y herramientas de injerencia en la articulación de los gobiernos locales que desarrollaban tanto ellos mismos como las élites nativas y las autoridades provinciales españolas para lograr la selección del aspirante que mejor se adecuara a sus intereses. Los misioneros no querían a capitanes ni otros cargos enemistados con ellos. Tampoco hombres poco cristianos, ni amancebados, ni juerguistas, ni con historial sanguinario o poco adaptados a la vida sedentaria, en definitiva, no deseaban a alguien que actuara en contra de su criterio perjudicando el avance de la evangelización.<sup>366</sup> Este tipo de conductas públicas y privadas, aunque parezcan anecdóticas, tenían mucho peso en la elección final del candidato.<sup>367</sup>

Los jesuitas creían que el padre misionero era “el único que sabe la conveniencia de los nombramientos”.<sup>368</sup> Todo lo que saliera de sus parámetros religiosos o de su dominio era, necesariamente, “maldad”. No atendían a la lógica democrática, sino a la idoneidad del candidato elegido para lograr consolidar una sociedad cristiana. Estaban seguros de la necesidad de su *influencia moral*. Lo mismo hacía la *principalía* en base a sus intereses. Todos los poderes locales, como había ocurrido siempre, movían hilos antes de las elecciones esperando un resultado favorable y ponían trabas a sus oponentes.

---

<sup>366</sup> Algunos ejemplos de estas tensiones y disputas, aunque no las citamos todas, se pueden leer en estas cartas: AHSIC, CF 9/9/23, padre Francisco Nebot a padre superior Juan Ricart, Corinto 23 de mayo de 1896; CF 3/2/8, Bernardino Llobera a padre superior Pío Pi, Mainit 11 de marzo de 1898; CF 1/4/42, padre Antonio Obach a padre superior Pío Pi, Lubungan 12 de mayo de 1897; CF 5/4/18, padre Nicolás Falomir a padre superior Juan Ricart, Surigao 24 de mayo de 1895; CF 5/4/21, padre Pedro Torra a padre superior Juan Ricart, Surigao 25 de mayo de 1895.

<sup>367</sup> INAREJOS MUÑOZ, Juan Antonio, *Los (últimos) caciques de Filipinas...*, p. 141.

<sup>368</sup> AHSIC, CF 1/8/20, padre Nicolás Falomir a padre superior Pío Pi, Surigao 20 de enero de 1897.



El padre Juan Garriga narraba tranquilamente cómo, antes de empezar las elecciones para tenientes, le había comunicado a la *principalía* que se había reservado tres y que les dejaba elegir al resto, y ésta lo había aceptado gracias a sus dotes diplomáticas, que no detallaba. Y dicho y hecho, habían salido elegidos los tenientes que él deseaba, pese a que existían rivalidades entre los *principales*.<sup>369</sup> Posteriormente explicaba que había logrado inclinar el voto en esas elecciones de subalternos gracias a la promesa hecha a uno de los *principales* de mover los hilos para hacerlo capitán. Así pues, en los días previos a la elección de capitán el jesuita se puso a trabajar. Se reunió con su candidato, Laureano, para ponerle al tanto de su plan. Éste estaba preocupado porque estaba procesado y eso podía quitarle votos, pero el padre, dado que le interesaba su elección, no sólo hizo la vista gorda sino que afirmó que le defendería mientras no hubiera documento judicial oficial que lo acreditase. Le mandó decirles a los otros que su candidato no podía salir, que tenía “mala fama y costumbres”, que era “jugador”, y que por lo tanto su informe de conducta lo tumbaría, por lo que esos votos serían inútiles. Le encargó también orientar todos los votos y enviarle al convento a los indecisos o reticentes. Y le vinieron un par de *principales*, a los que convenció. Pero sus argucias fallaron, porque durante la celebración de las elecciones fue sometido a la humillación de la “traición”. Ganó el aspirante de la facción opuesta, porque su propio candidato había orquestrado que así fuera, para que a cambio salieran elegidos como cargos menores varios miembros de su familia y porque directamente no quería el puesto de capitán. El padre Garriga le escribió una terrible carta con tono grandilocuente, como si hablara el mismo Dios. Le trató de Judas, puesto que los jesuitas venían cuidándolo de hacía tiempo, lo cual para ellos era suficiente para que se doblegara a su voluntad. El misionero sacó a relucir el hecho de que el hijo de Laureano estudiaba gratuitamente en la Escuela Normal de Manila como favor de los jesuitas. Lo borraba, pues, de su lista de bienhechores y pasaba a tratarlo como a otro cualquiera.<sup>370</sup>

Para el jesuita sus artimañas en las elecciones no eran tales. Y eran los demás los que lo habían engañado. Cuando Laureano fue a llorar por haber perdido su confianza, le dijo que le perdonaba personalmente, pero que la pena seguía en pie, y que su hijo no sería readmitido en la escuela de la capital, ni siquiera pagando, hasta que él diera “muestras más sinceras de amor, fidelidad y obediencia a los Superiores y Misioneros”.<sup>371</sup> En realidad, la expulsión del hijo de Laureano de la Escuela Normal venía motivada por motivos económicos, no por las “bribonadas” que éste supuestamente habría cometido, pero el padre Garriga creía que no era conveniente que lo supiera porque entonces perdería su poder sobre él.<sup>372</sup> El jesuita no se fiaba mucho de su penitencia y, ciertamente, aquél fue enseguida a contarles al resto de autoridades su versión, a tantear a otro jesuita y, en definitiva, a buscar nuevos apoyos. Por su parte, el padre Garriga seguía queriendo cambiar el resultado de las elecciones, y el

---

<sup>369</sup> AHSIC, CF 1/14/6, padre Juan Garriga a padre superior Pío Pi, Las Mercedes 7 de abril de 1897.

<sup>370</sup> AHSIC, CF 1/14/7, padre Juan Garriga a padre superior Pío Pi, Las Mercedes 20 de abril de 1897.

<sup>371</sup> AHSIC, CF 1/14/8, padre Juan Garriga a padre superior Pío Pi, Las Mercedes 29 de mayo de 1897.

<sup>372</sup> AHSIC, CF 1/14/10, padre Juan Garriga a padre superior Pío Pi, Las Mercedes 28 de junio de 1897.

mismo gobernador le secundaba, asegurándole que el susodicho no empuñaría la vara.<sup>373</sup> Desconocemos cómo terminó el asunto, pero ejemplifica a la perfección las irregularidades que se cometían en el eslabón municipal del sistema colonial español en las islas.

Los jesuitas procuraban ser amables con el delegado del gobernador y redactaban informes negativos de los candidatos que no deseaban, haciendo hincapié en los detalles que ciertamente por ley invalidaban una persona (edad avanzada, ignorancia del castellano, cuentas pendientes con la justicia, “vicios”, etc) y esperando así que una elección a su juicio negativa fuera anulada en Manila. Un capitán recién elegido podía ser revocado por el informe del padre misionero, incluso varias veces, pero también entraban en juego los sobornos del propio interesado hacia el gobernador provincial, que entonces podía reponerlo contra el criterio del jesuita.<sup>374</sup> En lo que respecta a la influencia jesuita, se llega a mencionar en las cartas que el padre superior de la Misión Filipina habría intervenido para que saliera elegido el capitán que les gustaba a los misioneros.<sup>375</sup> Los religiosos utilizaban todas sus armas para hacer prevalecer su criterio, incluyendo las amenazas desde su posición de delegados de Dios. Desde el mismo púlpito descalificaban e incluso increpaban al capitán que les disgustaba, con éste presente, o bien exhortaban a los *principales* a presentar una instancia al gobernador provincial para cesarle.<sup>376</sup> Instrumentalizaban así su autoridad tradicional en las islas para influir en las decisiones. Se daban casos de malversación entre los capitanes y eran los misioneros los que, previa recepción del chivatazo, ponían sobre la mesa el asunto y reclamaban al susodicho la suma sustraída, y su autoridad era suficiente para que el corrupto se moviera.<sup>377</sup>

La sombra de la influencia del padre era muy amplia y a los nativos les embargaba el miedo si veían que éste les retiraba su confianza. El religioso continuaba siendo el representante español del régimen, muy especialmente en las misiones, y el poder de la *principalía* seguía emanando de su subordinación voluntaria a éste, por lo que normalmente no querían tirar tanto de la cuerda como para romperla.<sup>378</sup> Tan largos eran los tentáculos de los misioneros que, cuando uno no estaba contento con los *principales* de su pueblo, podía escribir a su superior en Manila para pedirle que no apoyara cualquier instancia que aquellos hubieran mandado a la capital. Dado que a él no lo habían apoyado, él tampoco los ayudaría.<sup>379</sup> Los jesuitas también eran capaces de amoldarse al modo de hacer nativo. El padre Miguel Alaix contaba cómo, tras la muerte del capitán del pueblo de Talacogon a manos de los *baganis*, había estado peleando con la *principalía* de la población para imponer su criterio sobre cómo resolver el asunto, y no

---

<sup>373</sup> AHSIC, CF 1/14/8, padre Juan Garriga a padre superior Pío Pi, Las Mercedes 29 de mayo de 1897.

<sup>374</sup> AHSIC, CF 1/8/20, padre Nicolás Falomir a padre superior Pío Pi, Surigao 20 de enero de 1897.

<sup>375</sup> AHSIC, CF 1/14/21, hermano Francisco Figuerola a padre superior Pío Pi, Tetuán 14 de abril de 1897.

<sup>376</sup> AHSIC, CF 5/4/14, padre Pedro Torra a padre superior Juan Ricart, Surigao 15 de abril de 1895.

<sup>377</sup> AHSIC, CF 1/4/44, padre Antonio Obach a padre superior Pío Pi, Lubungan 25 de junio de 1897.

<sup>378</sup> AHSIC, CF 5/4/18, padre Nicolás Falomir a padre superior Juan Ricart, Surigao 24 de mayo de 1895.

<sup>379</sup> AHSIC, CF 3/2/17, padre Fernando Diego a padre superior Pío Pi, Veruela 7 de febrero de 1898.

tenía remilgos en admitir cómo lo había logrado: “Aquí las luchas consistía[n] en grandes gritos y amenazas, y el que más grita es el que vence, y yo salí vencedor de todos”.<sup>380</sup>

El padre misionero era el que firmaba el acta de las elecciones.<sup>381</sup> También era el misionero quien presidía las elecciones del resto de cargos municipales (tenientes, jueces, policías, alguaciles, etc) en nombre del rey, y el acto se desarrollaba por lo tanto en el convento y no en el tribunal, como era el caso de la elección del capitán.<sup>382</sup> El jesuita era el que, tras celebrarse la elección y como delegado del rey, del gobernador general y del provincial, les entregaba las insignias y la vara de mando a cada uno, les exhortaba a cuidar del pueblo y de sus habitantes y finalmente el que bendecía a los elegidos en la iglesia para que Dios “confirme desde lo alto semejantes elecciones y las bendiga en el copioso raudal de sus divinas gracias”.<sup>383</sup>

Por su parte, la *principalía* solía orientar el voto en su interés ejerciendo presiones sobre el electorado e intentando evitar que el padre misionero escribiera un informe de conducta sobre su candidato favorito. Una de las presiones ejercidas por los *principales* era dejar de saludar al misionero y de acudir al convento, lo que significaba socavar su autoridad,<sup>384</sup> o bien desprestigiar al jesuita.<sup>385</sup>

En cuanto a las autoridades coloniales, su prioridad era que el candidato elegido fuera eficaz. En el caso de las autoridades provinciales, que elevaban al gobernador general su elección, entraban en juego intereses económicos y comerciales. Éste era también uno de los motivos de las élites nativas para desear los cargos municipales. Pero no hemos hallado ejemplos de ello para Mindanao.<sup>386</sup>

En definitiva, existía una manipulación crónica y profundamente arraigada de las elecciones locales, orquestada antes y después de su celebración por todos los poderes locales a través de la articulación de redes clientelares, de informes de conducta, de la instrumentalización de la autoridad misionera, de abusos y de coacciones, y de resistencias y de lealtades en constante mudanza en función de las circunstancias.

---

<sup>380</sup> AHSIC, CF 9/2/2, padre Miguel Alaix a padre superior Juan Ricart, Talacogon 29 de mayo de 1896.

<sup>381</sup> AHSIC, CF 5/4/2, padre Nicolás Falomir a padre superior Juan Ricart, Loreto 25 de junio de 1895.

<sup>382</sup> AHSIC, CF 1/14/7, padre Juan Garriga a padre superior Pío Pi, Las Mercedes 20 de abril de 1897.

<sup>383</sup> AHSIC, CF 1/9/26, padre Francisco Sánchez a padre Ignacio Majó, Tándag 7 de enero de 1897; CF 1/11/34, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 9 de septiembre de 1897.

<sup>384</sup> AHSIC, CF 5/4/18, padre Nicolás Falomir a padre superior Juan Ricart, Surigao 24 de mayo de 1895.

<sup>385</sup> AHSIC, CF 5/4/14, padre Pedro Torra a padre superior Juan Ricart, Surigao 15 de abril de 1895.

<sup>386</sup> INAREJOS MUÑOZ, Juan Antonio, *Los (últimos) caciques de Filipinas...*, pp. 44-54.





## Capítulo VIII

### Las tribulaciones internas del misionero

---

“(…) ruegue V.R. por nosotros para que no desfallezcamos por contradicciones en llevar adelante la Misión gloriosa que nos ha encomendado la Providencia Divina por medio de la Obediencia y sepamos corresponder dignamente a su merecido honor”.<sup>1</sup>

El vehículo de comunicación de los misioneros era la carta. Según Ignacio de Loyola, ésta debía constar de dos partes. La primera era la pública, la dedicada a la edificación, donde se relataban acciones apostólicas, sermones o ejercicios espirituales. Ésta, utilizando el lenguaje institucional, se encargaba de hacer visible al jesuita. Estaba acorde con la imagen externa de la Compañía y representaba al arquetipo jesuita y a la idea unitaria de la orden. La segunda parte de la carta, la privada, debía narrar la vida interior del jesuita, sus sentimientos, sus dudas, las polémicas internas y las relaciones con los demás. Representaba la parte personal, la que a menudo era mejor no mostrar. Por razones prácticas, los misioneros solían escribir una sola carta juntando informaciones con emociones.<sup>2</sup> Lo más interesante de las cartas originales escritas por los jesuitas son esas partes privadas en las que se expresaron pensamientos íntimos y opiniones o disputas personales. En esos fragmentos se desarrollaron las funciones epistolares que Ines G. Županov definió como “auto-expresiva” y “polémico-dialógica”, respectivamente.<sup>3</sup>

La función “auto-expresiva” es aquella que los misioneros utilizaron para volcar sobre el papel todas aquellas emociones, inquietudes y dudas que les embargaban. En la soledad de su misión los jesuitas sentían cuando se sentaban a escribir. Era un sentir por escrito. En el acto mismo veían en su interior. A diferencia de la palabra oral, a veces tan impulsiva, tan poco meditada, la palabra escrita requería mayor concentración y reflexión. El diálogo que establecían consigo mismos en busca de las ideas y frases adecuadas les permitía autoexplorarse, conocerse mejor y, por lo tanto, representarse con más exactitud. Las cartas se convertían así en almas escritas que viajaban en vapor a Manila para que su superior las leyera, valorara y respondiera tratando de corregir o de consolar a cada individuo. Sin embargo, la preparación previa a la palabra escrita también les permitía juzgar qué no debían o no podían contar y preguntarse si iban a ser sinceros o no. Eso dependía del objetivo de la misiva, de su destinatario (que habitualmente era el padre superior, pero a veces eran los compañeros de misión) y de su propio carácter. Las cartas eran un fino hilo que unía a todos los jesuitas entre ellos y muy

---

<sup>1</sup> AHSIC, CF 9/3/6, padre Victoriano Bitrián a padre superior Juan Ricart, Zamboanga 26 de mayo de 1896.

<sup>2</sup> ŽUPANOV, Ines G., *Disputed misión...*, pp. 9-11 y 33.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 7.

especialmente con su superior. La caridad fraterna con los jesuitas ausentes sólo podía fomentarse y conservarse mediante las cartas.

¿Qué interés tiene el fondo epistolar manuscrito del AHSIC frente a los once volúmenes de cartas publicadas por la Compañía para el mismo siglo XIX? No se puede afirmar que la orden censurara el aspecto íntimo y personal de las cartas en su totalidad, pero sí parcialmente. Los jesuitas manifestaron dos tipos de sentimientos y actitudes. Unos estaban reglados por el instituto y proyectaban la típica imagen bucólica de la Compañía, con unos religiosos entusiastas, valientes, humildes, virtuosos y vocacionales. Eran los sentimientos que se consideraban útiles para la comunidad y configuraban un modelo de jesuita único. En cambio, el otro tipo de emociones y conductas se alejaban de este cariz autocomplaciente y de algún modo desprestigiaban el ideal del buen jesuita. Eran los sentimientos perjudiciales. Por ello las múltiples emociones que se salían de la ortodoxia jesuita fueron ignoradas en las publicaciones de la orden. Son las cartas originales las que nos permiten descubrir esa realidad dual silenciada en las obras oficiales. Cada carta nos ayuda a configurar un gran mosaico de jesuitas con infinidad de semejanzas y diferencias.

Numerosos misioneros mostraron satisfacción en la descripción de ciertos sufrimientos que, bajo la sensibilidad jesuita, sublimaban a su orden. Nos referimos a la expresión de sentimientos de humildad, vocación, deseo de sacrificio, etc. Pero los jesuitas sabían que esas expresiones eran bienvenidas en el seno de la orden, así que, ¿las sentían realmente? ¿O se limitaron a afirmar lo que el padre superior quería oír? Porque hubo unos pocos compañeros que se atrevieron a confesar, a veces veladamente, exactamente lo contrario.

La Compañía era la comunidad emocional de los jesuitas, y sus normas constituían el eje regulador de la misma. Conocían cuál era su papel y por lo tanto qué debían sentir y cómo debían relacionarse con sus compañeros. Esta autoconciencia actuaba a modo de coacción, condicionando la conducta y gestión de las emociones de los jesuitas, si no en la práctica sí en gran medida en la exteriorización que hacían de sus sentimientos, especialmente en la comunicación con el padre superior. No puede negarse la existencia de jesuitas vocacionales plagados de virtudes y que demostraron sobradamente la verdad de sus confesiones epistolares. Pero hubo otros cuyos actos desmintieron sus afirmaciones. Probablemente ocultaron sus verdaderas emociones por miedo a ser reprobados, o por un sentimiento de culpa por no sentir lo “adecuado”, o bien para reforzar ese mismo sentimiento que no sentían pero que deseaban albergar, o por ambas razones al unísono. Como señaló William M. Reddy,<sup>4</sup> pronunciar simbólicamente un sentimiento podía producir un reafirmamiento interno del mismo. Este autoconvencimiento ayudaría al misionero a ser más fuerte en el duro escenario misional. Sin duda, una

---

<sup>4</sup> REDDY, William M., *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions...*

parte de los “perfectos jesuitas”, de ser sinceros y no haber optado por expresar lo que les habían inculcado, hubieran confesado un sentir “irracional”, esto es, contrario a las bases de su instituto.

El padre superior era el encargado de controlar las emociones de sus subordinados y de velar así por la cohesión de la comunidad. Y no era tarea fácil. La dispersión de los jesuitas por todo el mundo y su vida sobre el terreno los alejaba necesariamente de la comunidad general. Y también de su país, su familia y su sociedad.<sup>5</sup> Los jesuitas de Mindanao conformaban una comunidad, pero una comunidad de pequeñas comunidades alejadas unas de otras (las residencias misionales) y, todavía más, una comunidad de individuos aislados en sus respectivas misiones. Recordemos las dificultades de comunicación y las limitaciones de la temporada de lluvias. Aunque los misioneros estaban sujetos al mismo tipo de vida, se veían y relacionaban muy poco y, a la práctica, pasaban la mayor parte del día solos o en compañía de sus compañeros de misión (si no estaban de viaje), que solían ser uno o dos, y con los que podían empatizar o no. Entonces, ¿podemos hablar de una comunidad social en la isla? Observamos más bien sujetos emocionales que anhelaban vivir en comunidad. La figura predominante en la isla no era la comunidad, sino el individuo en su soledad. Las comunidades emocionales son habitualmente comunidades sociales, es decir, sus miembros conviven físicamente. La Compañía de Jesús es un buen ejemplo de comunidad emocional que, en vez de ser “social”, era más bien “textual” porque su dispersión por el mundo convertía las cartas en su instrumento de comunicación y de unión.<sup>6</sup> El mayor influjo jesuita que recibían los misioneros de Mindanao eran las cartas de sus compañeros de otras misiones y sobre todo de su superior. Y era escasa.

La mayor influencia que recibían los misioneros era la de sí mismos, la de los nativos y la de su entorno. Los misioneros no eran inmunes al espacio al que eran destinados. La práctica misionera en Mindanao era una práctica apostólica específica. Los misioneros se formaban sobre el terreno, adaptándose a aquel micromundo, un micromundo que Roma no podía comprender. En el día a día los misioneros se iban definiendo paulatinamente, paralelamente al reconocimiento de las circunstancias de la isla, y terminaban configurando un grupo diferenciado dentro de la Compañía. La creencia de que en medio de la adversidad se forjaban el carácter del buen jesuita y sus virtudes era en la práctica muy difícil. Las dificultades diarias extremas de los territorios de misión lo que lograban era perturbar el normal funcionamiento de la orden. Padres que ocupaban cargos para los que no estaban preparados, disminución de la vida en comunidad...<sup>7</sup> Era difícil que los jesuitas jóvenes, si en seguida viajaban a Filipinas, se hubieran habituado a la vida disciplinada y observante, y en Mindanao era casi imposible vivir en comunidad con ortodoxia.

---

<sup>5</sup> MALDAVSKY, Aliocha, “Conectando territorios y sociedades...”, p. 75.

<sup>6</sup> PLAMPER, Jan, “Historia de las emociones: caminos y retos”, p. 23.

<sup>7</sup> GÓMEZ DÍEZ, Francisco Javier, “El modelo misionero americano...”, p. 30.



Era complicado para los jesuitas adaptar sus códigos de comportamiento y emociones a Mindanao. Factores externos como la alimentación, el clima, las relaciones con los nativos y el grado de seguridad condicionaban la incidencia e intensidad de las emociones. En realidad la comunidad de Mindanao era más libre que otros grupos jesuitas, porque el aislamiento producía emociones nuevas pero impedía su control.<sup>8</sup> En este contexto los misioneros desarrollaron distintos estilos emocionales en función de su carácter inicial y de su grado de arraigo a su entorno misional. Sin embargo, a la hora de expresarse en sus cartas, algunos mostraron las verdaderas fluctuaciones de su corazón, mientras que otros emplearon formas de contención (o intentos de contención) de sus sentimientos para soslayar el régimen emocional jesuita. Este régimen era el conjunto de normas emocionales, de prácticas oficiales y de sentimientos inculcados y permitidos. Los misioneros oscilaron entre las emociones prohibidas y las permitidas, lo que Reddy llamaba “navegación emocional”, desarrollando un “sufrimiento emocional” y buscando desesperadamente los espacios o actividades que reducían su angustia, los llamados “refugios emocionales”. La exteriorización de los sentimientos mediante la escritura no sólo era un proceso de descripción, sino que podía modificarlos, confirmándolos, negándolos o matizándolos.<sup>9</sup>

Respecto a la función epistolar “polémico-dialógica”, la inclusión en las cartas manuscritas de una narración de las relaciones personales de cada jesuita con el resto de compañeros de orden, incluyendo críticas y disputas, no estaba prohibido, sino que formaba parte del corpus de las cartas. Otro asunto es que la Compañía no incluyera estas partes en sus publicaciones para evitar visibilizar las riñas y diferencias en su seno que, de otro modo, hubiera socabado la imagen bucólica de fraternidad del instituto ignaciano. Los textos oficiales jesuitas siempre han difundido la idea de que entre sus obreros existía una perfecta armonía. La obra de Pablo Pastells sobre la Misión Filipina decimonónica no es una excepción a esta tendencia. Tampoco los volúmenes de cartas de los misioneros filipinos publicadas por la orden. Sin embargo, en las cartas manuscritas hallamos incontables casos de hostilidad personal entre jesuitas, ya fuera por carácter o por criterio. El padre superior de la Misión Filipina leía en las comunicaciones de sus subordinados mil y una protestas sobre sus compañeros. A veces se trataba de críticas puntuales y aisladas, pero había casos más graves de verdadera enemistad entre misioneros, relatados detalladamente durante meses. El padre Pablo Pastells omitió todas estas controversias en su obra, aunque es evidente que utilizó esas cartas, y describió solamente los casos de fraternidad y armonía entre hermanos en aras de conservar el prestigio de la orden.

Las disensiones internas afectaban al buen funcionamiento de la Compañía, daban pie a habladurías y podían desprestigiar a la orden. Eran más graves cuando afectaban a superiores, pues podían perjudicar a la disciplina y la formación de jesuitas. Por esta razón la jerarquía jesuita en Filipinas recomendó la unión y la conformidad entre los misioneros, tal como dijo San Ignacio, ya que “la diversidad (...) suele

---

<sup>8</sup> ASCHMANN, Birgit, “La razón del sentimiento. Modernidad, emociones e historia contemporánea”, p. 63.

<sup>9</sup> PLAMPER, Jan, “Historia de las emociones: caminos y retos”, pp. 24-25.

ser la madre de la discordia y enemiga de la unión de las voluntades”. Por el respeto debido a la Iglesia, a la orden y a sus superiores los misioneros debían evitar las innovaciones y las modificaciones en todo aquello que ya estaba juiciosamente determinado.<sup>10</sup>

Los misioneros fueron muy profusos en el aspecto “polémico-dialógico”, y más sinceros que en la exteriorización de sus sentimientos, porque poner en duda a los demás era más fácil que juzgarse a sí mismos. Los jesuitas en Mindanao coexistieron a veces con gran fraternidad y colaboración, pero también manifestaron diferencias y tensiones, envidias y competencias e incluso auténticos aborrecimientos. Aunque los Catálogos de la Provincia de Aragón muestran la disposición anual de los jesuitas en la Misión Filipina, ésta era modificada algunas veces sobre la marcha en función de las necesidades de las misiones y también de las enemistades e incompatibilidades que surgían entre los misioneros. Hubo jesuitas trasladados repentinamente porque no se llevaron bien con sus compañeros.<sup>11</sup>

Lo extraordinario de las cartas originales de los jesuitas de la Misión Filipina del siglo XIX es que muestran una gran variabilidad de opiniones y sentires que hasta ahora permanecían sepultados en el AHSIC. Ese fondo epistolar es la única grieta disponible para acceder al mundo interior de los misioneros y para conocer la heterogeneidad de la Compañía que, de otro modo, la orden nunca hubiera revelado.

## 1. Padre e hijos: ¿un estrecho vínculo emocional?

“Muchas cosas llevo dichas en esta y en otras cartas, pero, sin embargo, daría un ojo por poder conversar medio día con V.R., de silla a silla, porque la letra siempre es muerta”.<sup>12</sup>

Una de las prácticas espirituales más singulares de la Compañía de Jesús, que además constituye un instrumento importantísimo para el gobierno de la orden, es la cuenta de conciencia que el subordinado debía dar a sus superiores. La transmisión al superior de toda labor, pensamiento y sentimiento, como si de un amigo o padre se tratase, permitía que cada jesuita gozara de un trato (y también de un gobierno) personalizado. Teóricamente, la jerarquía no debía ser nunca utilizada por un superior como forma de poder, sino como una herramienta con que fortalecer el cuerpo de la Compañía.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> AHSIC, FIL.0470.1 “Varios documentos sobre Mindanao”, ff. 03 001-009: “Documentos útiles a los misioneros”, f. 03 001.

<sup>11</sup> AHSIC, CF 1/4/1, hermano Juan Costa a padre Joaquín Sancho, Dapitán 6 de enero de 1897; CF 1/4/4, padre Juan A. Galmés a padre superior Pío Pi, Dapitán 6 de enero de 1897; CF 1/4/7, padre Juan A. Galmés a padre superior Pío Pi, Dapitán 10 de marzo de 1897.

<sup>12</sup> AHSIC, CF 2/2/26, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 23 de diciembre de 1898.

<sup>13</sup> REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea*, vol. II, p. 201

Aunque la jerarquía de la Compañía de Jesús estuviera claramente establecida y los subordinados debieran obedecer a sus superiores, esto no los convertía en sujetos pasivos, sin iniciativa ni responsabilidad propia. No se trataba de una obediencia ciega. Según Ignacio de Loyola, para que la empresa ignaciana llegara a buen puerto debía existir colaboración entre las autoridades y los subordinados, y ésta necesitaba de la buena disposición y de la iniciativa de ambas partes. Aunque el superior tuviera la última palabra en las decisiones, tales como el destino de un misionero, éste debía contribuir a su éxito haciéndole saber sus talentos y sus debilidades, sus inclinaciones y sus miedos, lo que le estimulaba y lo que le desanimaba y lo que le proporcionaba consuelo o desolación. Por su parte, el superior debía estar abierto a estas confesiones emocionales y tenerlas en cuenta en la medida de lo posible. Así pues, entre superior y subordinado debía existir confianza, discernimiento común y afecto mutuo. Esto es lo que Loyola denominó “cuenta de conciencia”. El superior debía tener un conocimiento exhaustivo de cada jesuita y de las circunstancias de su misión. Así se evitaba en la medida de lo posible colocar a religiosos en destinos inadecuados o superiores a su talento o sus fuerzas, perjudicando las tareas apostólicas y el bien común. Cada jesuita debía informar de todo aquello que fuera relevante para su progreso personal o para el avance apostólico. La cuenta de conciencia debía hacer más efectivo el proyecto apostólico ignaciano y a la vez fortalecer los lazos de la comunidad jesuita.<sup>14</sup>

La escritura de cartas era mucho más que una obligación, puesto que el conocimiento de los sujetos permitía ampliar el punto de vista de los superiores y gobernar con mayor eficacia. Para que esto fuera posible era fundamental que las comunicaciones epistolares fueran rápidas y seguras. Del mismo modo, era importante la sinceridad del escribiente, así como el uso de un tono respetuoso cuando exponía críticas a las ideas y comportamientos de sus compañeros y superiores.<sup>15</sup> En este sentido, los jesuitas de la Misión Filipina del siglo XIX trataban al padre superior de usted, excepto en el caso del padre Ramón Ricart cuando fue superior de la Misión Juan Ricart, su hermano.<sup>16</sup> El trato solía ser formal y humilde, como cabía esperar.

El cargo de superior implicaba una gran responsabilidad. Este jesuita debía ser capaz de gobernar con equilibrio, sin ser demasiado duro y sin favoritismos. Por su parte, el subordinado debía dejarse gobernar por la Divina Providencia, encarnada en su superior. La obediencia era una cualidad primordial. El súbdito debía rendirse a las órdenes del ministro de Dios, por contrarias que fueran a sus deseos, renunciado a su libertad.<sup>17</sup> La obediencia era necesaria para conducir a todos los ignacianos al

---

<sup>14</sup> LONSDALE, David, SI, *Ojos para ver, oídos para oír. Introducción a la espiritualidad ignaciana*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1992, Col. Servidores y testigos 52, pp. 167-169.

<sup>15</sup> GÓMEZ DÍEZ, Francisco Javier, “El modelo misionero americano...”, pp. 24-25.

<sup>16</sup> AHSIC, CF 9/11/13, padre Ramón Ricart a padre superior Juan Ricart, Veruela 1 de febrero de 1896.

<sup>17</sup> GÓMEZ DÍEZ, Francisco Javier, “El modelo misionero americano...”, pp. 43-44.

mismo destino y poder mantener el orden dentro de la corporación.<sup>18</sup> Sin embargo, hasta donde fuera posible la cúpula jesuita recomendaba a los superiores dejar a los jesuitas obrar según su criterio. Había que confiar en ellos para animarles, limitándose a vigilarlos. Incluso cuando un subordinado no cumplía las expectativas previstas lo mejor era armarse de paciencia y procurar extraer de ese operario todos los beneficios posibles. Había que evitar al máximo que los subordinados sintieran que se prescindía de ellos por no estar de acuerdo con su superior.<sup>19</sup>

El buen superior debía generar confianza entre sus subordinados y asistirles corporal y espiritualmente. La autoridad no debía estar reñida con esa confianza.<sup>20</sup> Todos los que ostentaron este cargo en Filipinas conocían perfectamente la realidad misional puesto que habían vivido en Mindanao previamente. El padre superior, por su condición y experiencia, debía ser el refugio emocional de los misioneros. Francis Bacon ya dijo en su día que el gran beneficio que proporcionaba la amistad era aligerar el corazón y conseguir reposo. De lo contrario, el sujeto vivía oprimido por no poder liberar sus penas, alegrías, dudas y temores ni recibir consuelo y consejo. Dado que para él cuerpo y mente estaban interrelacionados, las afecciones del alma afectaban al cuerpo. Para Bacon, las emociones debían controlarse por este medio, dejándolas fluir en una suerte de diálogo verbal, y no por medio de la razón. Una persona que viviera en soledad no podía ni ser feliz ni enfrentarse al dolor. La autosuficiencia y la soledad eran inhumanas. Compartir las penas era dividir las con el confidente y compartir las alegrías era doblarlas. De ahí la figura del confidente de la época moderna.<sup>21</sup> En nuestro contexto ese confidente debía ser el padre superior. Éste, con su afecto y sus consejos, debía ser un estímulo para seguir adelante. Y ciertamente en numerosos casos los misioneros de Mindanao expresaron la importancia que tenía para ellos el apoyo del padre superior y su entera confianza en él.<sup>22</sup> El padre Gaspar Colomer decía querer “tener alas para volar a Manila” y poder conversar con Pío Pi.<sup>23</sup> Una pregunta recurrente de los misioneros a su superior era cuándo iría a visitarles.<sup>24</sup> Esa visita a Mindanao solía tener lugar en junio. Todos los misioneros le esperaban con ansia, tanto para verle como para que él viera *in situ* la vida en las misiones y su estado.<sup>25</sup>

Pero en algunas ocasiones la cuenta de conciencia, en vez de aliviar a los jesuitas, les desataba luchas internas. Informar de todo era una obligación, pero a menudo suponía confesar asuntos graves. En este

---

<sup>18</sup> BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto...*, p. 33.

<sup>19</sup> GÓMEZ DÍEZ, Francisco Javier, “El modelo misionero americano...”, pp. 45-46.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>21</sup> RUBLACK, Ulinka, “Flujos. El cuerpo y las emociones en la Edad Moderna”, en TAUSIET, María y AMELANG, James S. (eds.), *Accidentes del alma...*, pp. 104-105.

<sup>22</sup> AHSIC, CF 1/14/20, padre Isidoro de la Torre a padre superior Pío Pi, Tetuán 13 de abril de 1897; CF 1/14/23, padre Isidoro de la Torre a padre superior Pío Pi, Tetuán 31 de agosto de 1897; CF 3/17/18, padre Rafael Vilarrubias a padre provincial Luis Adroer, Dapitán 2 de mayo de 1898.

<sup>23</sup> AHSIC, CF 1/6/5, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 6 de febrero de 1897.

<sup>24</sup> AHSIC, CF 5/6/66, hermano Luis Montaña a padre superior Juan Ricart, Zamboanga 17 de diciembre de 1895.

<sup>25</sup> AHSIC, CF 5/4/7, padre Miguel Guardiet a padre superior Juan Ricart, Numancia 9 de junio de 1895.

sentido, el padre José España se quejaba de que no era fácil serle sincero al superior porque era conocido que serlo podía acarrear graves consecuencias:

“En cuanto a lo que me dice que siempre los hijos de la Compañía tenemos carta libre para acudir al Superior mediato, es cierto y así debería ser, pero por desgracia alguna vez no es así, pues después vienen investigaciones de quien ha podido escribir eso y aquello, y luego todo son sospechas y malas caras. Esto no debería suceder como encargan los Padres Generales, y seriamente, que ningún Superior sea o ponga el más mínimo obstáculo para que los súbditos acudan siempre y puedan acudir con toda libertad a los superiores mediatos”.<sup>26</sup>

Un gran ejemplo de este miedo a la sinceridad nos lo proporcionó el padre valenciano Nicolás Falomir. Ya vimos que le descubrió a Pío Pi cómo los misioneros (él incluido) pegaban a los nativos.<sup>27</sup> Aunque había cumplido con su deber, la culpa lo carcomía. Sentía remordimientos por haber delatado a sus compañeros porque habían sido ellos mismos los que se lo habían contado, como amigos, sin imaginarse que llegaría a conocimiento ni más ni menos que del superior de la Misión. Nervioso, intentó suscitar magnanimidad por parte de Pío Pi, diciendo: “pero como sólo es informar al Superior, no les puede ningún mal”. Y aseguraba que no pretendía perjudicar a nadie, sólo cumplir con su obligación de no tener secretos con su ministro de Dios. En su afán por justificarse introducía un elemento interesante: “Si esto se lo digese hablando, parecería otra cosa respecto a mí”. El jesuita le otorgaba aquí a la palabra escrita un valor distinto a la oral. Quería decir que una confesión oral supondría realmente un chivatazo, lo que lo convertiría en un acto reprobable. Pero si la transmisión de la información era escrita tenía un significado distinto. Se trataba de la relación íntima y personal entre superior y subordinado. Él sólo pretendía, pues, “informar”, sin esconder nada, tal y como debía hacer todo jesuita. Sin embargo, en última instancia, le suplicaba que rompiera la carta.<sup>28</sup> Tanto miedo tenía de las consecuencias de su sincera cuenta de conciencia.

## 1.1. Los delirios del padre Saturnino Urios

Difícilmente los superiores se ganaban la confianza de todos sus subordinados. Ya hemos visto cómo cada superior podía tener ideas diferentes a la hora de gobernar o bien verse presionado por circunstancias distintas, lo que conducía irremediablemente a que los misioneros hicieran comparaciones en función de sus preferencias personales. Un caso paradigmático de desconfianza hacía el padre superior fue el padre Saturnino Urios. Éste fue uno de los jesuitas más prolíficos a la hora de escribir a su superior. Sus cartas son las más excéntricas de entre sus compañeros, con un estilo inconfundible. Su narración era siempre apasionada, con palabras fogosas, metáforas exageradas y expresiones altisonantes. Unas veces se expresaba con seguridad, mostrando su talante veterano y

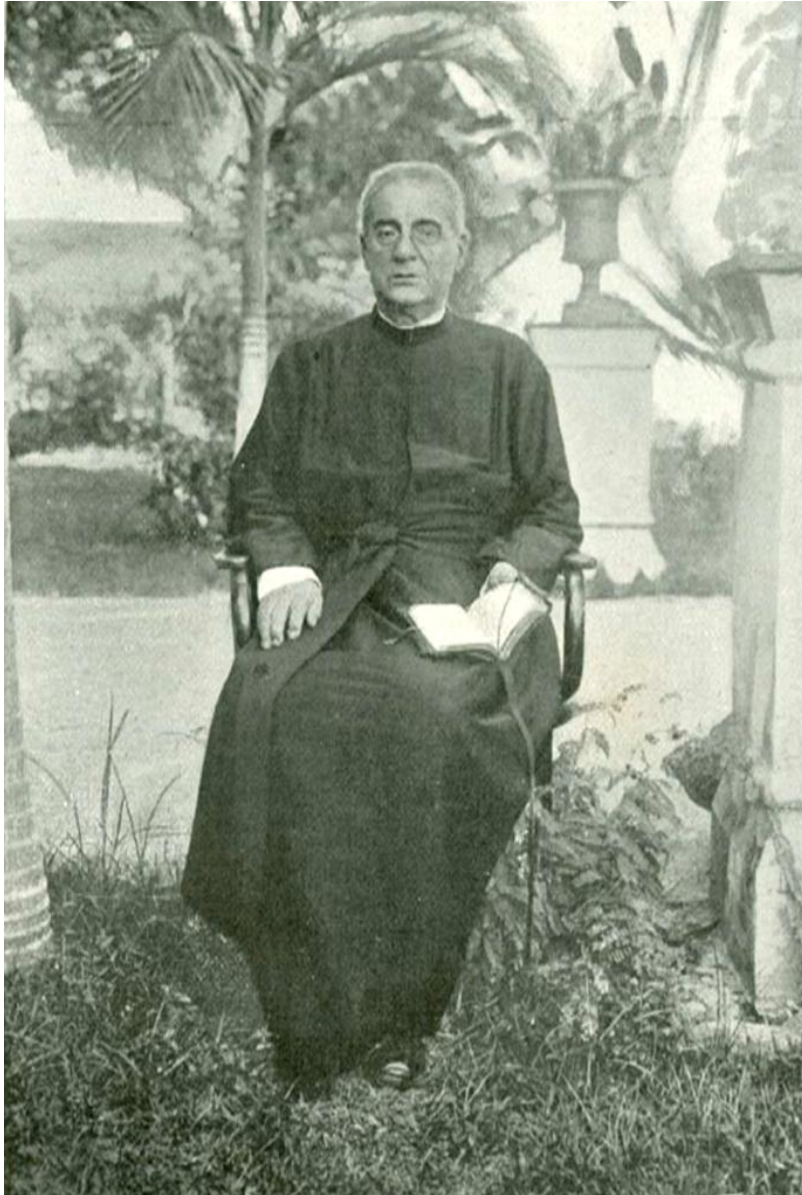
---

<sup>26</sup> AHSIC, CF 9/5/12, padre José España a padre superior Juan Ricart, Tagoloan 6 de agosto de 1896.

<sup>27</sup> Ver Capítulo VII, apartado 4.2. Medidas desesperadas: la coacción y la violencia *evangelizadoras*.

<sup>28</sup> AHSIC, CF 1/8/8, padre Nicolás Falomir a padre superior Pío Pi, Dinagat 7 de marzo de 1897.

dominante, y otras, con una humildad rayana en lo tragicómico. Pero, manifestara lo que manifestara, siempre lo hacía de forma desbocada y coloquial, como si charlara animadamente con un igual en una taberna, sin gran ceremonia. Era incapaz de callarse nada, fuera conveniente o no. Por eso su figura ejemplifica numerosos puntos de disidencia interna en la orden.



**Figura 56. El padre Saturnino Urios (sin fecha)**

Fuente: PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, p. 61.

Según sus propias palabras, los superiores debían ayudarlos “a caminar rectos por la vía del divino servicio”.<sup>29</sup> A Pío Pi le había escrito que no tuviera miedo, que no podía tomarse mal nada de lo que le dijera, puesto que “sería tornarse con Dios, y ay del tal atrevido”.<sup>30</sup> Infravaloraba el jesuita su propia temeridad. Pocos meses después de haber escrito esta sentencia empezaron las tensiones con su ministro divino, que llevaba escasos meses en el cargo.

---

<sup>29</sup> AHSIC, CF 1/5/8, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 23 de febrero de 1897.

<sup>30</sup> AHSIC, CF 9/12/54, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 20 de agosto de 1896.

El padre Urios se asustó porque por varias veces no recibió carta de su superior con el correo. Lo achacó a un enfado de éste.<sup>31</sup> Habitualmente, cuando los misioneros creían que habían ofendido o molestado a su superior rápidamente adoptaban una actitud de humildad y afectación máximas. En su siguiente carta pedían perdón con gran arrebató, se lamentaban profundamente y, a menudo, solicitaban que se les impusiera una penitencia.<sup>32</sup> Pero el padre Urios no se rebajó tan pronto como sus compañeros. Continuó escribiéndole, asegurándole que no había habido ningún superior que no le llamara la atención hasta entonces y que era lo que quería, que se tomaría bien cualquier crítica.<sup>33</sup> Aseguraba quererle mucho y confiar cada día más en él, por lo que esperaba lo mismo por su parte.<sup>34</sup> Meses después, ante el prolongado silencio de Pío Pi, continuaba insistiendo en que tuviera “toda la confianza y libertad que debe tener con un súbdito” y que, si era necesario, lo mandara a tomar viento porque lo tenía merecido. Su tono era una mezcla de enojo y desesperación con destellos de sumisión. Su sospecha de que estaba enfadado con él tomaba cada vez más fuerza. Pese a su orgullo e incapacidad para abandonar el tono coloquial, a su manera adoptó una posición de humildad para intentar recuperar su confianza:

“vea si puede ser más fuerte el castigo y pestilencia dado mi carácter. Yo mejor quiero que me sigan mis pecados que no que se quede V.R. así sin decirlos. Venga, una penitencia y sanaremos. Es de decir que yo no sé ahora mi culpa y sólo pienso si le habrán agraviado a V.R. mis cartas a V.R. y a los otros. Dígamelo sin reparo que yo estoy pronto a retractarme, pedir perdón y prometer la enmienda. Y no crea que soy incorregible a posta, sino que mi modo de ser y genio me llevan a cometer sin pesar borricadas en el trato con V.R., pues a los borricos leña y al pesebre, y no repare por nada, que a la nuestra edad no hemos de pensar que se va al Cielo por el camino que lleva al amor propio sino por el camino que pisoteando al amor propio se somete a lo que el Superior quiera, ordene y desee”.<sup>35</sup>

Angustiado, preguntaba, “¿Qué puedo decirle más?”. Conforme avanzaba en la narración su dignidad se iba encogiendo progresivamente. Repasaba su currículó, con 23 años de misionero, su “oficio propio”, y ocho lenguas habladas, y se preguntaba si no habría un rincón del mundo donde sirviese, “o es que V.R. quiere que yo me muera de sentimiento viendo como V.R. se disgusta”. Se preguntaba si tal vez no estaba enfadado con él, lo que sería un “preciosísimo engaño para mí”, y le pedía “perdones mil” si había otra razón por la que no le escribiese. Terminaba la carta ya con desesperación: “Acuérdese V.R. por Cristo, de la preciosísima sangre que derramó Nuestro Señor por mí, y téngame compasión, yo no soy ningún extraño, yo soy hijo de la Compañía y de V.R. que la representa y no se han de oír mis llantos. Perdóneme y nada más”.<sup>36</sup>

---

<sup>31</sup> AHSIC, CF 9/5/45, padre Baltasar Ferrer a padre superior Pío Pi, Davao 2 de diciembre de 1896.

<sup>32</sup> AHSIC, CF 1/10/45, padre Juan Martín a padre superior Pío Pi, Linabo 20 de febrero de 1897; CF 1/10/30, padre Juan Pont a padre superior Pío Pi, Jasaan 22 de febrero de 1897.

<sup>33</sup> AHSIC, CF 1/5/11, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 27 de abril de 1897.

<sup>34</sup> AHSIC, CF 1/5/27, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Peña-Plata 30 de marzo de 1897.

<sup>35</sup> AHSIC, CF 1/5/15, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 21 de julio de 1897.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

Y Pío Pi le respondió en esta ocasión. No se conserva la misiva, pero el padre Urios le respondió visiblemente aliviado y mucho más humilde. Le pidió perdón por su error, dado que su superior aseguraba no haber estado enfadado, y lo achacó a su “falta de perfección, cuidado y diligencia”, que le hacían cometer “desatenciones, despropósitos y susceptibilidades” como “pecador (...) a dios” que era. El padre Pi al parecer le advertía de su tono “lloricón”, y él no lo negaba, pero lo matizaba. Aseguraba que como hombre no lo era, pues “qué asco ser lloricón”, y que “a tener carácter y a gozar de fuerza de alma, pecho y voluntad no me dejo mojar la oreja por nadie ni de los vivos ni de los muertos” y que era Dios quien le daba su “gran corazón”. Pero que con los superiores era distinto. Con ellos “lloraré yo como la Magdalena a los pies de cristo (sic) millones de veces que crea que no va bien conmigo y no gustan de mí como erradamente creí que V.R. estaba o iba conmigo el correo de Junio o Julio”.<sup>37</sup>

Probablemente para reconciliarse con el padre Urios, y sabedor de su veteranía y validez como misionero, Pío Pi le mandó confites, algo extraordinario en aquellas tierras. Poco conocía a su subordinado quien, impactado, fue incapaz de cerrar la boca:

“aquellos confites de V.R. no los hubiese comido sino que se los hubiese vuelto si no hubiese sido que los consideré cosa de un Superior que no me conoce a mí, que si es el Padre Ricart se los devuelvo como vinieron. Me los comí con vergüenza. Yo quiero que no se piense en gobernarme, yo quiero que sepan que tengo 54 años y muchos años de Compañía y si nos han de dar confites que nos mate dios Nuestro Señor antes y que no demos qué hacer a nadie. O almas redimidas por Cristo que nos están esperando a mitad del camino entre el Cielo y el Infierno”.<sup>38</sup>

Poco después el padre Urios le escribió a Luis Adroer, provincial de Aragón, y le confesó más abiertamente lo que sentía hacía Pío Pi. Se rió de su actitud, de que empezó “fuerte” con él, hablándole muy formal de cosas que a él le daban risa y que no tomó en serio. Sin embargo, decía, como le pareció que se había enfadado porque no le escribía, en cuanto llegó de Manila para visitar a los misioneros en Mindanao:

“me eché de bruces a sus pies pidiéndole muchos perdones, pero él me contestó enviándome confites y llamándome de niño lloricón voto al chapiro,<sup>39</sup> lo que esto me enfadó. Yo, que hago de las tripas corazón saltando por mares, valles y collados, haciéndome el valiente, y llamarme de niño (sic) y enviándome anís. Le digo (sic) por partes y poco a poco que no quería los anises y que yo quería ser el más valiente de todos los nacidos. A nada de esto me ha contestado porque se fue de visita, pero es de creer que no estará contento”.<sup>40</sup>

El padre Urios era un misionero experimentado y orgulloso y no le gustaba que le trataran con tono paternalista. Tanto él como Pío Pi nacieron en 1843, pero mientras que Saturnino Urios entró en la Compañía a los 26 años y llegó a Filipinas a los 30, Pío Pi ingresó en la orden a los 38 y desembarcó en Manila a los 47, una edad muy tardía. Cuando el padre Pi llegó al archipiélago el padre Urios ya llevaba tres lustros en Mindanao. Por otro lado, el padre Pi era superior de Misión tras sólo siete años en las

<sup>37</sup> AHSIC, CF 1/5/16, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 20 de agosto de 1897.

<sup>38</sup> AHSIC, CF 1/5/18, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 15 de septiembre de 1897.

<sup>39</sup> La expresión “voto al chapiro” indica enojo.

<sup>40</sup> AHSIC, CF 3/16/45, padre Saturnino Urios a padre provincial Luis Adroer, Davao 13 de diciembre de 1897.



islas. Saturnino Urios era un jesuita de acción, un verdadero enamorado de las misiones sin otra ambición que morir allí, mientras que su superior había estado muy pocos años en Mindanao. Probablemente el padre Urios sentía un abismo entre ambos. Ya hemos visto los roces entre ambos con motivo de las exigencias para el bautismo y del dinero que se podía gastar en las misiones.<sup>41</sup> El padre Urios sólo pensaba en bautizar y en gastar, todo por el avance de las misiones, mientras que el padre Pi debía gobernar la Misión Filipina con prudencia. Vivían en mundos paralelos y era imposible que se entendieran. El padre Urios era incapaz de ocultar su contrariedad cuando el padre superior no le enviaba el material que había pedido. Pese a las frases de rigor, quedaba visiblemente molesto por lo que él percibía como un daño a las misiones.<sup>42</sup>

A pesar a su carácter enérgico Saturnino Urios era un buen religioso y por ello tuvo sus altibajos y sus remordimientos a raíz de su actitud con el padre superior. En los momentos de duda lamentaba su pobre condición:

“Me voy convenciendo cada día más que soy un trozo de carne bautizada sin juicio ni discreción. Perdóneme y demos los dos gracias a Dios Nuestro Señor que, aunque tarde, quiere por fin que yo me vaya conociendo por el zencerro mayor del mundo. Digo esto porque revolviendo en mi memoria lo que escribí el día de correo me he acordado del despropósito que le puse a V.R. diciendo que no me conocía. Nadie mejor que yo puede dar testimonio de lo bien que me conoce el Padre Pi. Si no a qué tanto ruido sino porque tocado el monte ha exalado humo? Vuelvo a decir que me perdone. ¿No es verdad que parece imposible que hombres de 54 años, dos meses y 5 días minuto arriba o minuto abajo no seamos más santos, más formales y más provechosos a Dios, a la propia y ajenas (sic) almas? Eso somos, mal le pese al amor propio. ¡Qué dolor da verse así después de cerca de 30 años de religioso!”<sup>43</sup>

Las cartas de este jesuita casi parecen esquizofrénicas. Son un continuo de docilidad y rebeldía, de humildad y vanidad y de seriedad y jocosidad. Era como si no pudiera evitar leerle la cartilla al superior y luego terminar con una grandilocuente muestra de humildad, como esta: “espero a V.R. con los brazos abiertos para desmembrarle (sic) contra mi pecho abrazándole como debe un hijo agradecido bien educado y amador de su padre”.<sup>44</sup> No se puede negar, sin embargo, que todos sus escritos visibilizan un alma profundamente enamorada de su trabajo.

En 1899 el padre Saturnino Urios fue evacuado a España junto con tantos otros jesuitas con motivo de la pérdida de la soberanía española sobre Filipinas. Poco más de un año después volvió al archipiélago a reanudar la Misión en Mindanao, ya bajo soberanía estadounidense. Allí permaneció hasta su muerte, acaecida en 1916 a los 72 años, tras 46 de servicio. En 1901 había fundado la Escuela Parroquial de Butuán, una escuela de enseñanza primaria para niños, un modesto edificio de ladrillo que ahora es una universidad católica, la Father Saturnino Urios University.<sup>45</sup> Un mes después de su muerte el gobierno

---

<sup>41</sup> Ver Capítulo VII, apartado 1.3. Hermanos enfrentados.

<sup>42</sup> AHSIC, CF 3/3/1, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 9 de noviembre de 1898.

<sup>43</sup> AHSIC, CF 3/3/2, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 17 de enero de 1898.

<sup>44</sup> AHSIC, CF 3/3/1, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 9 de noviembre de 1898.

<sup>45</sup> RIBES IBORRA, Vicente y URIOS, Saturnino, *Padre Urios S.J., (1843-1916): misionero valenciano, filipino universal*, p. 13.

provincial del Agusán, con sede en Butuán, aprobó por unanimidad la resolución 266, donde se afirmaba que el padre había vivido en el Agusán 25 años como superior de los jesuitas de la provincia, que la formación de la actual provincia del Agusán eran fruto directo y meritorio de su actividad y su amor a la humanidad, y que había fundado la mayor parte de sus pueblos y había elevado las condiciones morales, sociales y materiales de sus habitantes. Para el padre Urios era muy importante mejorar el nivel cultural de los nativos. Por todo ello merecía el respeto y amor de sus habitantes, mostraban su pena por su muerte y le nombraban “Bienechor del Agusán”. Se mandó copia de la resolución al superior jesuita en Manila y a todos los jesuitas del Agusán.<sup>46</sup>



**Figura 57. Los padres jesuitas Saturnino Urios y Federico Faura en los sellos de conmemoración de los 400 años de la llegada de la Compañía de Jesús a Filipinas (1981)**

Fuente: Web Manresa: Jesuit Retreat House.<sup>47</sup>

Saturnino Urios escribió numerosas cartas, diarios de las misiones, notas históricas, sermones... Tradujo al visaya obras piadosas como el “Áncora de salvación”, la “Novena de la Inmaculada” o el “Mes de María”. Sus escritos son, prácticamente, las primeras investigaciones de historia, etnología, geografía, genealogía, etc, de la cuenca del Agusán. Sus datos representan los primeros ejemplos de cada cosa en esa región (la primera lluvia torrencial registrada, los primeros músicos, la primera toma de una fotografía...).<sup>48</sup> El 31 de julio de 1981 Filipinas conmemoró el cuarto centenario de la llegada de los jesuitas. En su honor se emitieron cuatro sellos. Uno llevaba la cara de José Rizal, los otros tres cada uno la de un jesuita: Ignacio de Loyola, Federico Faura (primer director del Observatorio) y Saturnino Urios (Figura 57).<sup>49</sup> Asimismo, es el único misionero jesuita de las Filipinas decimonónicas que goza de una biografía, de la mano de Vicente Ribes Iborra.

<sup>46</sup> Ídem, pp. 11-12.

<sup>47</sup> [https://www.manresa-sj.org/stamps/2\\_Philippines.htm](https://www.manresa-sj.org/stamps/2_Philippines.htm) (fecha de consulta: 12 de marzo de 2018).

<sup>48</sup> RIBES IBORRA, Vicente y URIOS, Saturnino, *Padre Urios S.J., (1843-1916): misionero valenciano, filipino universal*, pp. 11-12.

<sup>49</sup> *Ibíd.*, p. 13.

## 1.2. Los malos ministros de Dios

No todos los superiores de residencia ni los superiores locales de cada misión estuvieron a la altura del cargo que ostentaban. Hallamos numerosas desavenencias en este aspecto, y muy especialmente protestas de sus subordinados por lo que percibían como una mala atención a su formación.

Por ejemplo, el padre Ramón Bretxa se quejaba de que su superior de residencia, el padre Raimundo Peruga, no les daba a los misioneros detalles del funcionamiento de la misión, ni de las relaciones de los misioneros con nativos, autoridades eclesiásticas y civiles ni de cómo ganarse al pueblo, porque su “carácter es hacer mucho y hablar poco”. Si alguna vez le preguntaban, daba escuetas explicaciones. De ese modo, protestaba el padre, nunca podrían aprender a misionar.<sup>50</sup>

Por otra parte, los superiores locales provocaban desavenencias cuando querían hacer prevalecer demasiado su mando y el otro padre se mostraba disgustado.<sup>51</sup> Esta celosía en la autoridad era frecuente en padres jóvenes y noveles, que se volvían muy regañones y duros. Era un defecto que solía desaparecer con la edad y la experiencia,<sup>52</sup> pero no siempre era así. Por ejemplo, varios padres acusaron al padre Victoriano Bitrián, que fue superior de la Residencia de Zamboanga (y por tanto también vicesuperior de la región meridional de la isla), de ser “todo miel y dulzura para la gente de fuera, no así para los nuestros”. Si no se le contradecía, todo iba bien, pero no podía sufrir diferencia alguna ya fuera de palabra o pensamiento. Reñía mucho a los padres y tenía a los hermanos “un poco atemorizados”. En resumidas cuentas, era como si “se estimase mucho a sí mismo y poco a los demás de los nuestros”.<sup>53</sup> Era “demasiado Superior” y uno no sabía cómo comportarse con él para hacer buenas migas.<sup>54</sup>

El padre Saturnino Urios, tan crítico con sus superiores, fue también un superior de residencia polémico. Los misioneros decían de él que dejaba a sus subordinados hacer lo que quisieran y como quisieran,<sup>55</sup> lo cual no era nada ortodoxo. El padre Urios tuvo conflictos con muchos de sus compañeros. Su carácter fuerte y resuelto, su experiencia y su edad avanzada chocaban con el talante de muchos jesuitas. Algunos porque eran más jóvenes y estaban poco aclimatados a Filipinas y a la vida misional; otros por ser demasiado pusilánimes, o indolentes, o poco obedientes, o incluso por tener poca vocación misionera. Este tipo de compañeros impacientaba al veterano misionero, cuya obsesión evangelizadora no podía soportar que los demás retrasaran la salvación de las almas. Fue el caso del padre Baltasar Ferrer, que según Saturnino Urios fue el compañero que más dificultades le trajo en toda

---

<sup>50</sup> AHSIC, CF 2/2/2, padre Ramón Bretxa a padre superior Pío Pi, Tagoloan 10 de enero de 1898.

<sup>51</sup> AHSIC, CF 9/5/23, padre Jaime Estrada a padre superior Pío Pi, Davao 18 de septiembre de 1896.

<sup>52</sup> AHSIC, CF 3/5/25, padre Francisco Sánchez a padre superior Pío Pi, Tándag 14 de abril de 1898.

<sup>53</sup> AHSIC, CF 2/4/19, padre Isidoro de la Torre a padre superior Pío Pi, Tetuán 10 de enero de 1898.

<sup>54</sup> AHSIC, CF 2/5/8, padre Ginés Ribas a padre superior Pío Pi, Zamboanga 15 de abril de 1898.

<sup>55</sup> AHSIC, CF 9/12/40, padre Pedro Torra a padre superior Pío Pi, Surigao 12 de septiembre de 1896.

su vida como superior de residencia, por ser “muy difícil de tratar”.<sup>56</sup> En 1897 los dos convivían en la cabecera de Davao (provincia homónima), con dos padres más y un hermano.

La tensión entre ambos llegó a tal extremo que, según le contó el padre Ferrer a Pío Pi, él quiso hablar con su superior antes de unos ejercicios espirituales, puesto que creía que si no se deshacía el “nudo gordiano” entre ambos su cuenta de conciencia “sería tenida por un juguete (sic) o una burla”. Así, presentó humildemente sus excusas a su superior por la situación en que estaban, alegando no conocer las causas. Pero el padre Urios intentó evadir el asunto con un “no es nada... dejémoslo, dejémoslo”, no sin antes dejar caer, supuestamente “con cierta sorna”, que no se creía que no conociera las razones de su enemistad. Esto no satisfizo las ansias del padre Ferrer, que insistió en hablar del tema. Pero el veterano misionero se limitó a aclarar que, aunque hubiera podido solucionarlo antes, el gesto de su subordinado era la única satisfacción que estaba esperando para enterrar el asunto, por lo que lo daba por zanjado. Baltasar Ferrer quedó consternado ante la rapidez con que se lo quitó de encima, “pues yo no comprendo cómo jamás Superior alguno en la Compañía haya rechazado a un súbdito suyo, por rebelde que fuera, cuando trataba de introducirse, o mejor, de rendírsele”. Este jesuita se sintió profundamente abandonado por su superior, puesto que éste, en vez de buscar remedio, se había limitado a esperar a que su subordinado acudiese a él.<sup>57</sup>

Además, el padre Ferrer se quejaba de que Saturnino Urios había escrito al superior de Manila hablándole de lo difícil que era tratar con él y también había ido contando que había alterado la casa, hecho desaparecer la caridad y aburrido al resto de jesuitas. Algo que le dolió mucho al padre Ferrer, por exagerado, fue que dijera que había estado cantando un mes entero por la casa la Traviata, fastidiando a los padres, impidiéndoles estudiar, pudiendo escandalizar al médico, y que dedujera que “con estos cantos intentaba, o parecía intentar, indicarles que me importaba poco de lo que en casa pasaba”. Como ministro, le había acusado de haberlo hecho muy mal, de haber sido inconstante en su norma de conducta y haber faltado a la obediencia. Según el padre Ferrer, que no negaba algunas faltas, el problema fue que al principio acudía mucho al padre Urios con los asuntos del hermano para la buena marcha de la casa, tal y como hacía en Manila, lo que irritó a aquel hasta el punto de que en una ocasión lo echó de su habitación diciéndole alterado que se ocupara él de ese asunto, que él bastante tenía con las misiones. Aunque más tarde se disculpó, lo cierto es que el padre Urios era muy amigo del hermano, con lo que a él le era difícil ser estricto con éste e incluso en ocasiones el padre Urios le quitó autoridad en público. El caso para el padre Ferrer era que, ante este panorama, el superior de la residencia no había intentado hablar con él. Aunque él había intentado varias veces introducirle el tema al padre Urios, éste había dado repetidas muestras de rechazo, creyendo el otro que todavía no estaba dispuesto a escucharle, y entrando en una espiral de malentendidos a los que no ayudaban los “gritos y

---

<sup>56</sup> AHSIC, CF 1/5/14, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 23 de junio de 1897.

<sup>57</sup> AHSIC, CF 1/5/17, padre Baltasar Ferrer a padre superior Pío Pi, Davao 11 de septiembre de 1897.

enfados públicos” del superior. Por ello, en última instancia, acudía al superior de Manila pidiendo sincero consejo.<sup>58</sup>

Por su parte, el padre Urios lo achacaba todo al genio del padre Ferrer, por “ponerse de morros y durar días, semanas y meses y creerse desprestigiado para con el Hermano”. Para él, todo eso eran “niñerías”. Su gran defecto era olvidar el cuidado de sus subordinados a favor de la labor misional, que era toda su obsesión.<sup>59</sup> Admitía, sin embargo, parte de la culpa, alegando que era su edad lo que le impedía “ser tratable y caritativo” con sus subordinados. No sabía más, decía, puesto que “A mandar no se aprende como a ser poeta. ¡Paciencia!”. Si el padre superior Pío Pi no estaba conforme, le pedía lo cambiara de misión, a la peor si era posible, sacando a relucir la consabida humildad.<sup>60</sup> Ante las diferencias irreconciliables entre ambos, y la indudable importancia del padre Urios en Davao, Pío Pi optó por trasladar al padre Baltasar Ferrer a la misión de Polloc, en la residencia de Tamontaca (provincia de Cotabato), con un hermano, sin duda con la esperanza de que como superior local funcionara mejor.

Además de subordinados críticos con sus superiores hubo casos de superiores frustrados por su incapacidad para ejercer de ministros de Dios en su misión. Fue el caso del padre Juan Bautista Llopart, que en 1896 administraba Sigaboy en la Residencia de Davao (provincia homónima). El padre Saturnino Urios directamente no lo quería en su residencia.<sup>61</sup> En su opinión, era un jesuita poco “pacífico y sufrido”, además de muy indiscreto en las confesiones, lo que asustaba a los feligreses.<sup>62</sup> En realidad, el padre Llopart no se llevaba bien con ningún jesuita.<sup>63</sup> Él mismo narraba sus desventuras como misionero y como superior de misión, y en concreto su permanente conflicto con el padre Salvador Giralt, su padre auxiliar en Sigaboy, al que “ni yo le gusto, ni mis cosas, ni mis disposiciones, ni mi modo de misionar, ni mi manera de conquistar, ni nada de cuanto digo, ni de cuanto hago”. El padre Urios le había recriminado duramente por carta el ser un mal compañero y haber entorpecido el buen hacer del padre Giralt en las excursiones, aunque éste era el padre coadjutor. Muy abatido por su incapacidad para desarrollar sus funciones, contaba:

“En vista de todo esto me convencí de que yo realmente era el culpable y que no sabía tratar con la consideración debida a mis Hermanos. (...) Que sería una verdad que poco era lo que había hecho referente a reducción de infieles, como me dijo el Padre Giralt, que no servía para estar al frente de esta Misión ni para nada y que por tanto le suplicaba a él (el padre Saturnino Urios) y al R. P. Superior que [me] quitaran de aquí y me tiraran en cualquier rincón de escombros (sic) pues que consideraba que todo lo que de (sic) se quejaba el Padre Giralt había de ser verdad y que por tanto al día siguiente que era el del Sagrado Corazón de Jesús le pediría perdón de todo como en efecto lo hice de veras pues sentía lo que hacía.”

---

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> AHSIC, CF 1/5/18, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 15 de septiembre de 1897.

<sup>60</sup> AHSIC, CF 1/5/14, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 23 de junio de 1897.

<sup>61</sup> AHSIC, CF 9/5/23, padre Jaime Estrada a padre superior Pío Pi, Davao 18 de septiembre de 1896.

<sup>62</sup> AHSIC, CF 1/5/8, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 23 de febrero de 1897.

<sup>63</sup> AHSIC, CF 9/12/57, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Arapiles 9 de noviembre de 1896.

Dicho y hecho. Pidió perdón al padre Giralt y le transfirió todas las tareas de primer ministro de la misión de Sigaboy (cuando Giralt era un recién llegado y él llevaba en Sigaboy desde 1889). Él fue trasladado a Mati,<sup>64</sup> y luego a Surigao. Profundamente afectado, le prometió al padre Urios quedarse en casa, hacer pocas excursiones y también bautizar menos, puesto que así lo deseaba aquel.<sup>65</sup>

## 2. El sentimiento vocacional

“para esto hemos entrado en la Compañía de Jesús, para trabajar y ofrecer nuestras comodidades, nuestra salud y nuestra vida a su divina gloria en donde y como quiera la santa obediencia”.<sup>66</sup>

### 2.1. El “deseo de Indias”

Las misiones fueron una de las mayores manifestaciones de vocación religiosa posttridentinas. Desde sus inicios, la Compañía de Jesús tuvo una clara vocación misionera. La orden se erigió como una institución de frontera que debía servir para conquistar y colonizar los Nuevos Mundos descubiertos desde el siglo XVI.<sup>67</sup> Para los miembros del instituto la manifestación de su vocación pasaba por consagrarse a las misiones. Ultramar fue para muchos religiosos el espacio ideal para perfeccionar sus obras. Los peligros, incomodidades y dificultades de las misiones de América y Filipinas suponían un estímulo para la vocación, puesto que anhelaban asemejarse al clásico modelo del *perfecto jesuita*, a ser posible mártir.<sup>68</sup> El padre Martín Guitart afirmaba en 1897: “¡Cuán tranquila se siente, R. Padre mío, la conciencia al examinarse uno sobre el 4º voto y hallarse por voluntad de Dios ya en misiones al ofrecerlo”.<sup>69</sup> Una de las expresiones de la vocación particular de un jesuita era su convencimiento de ser un discípulo de Dios, a imagen de Jesucristo, que sentía deseos de prolongar en la tierra su misión evangélica. Así, el *perfecto jesuita* debía estar enteramente dispuesto a ser enviado a misiones, y esta disponibilidad sólo podía lograrse, psicológicamente hablando, si tenía una total confianza y amor por Jesucristo. Ésta era una de las esencias de la vocación de un jesuita.<sup>70</sup> El “deseo de Indias” debía tener

---

<sup>64</sup> AHSIC, CF 9/8/25, padre Juan Bta. Llopart a padre superior Pío Pi, Mati 20 de agosto de 1896.

<sup>65</sup> AHSIC, CF 9/8/26, padre Juan Bta. Llopart a padre superior Pío Pi, Mati 21 de agosto de 1896.

<sup>66</sup> AHSIC, CF 9/2/31, padre Antonio Benaiges a padre superior Pío Pi, Davao 9 de diciembre de 1896.

<sup>67</sup> SIEVERNICH, Michael, SI, “Conquistar todo el mundo...”, pp. 4-5.

<sup>68</sup> BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto...*, p. 178.

<sup>69</sup> AHSIC, CF 3/16/3, padre Martín Guitart a padre provincial Jaime Vigo, Balingasaag 25 de febrero de 1897.

<sup>70</sup> GARCÍA-LOMAS PRADERA, Juan Manuel, SI, “El jesuita: rasgos constitutivos de su vocación y su ‘modo de proceder’ en las Constituciones de la Compañía de Jesús”, en GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, José y MADRIGAL TERRAZAS, J. Santiago (eds. lit.), *Mil gracias derramando: Experiencia del Espíritu ayer y hoy: Libro homenaje a los profesores Santiago Arzubialde SJ, Secundino Castro OCID y Rafael M<sup>a</sup> Sanz de Diego SJ*, Universidad Pontificia Comillas, 2011, Biblioteca Comillas, Teología 4, p. 313.

inspiración divina, no provenir de la voluntad propia, porque entonces no se estaría cumpliendo la voluntad de Dios.<sup>71</sup>

Las islas Filipinas, todavía más incómodas y complejas que América, eran para muchos jesuitas como grandes escalones por los que había que trepar para alcanzar el cielo. A mediados del siglo XVIII el emblemático padre jesuita Juan José Delgado, afirmaba al respecto:

“puedo asegurar que ha más de cuarenta años que estoy en Indias y salí de Europa y de mi tierra y he visto unas y otras gentes y tratado con ellas, y digo y afirmo, que doy mil gracias á Dios porque me trajo a Filipinas, á cuidar de los indios, naturales de ellas; pues fué disposición del Señor sin haberme á mí pasado por el pensamiento; y vivo, y he vivido tan gustoso y contento que, ni por tentación, ha pasado por mi pensamiento el volverme á mi tierra, y sí mil veces fuera necesario dar vuelta al mundo por venir á estas misiones de visayas, mil veces la diera. Y á los que han vivido en Filipinas algunos años, no les parece bien ninguna otra tierra; aunque es verdad que para servir á Dios cualquiera es buena. Faltan á los religiosos en estos ministerios las grandezas de las cortes, los aplausos de los pulpitos, los lucimientos de las cátedras; pero, todo esto es un poco de viento, cuando no faltan los consuelos del cielo, que se logran en estas soledades (...); y así por estar lejos de vanidades, en ninguna parte se puede servir á Dios, mejor que en esta tierra, principalmente para los que tienen vocación, y los llama á ella Dios”.<sup>72</sup>

Un siglo y medio después, el padre Vicente Balaguer, que desde Mindanao se escribía regularmente con jesuitas de la península, les encomiaba a seguir sus pasos, seguro de estar en el mejor destino posible:

“Les haré una breve historia de mi vida desde mi última que les aliente a venir o a lo menos a desear estas Misiones, pues aunque esta vida es tan distinta y se echan de menos tantas cosas, yo soy el hombre de la suerte, el niño mimado de Dios, pues siento y experimento con evidencia que, de todo el mundo, este país y estos ministerios son el lugar y condición más seguros para mi santificación y salvación”.<sup>73</sup>

Numerosos jesuitas de las Filipinas decimonónicas se expresaron de forma similar sobre su absoluta satisfacción con el destino que les había tocado y su cariño por la isla y por sus habitantes, por lo que dieron mil gracias a su superior por un favor que decían creer tan inmerecido.<sup>74</sup> El padre Rafael Vilarrubias confesaba “de todo corazón” que “si cien veces naciera, otras tantas pediría estas misiones”.<sup>75</sup> La misma alegría manifestaba el hermano Domingo Carrió: “estoy tan contento que, si mil veces viniese a este mundo, mil veces quisiera entrar en la Compañía, y mil veces desearía me mandasen en medio de ignorantes y pobres indios”.<sup>76</sup> Otro hermano, Miguel Pujol, indicaba que todos aquellos que quisieran hacerse ricos debían ir a Filipinas, “porque son muy abundantes en perlas, diamantes y piedras preciosas, a cada paso se encuentran. (...) son las almas de nuestros Hermanos los prógimos

---

<sup>71</sup> RICO CALLADO, Francisco Luis, “El ‘deseo de las Indias’ entre los jesuitas de la provincia de la bética de la Compañía de Jesús en los siglos XVI y XVII”, en SOTO ARTUÑEDO, Wenceslao, *Los jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 Aniversario de la fundación de la provincia*, Universidad de Granada, 2007, pp. 564-565.

<sup>72</sup> DELGADO, Juan José, SI, *Historia general sacro-profana, política y natural...*, pp. 295-296.

<sup>73</sup> AHSIC, CF 5/12/16, padre Vicente Balaguer a los hermanos José Prat y Luis Bassols, Dapitán 4 de marzo de 1896.

<sup>74</sup> AHSIC, CF 9/14/32, padre Ramón Vila a padre superior Pío Pi, Tagoloan 16 de noviembre de 1896; CF 3/3/11, hermano Antonio Llangort a padre superior Pío Pi, Malagal 20 de marzo de 1898; CF 1/10/60, padre Juan Martín a padre Raimundo Peruga, Oroquieta 15 de agosto de 1897.

<sup>75</sup> AHSIC, CF 3/17/18, padre Rafael Vilarrubias a padre provincial Luis Adroer, Dapitán 2 de mayo de 1898.

<sup>76</sup> AHSIC, CF 3/16/28, hermano Domingo Carrió a padre provincial Jaime Vigo, Balingasaag 25 de julio de 1897.

(sic) que están esperando la ayuda (sic) y caridad del misionero para que les dé la mano para levantarse de la gran miseria que se encuentran sus almas”.<sup>77</sup> El padre Isidoro de la Torre aseguraba que, tras un año en Mindanao, se sentía como si toda su vida hubiera sido misionero y ya no recordaba sus antiguas ocupaciones.<sup>78</sup> Por su parte, el padre Tomás Barber aseguraba encantado, tras llegar a Mindanao, que lo pasaría mucho mejor allí que en Manila.<sup>79</sup> Hubo quien incluso declinó el ofrecimiento de ir a Manila por enfermedad, alegando estar ya curado, para poder seguir en Mindanao.<sup>80</sup>

Muchos misioneros mostraron auténtica pasión misional. El citado padre Vicente Balaguer narraba eufórico su impresión tras lograr su primer bautizo: “No sabía yo cuan grande es esta dicha para el Misionero y tuve que hacerme violencia para no romper a llorar cuando eché el agua regeneradora al primero”.<sup>81</sup> Le daban ganas de llorar “el oír aquellos cánticos tan fervorosos en medio de la inmensidad de aquellos bosques”.<sup>82</sup> La visión de miles de nativos sin bautizar era un estímulo para la vocación de muchos.<sup>83</sup> El famoso padre Jacinto Juanmartí describía así la sensación agri dulce que lo invadía frente a tanto trabajo por hacer:

“No sé, Padre mío, decir lo que siente uno al verse en estos sitios, rodeado por todos lados de monteses, sentados en las tinieblas de la infidelidad y en las sombras de la muerte (...). Y cuando considero que la Compañía los tomó a su cargo al venir a Mindanao, y los ves como pajaritos en el nido, que al acercarse sus madres abren sus bocas para que les den de comer, y como niños que van detrás de sus madres pidiéndoles pan, no puede menos de dolerme en el alma al pasar por sus tierras oírles pedir con toda razón y no poderles dar el pan de la celestial doctrina. Hora es ya de que amanezca para ellos la luz de la verdadera fe”.<sup>84</sup>

El padre Alberto Masoliver, un alma alegre, se declaraba feliz de ir “saltando de reducción en reducción, oreado fuera y dentro de casa en aquellas moradas de palma, brava y nipa, jamás envidié la suerte del mejor nacido”.<sup>85</sup> Incluso un hermano, José Serrano, contaba emocionado que aquellos nativos “demuestran la necesidad que tienen al mirarles a la cara, no puede menos por duro que sea un corazón de enternecerse al verles tan desfallecidos”.<sup>86</sup> Muchos tenían una viva solicitud hacia el mal ajeno. El severo padre Miguel Alaix se preguntaba: “¿Quién no tendrá celo y agonizará muchas veces noche y día por la salud eterna de estos desgraciados indios, que tantos siglos hace están pagando el pecado de sus padres?”<sup>87</sup> Según San Ignacio, los dos objetivos fundamentales de la orden jesuita eran la asistencia al prójimo y la santificación personal.<sup>88</sup> El hermano Daniel Torrent lo resumía así: “si por

---

<sup>77</sup> AHSIC, CF 1/6/29, hermano Miguel Pujol a padre superior Pío Pi, Joló 21 de septiembre de 1897.

<sup>78</sup> AHSIC, CF 1/14/25, padre Isidoro de la Torre a padre superior Pío Pi, Tetuán 13 de diciembre de 1897.

<sup>79</sup> AHSIC, CF 1/5/19, padre Vicente Balaguer a padre superior Pío Pi, Davao 16 de septiembre de 1897.

<sup>80</sup> AHSIC, CF 9/5/9, padre José España a padre superior Juan Ricart, Gingoog 6 de marzo de 1896.

<sup>81</sup> AHSIC, CF 5/4/52, padre Vicente Balaguer a padre superior Juan Ricart, Tándag 16 de septiembre de 1895.

<sup>82</sup> AHSIC, CF 5/12/16, padre Vicente Balaguer a hermanos José Prat y Luis Bassols, Dapitán 4 de marzo de 1896.

<sup>83</sup> AHSIC, CF 9/13/18, padre Salvador Viñas a padre vicesuperior Pío Pi, Linabo 10 de julio de 1896.

<sup>84</sup> AHSIC, CF 9/7/27, padre Jacinto Juanmartí a padre superior Juan Ricart, Tamontaca 4 de febrero de 1896.

<sup>85</sup> AHSIC, CF 9/9/4, padre Alberto Masoliver a padre vicesuperior Pío Pi, Talisayán 20 de agosto de 1896.

<sup>86</sup> AHSIC, CF 5/5/44, hermano José Serrano a padre superior Juan Ricart, Tamontaca 12 de junio de 1895.

<sup>87</sup> AHSIC, CF 5/1/26, padre Miguel Alaix a padre superior Juan Ricart, Talacogon 31 de mayo de 1895.

<sup>88</sup> RICO CALLADO, Francisco Luis, “La *imitatio christi* y los itinerarios de los religiosos: hagiografía y prácticas espirituales en la vocación religiosa en la España Moderna”, *Hispania Sacra*, vol. LXV, Extra 1 (enero-junio 2013), p. 143.



estos pocos trabajos míos puedo cooperar a la salvación de las almas y salvar la mía, ¿de qué me quejaré?”.<sup>89</sup> Los jesuitas solían apelar a la salvación de su alma cuando reflexionaban sobre su vocación. Estaban en la orden por inseguridad personal respecto a la muerte y el destino último, para lograr su salvación.

Un bonito caso de vocación es la del padre Matías Roure. Este catalán fue soldado antes de entrar en la orden, y había luchado en la guerra de Cuba, por lo que su vida pasada enturbiaba su paz, hasta que se graduó con gran felicidad a los 30 años. Así lo describía:

“El día de San José fue para mí, padre mío, el día más grande de toda mi vida. Digo grande porque ni el día de primera Misa cantada con solemnidad en Barcelona y no faltando lo demás de exterioridad que en el siglo se acostumbra en tales días, sentí el consuelo, paz y no sé qué de bueno en el Señor que experimenté el último día de triduo con cuatro meditaciones con que preparé. Los temores, tristezas y miedos que algunas veces habían turbado mi corazón por la vida de cuando fui soldado y que salí dos veces para Cuba; por la mala correspondencia en mi amada la Compañía de Jesús, y hasta por la duda que tenía de si había o no manifestado al R.P. Provincial cuando pedí entrar en la Compañía todas mis pasiones y defectos, todas estas tinieblas fueron disipadas por la brillante luz de la gracia que pocos (sic) antes de votar y más en especial al pronunciar la fórmula de los votos que apenas pude pronunciar a efecto de estar conmovido”.<sup>90</sup>

La disponibilidad para la obediencia de un jesuita debía derivar de sus grandes deseos de que el designio salvador de Dios se realizara en él.<sup>91</sup> Así lo contaba el padre Ramón Pamies:

“ya sabe V.R. cómo soy y me encuentro, conforme le di cuenta de conciencia, no pido, ni pediré nada, porque yo no sé lo que más me conviene delante de Dios nuestro (sic) Señor. Solamente pido que se haga en mí la voluntad de Dios, y esto lo conseguiré disponiendo V.R. de mí como el palo de un hombre viejo, que en cualquier parte que se lleva, sirve sin quejarse.

Por consiguiente, disponga de mí conforme le plazca, y lo que V.R. disponga lo consideraré venido de la mano de Dios”.<sup>92</sup>

En las manifestaciones de vocación hacía acto de presencia la humildad como forma de obediencia, como desapego a la propia voluntad. La abnegación era intrínseca a la misión. En este sentido, el padre Salvador Giralt declaraba:

“aunque reconozco mi poquedad y mis muchos defectos, confío con todo en la infinita bondad del Señor (que suele valerse de instrumentos viles y ruines para cosas de su divino servicio) que me asistirá con su divina gracia para trabajar incesantemente a su mayor gloria y bien de las almas de estos pobrecitos indios”.<sup>93</sup>

Los misioneros, en contacto con la complicada realidad misional, tenían momentos de debilidad en los que se sentían indignos de su condición de religiosos. Numerosos misioneros pidieron perdón al padre superior por sus “simplezas”, su “nulidad”<sup>94</sup> o su “inutilidad”.<sup>95</sup> Querían que les tuviera “lástima”,

<sup>89</sup> AHSIC, CF 2/4/27, hermano Daniel Torrent a padre superior Pío Pi, Zamboanga 22 de enero de 1898.

<sup>90</sup> AHSIC, CF 3/5/1, padre Matías Roure a padre superior Pío Pi, Ginatúan 22 de marzo de 1898.

<sup>91</sup> GARCÍA-LOMAS PRADERA, Juan Manuel, SI, “El jesuita: rasgos constitutivos de su vocación...”, p. 314.

<sup>92</sup> AHSIC, CF 9/10/3, padre Ramón Pamies a padre superior Juan Ricart, El Salvador 1 de febrero de 1896.

<sup>93</sup> AHSIC, CF 1/7/3, padre Salvador Giralt a padre superior Pío Pi, Mati 4 de enero de 1897 (está incompleta).

<sup>94</sup> AHSIC, CF 1/13/28, padre Tomás Barber a padre superior Pío Pi, Cotabato 13 de septiembre de 1897.

prometían corregirse<sup>96</sup> y, finalmente, solicitaban que les encomendara a Dios “para que no degeneren sino que siempre sea hijo bueno de nuestra excelente madre la Compañía de Jesús”.<sup>97</sup> La humildad era una de las virtudes más valoradas en un jesuita y de las que más se intentaba conservar porque constituía una base para el resto de virtudes. Además, el hombre humilde se sentía perdido y necesitaba del consejo y guía del padre superior, al que entonces obedecía agradecido por salvarlo de la desconfianza en sí mismo.<sup>98</sup> En esta línea, el hermano Antonio Llangort se mostraba así de descorazonado:

“Desordenado en las cosas, flojo en el cumplimiento de mi deber. Algo disipado y flojo en la oración y ejercicios espirituales.

Suplico a V.Re. me reprende (sic) y avise de lo que sea necesario que será para mí gran caridad. Mis deseos son buenos pero las obras no. Pido a V.Re. me encomiende a Dios nuestro Señor para que me enmende (sic) y sea un verdadero hijo de la Compañía”.<sup>99</sup>

Como decía el padre Urios, “De hombres es pecar, y de cristianos el arrepentirse y de buenos religiosos corregirse”, por lo que no quería a un padre superior temeroso de corregirle, pese a su carácter enérgico.<sup>100</sup> Un superior que no riñera daba inseguridad. El padre Nicolás Falomir, uno de los más sinceros, agradecía los “avisos y amonestaciones” y solicitaba a su superior que no fuera benigno con él, que no le avisara “con indirectas, sino coja la daga y derecho al corazón, que aunque al pronto lo sienta, luego en la oración se lo agradeceré. ¡Pobre de mí! ¿Qué sería yo si no me hubieran castigado tanto como lo ha hecho usted?”.<sup>101</sup> Los jesuitas querían que el superior les riñera como un padre cuando lo creía necesario, que les corrigiera y guiara de forma estricta para bien de su alma:

“En adelante veré si me puedo portar mejor y tener contento a V.R. Sepa, siempre, que puede mandar, decir, cortar, quemar, destrozarse a este pelele tan inútil, con la seguridad que siempre lo recibiré bien y con acción de gracias. Sí, le encargo que no me hable con indirectas, con ‘examinése y verá qué hay de ello’, pues aparte de no entender por mi soberbia, me enfada, me pone de mal humor, me da murria, y por no tener con quién, no puedo decir ‘una humillación más, qué importa al mundo’”.<sup>102</sup>

Una frase recurrente era definirse como el “más humilde de sus súbditos”.<sup>103</sup> La actitud humilde y la práctica de ejercicios que la promovieran eran un elemento intrínseco del proceso de configuración de un jesuita.<sup>104</sup>

---

<sup>95</sup> AHSIC, CF 1/12/24, padre Nicolás Falomir a padre superior Pío Pi, Talisayán 28 de diciembre de 1897.

<sup>96</sup> AHSIC, CF 9/12/59, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 11 de diciembre de 1896.

<sup>97</sup> AHSIC, CF 1/14/23, padre Isidoro de la Torre a padre superior Pío Pi, Tetuán 31 de agosto de 1897.

<sup>98</sup> GÓMEZ DÍEZ, Francisco Javier, “El modelo misionero americano...”, pp. 29-30.

<sup>99</sup> AHSIC, CF 9/14/18, hermano Antonio Llangort a padre superior Juan Ricart, Numancia 2 de enero de 1896.

<sup>100</sup> AHSIC, CF 9/12/59, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 11 de diciembre de 1896.

<sup>101</sup> AHSIC, CF 1/12/19, padre Nicolás Falomir a padre superior Pío Pi, Talisayán 17 de octubre de 1897.

<sup>102</sup> AHSIC, CF 1/12/24, padre Nicolás Falomir a padre superior Pío Pi, Talisayán 28 de diciembre de 1897.

<sup>103</sup> AHSIC, CF 3/17/18, padre Rafael Vilarrubias a padre provincial Luis Adroer, Dapitán 2 de mayo de 1898.

<sup>104</sup> RICO CALLADO, Francisco, “Conversión y construcción de la identidad misionera en la Orden jesuita”, en CASADO ARBONIÉS, Manuel (ed.), *Escrituras silenciadas: historia, memoria y procesos (Homenaje a José Francisco de la Peña)*, Universidad de Alcalá de Henares, 2010, pp. 155-156.

El deseo de martirio era la manifestación última de los misioneros para demostrar la culminación de la renuncia a sí mismos. Las hagiografías y la literatura misional donde se contaba la vida de los mártires de la orden despertaban entre los jesuitas el deseo de seguir sus pasos. Llegar al martirio suponía emular a los adorados *perfectos jesuitas*.<sup>105</sup> Las referencias al hecho de morir por Dios en las misiones son frecuentes en las cartas de los jesuitas del siglo XIX, pero hay pocas respecto al martirio hasta la irrupción de la Revolución Filipina.<sup>106</sup> Sólo el padre Juan Bautista Vidal, antes de iniciarse la Misión en Mindanao, decía por carta a su hermano Agustín que quería ser uno de los afortunados que fuera a la primera misión y que “sería para mí la mayor dicha en sufrir el martirio, pero no soy merecedor de esta gracia tan singular, y los moros de ahora no parecen tan fieros como su(s) abuelos lo fueron”.<sup>107</sup> Los jesuitas decimonónicos expresaron profusamente su deseo de dar la vida en las misiones, pero mayoritariamente por cansancio, por enfermedad, por vejez o a merced de las catástrofes naturales, no por martirio. El padre Mateo Gisbert afirmaba: “Mi vida tengo ofrecida a Dios y sólo deseo morir en mi Misión trabajando por el bien y salvación de las almas”.<sup>108</sup> Muchos compañeros describieron ese mismo deseo con frases similares, asegurando que morir durante la actividad apostólica sería una muerte bien empleada y una gran dicha para ellos.<sup>109</sup> El jesuita más elocuente en la expresión de su deseo de morir fue, cómo no, el padre Saturnino Urios. Con su lenguaje desmesurado, declaraba:

“yo estoy dispuesto a rolar como una bola de nieve monte abajo hasta parar en el fondo de cualquier parte y sería para mí un gran disgusto que se mirase en nada de mí persona redundando en el menor servicio de Dios. Ya sabe V.R. que los viejos somos locos y de esas locuras no se ha de hacer caso, y viva la gloria de Dios y morena. Y un hombre más, hombre menos, es completamente una nada en la esfera de las cosas que se han de guiar hacia Dios y las almas”.<sup>110</sup>

Afirmaba que le gustaba la idea de morir “entre tiros, ahogado o de otro modo trágico (sic), porque lo de la cama y aquello de molestar (y ensuciar)... para otros, no para mí”.<sup>111</sup> En su afán evangélico citaba a menudo a la muerte: “yo le aseguro a V.R. que o me muelo o acabamos con estas tierras”.<sup>112</sup> Con declaraciones de este tipo los jesuitas demostraban su compromiso vital y absoluto con Dios.

En los Ejercicios Espirituales se incluían meditaciones sobre la propia muerte en aras de experimentar el carácter efímero de la vida terrenal y el nulo valor del cuerpo una vez el alma lo abandonase. Francisco de Borja solía recomendar meditar a menudo sobre la muerte, pues el convertirla en un elemento cotidiano ayudaba a diluir su componente aterrador. Había que prepararse para la muerte por

---

<sup>105</sup> BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto...*, pp. 178 y 527.

<sup>106</sup> Ver Capítulo IX, apartado 2. La tardía irrupción de la revolución en Mindanao.

<sup>107</sup> AHSIC, FIL0049.2 “Fragmentos de un diario y cartas diversas”, f. 5 039 (22 de febrero de 1861).

<sup>108</sup> AHSIC, CF 1/3/12, padre Mateo Gisbert a comandante político-militar Crescencio Rebullida, Baganga 23 de diciembre de 1897.

<sup>109</sup> AHSIC, CF 1/14/23, padre Isidoro de la Torre a padre superior Pío Pi, Tetuán 31 de agosto de 1897; CF 5/5/31, padre Jacinto Juanmartí a padre superior Juan Ricart, Tamontaca 8 de enero de 1895; CF 5/15/12, padre Saturnino Urios a padre Pablo Pastells, Davao 20 de agosto de 1896; CF 1/10/46, padre Juan Martín a padre superior Pío Pi, Linabo 15 de marzo de 1897.

<sup>110</sup> AHSIC, CF 3/3/2, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 17 de enero de 1898.

<sup>111</sup> AHSIC, CF 9/12/57, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Arapiles 9 de noviembre de 1896.

<sup>112</sup> AHSIC, CF 5/15/12, padre Saturnino Urios a padre Pablo Pastells, Davao 20 de agosto de 1896.

adelantado, para saber afrontarla adecuadamente y sin miedo. Entre las formas de lograrlo estaban la constante contemplación de la Pasión y la Muerte de Cristo y también la concepción de la muerte como la culminación (y el descanso merecido) de los trabajos efectuados en vida.<sup>113</sup> El miedo sólo debía existir ante una vida de pecado. Asimismo, la vida en las misiones también transformaba la percepción de la muerte y ayudaba a enfrentarse a ella. El padre Juan Martín contaba cómo, a raíz de una epidemia, el contacto diario con la enfermedad y la muerte lo habían familiarizado con ellas, de modo que ya no las temía.<sup>114</sup>

Sin embargo, la realidad vital de la vocación era compleja. Los contratiempos de la vida cotidiana, la soledad y la melancolía podían hacer peligrar la firmeza de la vocación. Había una íntima relación entre la práctica y la formación de los jesuitas. Más allá de los condicionantes institucionales, la construcción interior de un misionero estaba directamente influida por la guía de su superior y por su entorno de trabajo. El ejercicio de la misión definía la vocación a título individual. Y la realidad era que la dirección espiritual que recibían era pobre. Les llegaban pocas cartas, hacían poca vida en comunidad y disfrutaban de un escaso enriquecimiento y refuerzo espiritual.

El modo global de ser de un jesuita no ha sido igual a lo largo de la Historia. Ignacio de Loyola estipuló unas directrices y las diferentes épocas, la diversidad de ambientes y los variados caracteres han producido un gran número de matices, estilos y adaptaciones del modo de ser jesuita. Dos factores muy influyentes en este aspecto han sido tanto la gracia particular de cada ignaciano como las coyunturas vividas en una misión. Toda esta pluralidad suscitada por las circunstancias se habría sostenido sobre el pilar de los rasgos constitutivos del jesuita.<sup>115</sup> Una cosa es el ideal de lo que debería ser un jesuita, y otra muy distinta es lo que era en realidad. Hubo limitaciones y deficiencias, y también elementos utópicos.

La trayectoria vital y espiritual de un jesuita solía condicionar y modificar la vocación misionera inicial. El estudio de las *indipeta* de época moderna, es decir, de las cartas de los jesuitas solicitando a su superior ser enviados a misiones, ha evidenciado que la vocación misionera a menudo no existía en los jesuitas recién entrados en la orden, sino que se construyó después, y sobre todo evolucionó. La vocación misionera no era una actitud estática, sino sujeta a la vivencia personal de cada jesuita.<sup>116</sup> Desafortunadamente no hemos hallado *indipeta* en el siglo XIX con las que hacer la valoración del antes y el después, de lo que creían que era ser misionero y de lo que vivieron después en Mindanao. No poseemos datos, pues, de su vocación misionera primigenia ni de su conocimiento de los escritos

---

<sup>113</sup> BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, “Los jesuitas: de las postrimerías a la muerte ejemplar”, pp. 514-517.

<sup>114</sup> AHSIC, CF 2/1/27, padre Juan Martín a padre Santiago Puntas, Oroquieta 15 de octubre de 1898.

<sup>115</sup> GARCÍA-LOMAS PRADERA, Juan Manuel, SI, “El jesuita: rasgos constitutivos de su vocación...”, pp. 309-310.

<sup>116</sup> RICO CALLADO, Francisco Luis, “Conversión y construcción de la identidad misionera en la Orden jesuita”..., p. 160. Sobre las *indipeta*, ver: RICO CALLADO, Francisco Luis, “El ‘deseo de las Indias’ entre los jesuitas de la provincia de la bética...”, pp. 551-574.

espirituales, hagiográficos y misionales de la época y la influencia que ejercieron sobre la construcción de su vocación apostólica, elementos todos ellos que quedaban reflejados en este tipo de testimonios.

En las *indipeta* de los jesuitas modernos, donde éstos expresaron su deseo de ser enviados a las Indias, algunos sugirieron el destino que preferían, mientras que otros se mostraron indiferentes respecto al mismo. La indiferencia era un estado incluido en los *Ejercicios Espirituales*. Cuando un jesuita estaba “indiferente” significaba que había sometido sus pasiones y desórdenes internos y que estaba listo para efectuar una elección correctamente porque no se inclinaba más por una cosa que por otra. De ese modo podía ver con mayor claridad qué decisión era más satisfactoria para Dios. Este jesuita estaba absolutamente disponible. Esto significaba que un jesuita no debía tener inquietudes ni preferencias, por lo que ni siquiera debería expresar su “deseo de Indias”. Sin embargo, de acuerdo con las *Constituciones* un miembro de la orden podía presentar sugerencias o reflexiones en contra de una orden recibida para partir o no a las Indias, y este proceso era el que de nuevo lo sometía a la resolución de su superior, devolviéndolo a la obediencia debida. De este modo se resolvería la aparente contradicción. Existe una visión de las *indipeta* no como un trámite para lograr un deseo, sino simplemente como una manifestación de abnegación. Los jesuitas habrían escrito esas misivas al sentir que habían vencido sus dudas y miedos y que estaban preparados para la obediencia. En todo caso, la importancia concedida a la obediencia y la indiferencia evidencia la importancia de vincular la iniciativa personal con la institucional.<sup>117</sup>

En cuanto a la obediencia en el destino, numerosos jesuitas de las Filipinas decimonónicas expresaron su indiferencia por la misión a la que se los enviara. Así lo expresaba el padre José Vilaclara: “Estoy dispuesto a ir a cualquier parte del mundo y dejaré sin pesar alguno esta misión como dejé ya la otra en la cual había pasado tanto tiempo: mientras en la Compañía, en el último rincón del mundo”.<sup>118</sup> Para muchos, lo que les mandase el ministro de Dios (puesto que ellos no eran nadie para decidir sobre su persona) era suficiente para satisfacerlos y para hacer crecer aún más su entusiasmo,<sup>119</sup> y si su destino era el peor, más trabajoso y miserable, todavía mejor.<sup>120</sup> Pero hubo religiosos que mostraron literalmente repugnancia por la misión a la que eran enviados, aunque se sometieran a la obediencia sin más quejas.<sup>121</sup> Algunos jesuitas para justificar sus preferencias, que iban contra la “indiferencia”, se excusaban apelando a la influencia divina como motor de su deseo. El hecho de que su deseo fuera

---

<sup>117</sup> RICO CALLADO, Francisco Luis, “El ‘deseo de las Indias’ entre los jesuitas de la provincia de la bética...”, pp. 561-574.

<sup>118</sup> AHSIC, CF 9/13/15, padre José Vilaclara a padre superior Pío Pi, Talisayan 7 de agosto de 1896.

<sup>119</sup> AHSIC, CF 1/5/20, padre Antonio Benaiges a padre superior Pío Pi, Davao 16 de septiembre de 1897; CF 1/5/12, padre Baltasar Ferrer a padre superior Pío Pi, Davao 19 de mayo de 1897; CF 1/8/22, padre Francisco Foradada a padre superior Pío Pi, Surigao 31 de enero de 1897; CF 9/14/32, padre Ramón Vila a padre superior Pío Pi, Tagoloan 16 de noviembre de 1896; CF 9/5/15, padre José España a padre superior Pío Pi, Tagoloan 8 de octubre de 1896.

<sup>120</sup> AHSIC, CF 1/5/14, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 23 de junio de 1897; CF 1/7/3, padre Salvador Giralt a padre superior Pío Pi, Mati 4 de enero de 1897 (está incompleta).

<sup>121</sup> AHSIC, CF 1/15/18, padre Victoriano Bitrián a padre superior Pío Pi, Zamboanga 30 de agosto de 1897.

fruto de la voluntad divina suponía asimismo creer que se realizaría.<sup>122</sup> Jerónimo Nadal ya señaló que la inspiración divina era una propuesta de la voluntad divina.<sup>123</sup>

## 2.2. Excesos vocacionales

Tal y como cuentan las crónicas de la antigua Compañía de Jesús en Filipinas, en las primeras décadas de la Antigua Misión Filipina murieron numerosos jesuitas que, en el fervor de la causa, se comportaron de forma imprudente y el trabajo excesivo, los esfuerzos y el clima les consumió rápidamente. Fueron ejemplos del ideal del *perfecto misionero*, aquel que no se cuidaba a sí mismo y vivía sólo para trabajar para las misiones.<sup>124</sup> En realidad el mismo Ignacio de Loyola señaló en una carta al duque de Borja que dejar flaquear la naturaleza corpórea impedía el desarrollo del alma y el servicio a Dios. La merma de la salud limitaba las tareas apostólicas.<sup>125</sup> La misma literatura misional, que en el siglo XVI y principios del XVII difundía la idea del martirio por la fe, fue evolucionando a lo largo del siglo XVII. El fervor desorbitado y el anhelo de morir sirviendo a Dios que tanto se habían alimentado fueron limitados para dar paso a una producción literaria más sosegada, donde los deseos místicos eran controlados. Era tiempo de enfrentarse a desafíos que requerían serenidad, paciencia y sobre todo sabiduría.<sup>126</sup>

En el siglo XIX hallamos numerosos datos entre la documentación de la Compañía en Filipinas sobre el asunto de conservar la salud y bienestar de los misioneros. En 1866 el padre Juan Bautista Vidal, superior de la Misión, llamó la atención a los misioneros de la Residencia del Río Grande (Tamontaca), la única bien establecida en ese momento, sobre la importancia de distribuir el tiempo de forma eficaz de modo que, sin menoscabo de las actividades religiosas y de la atención a los ministerios, los misioneros pudieran cuidar de su salud física, evitando excesos de trabajo, descansando lo necesario y alimentándose adecuadamente.<sup>127</sup> El mismo jesuita destacaba en 1868 en unas instrucciones para la citada residencia: “sobre todo lo que más importa es la salud de los nuestros”.<sup>128</sup> En relación a la visita de los feligreses que vivían lejos o dispersos, la Compañía dictó varias precauciones en aras de conservar a toda costa la salud del misionero dadas las dificultades geográficas y climáticas de Filipinas. La buena alimentación y el descanso eran básicos tanto para el misionero como para sus ayudantes. Era

---

<sup>122</sup> RICO CALLADO, Francisco Luis, “El ‘deseo de las Indias’ entre los jesuitas de la provincia de la bética...”, p. 570.

<sup>123</sup> RICO CALLADO, Francisco, “Conversión y construcción de la identidad misionera en la Orden jesuita”, p. 163.

<sup>124</sup> DESCALZO YUSTE, Eduardo, *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768)*..., pp. 346-347.

<sup>125</sup> GRANERO, Jesús María, SI, *Espiritualidad ignaciana*..., pp. 317-318.

<sup>126</sup> PROSPERI, Adriano, “El misionero”, en VILLARI, Rosario (ed.), *El hombre barroco*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 210.

<sup>127</sup> AHSIC, FIL0073.9 “Varios documentos sobre Filipinas (1852-1884)”, ff. 09 022-025: “Doc. del padre Juan Bta. Vidal dirigido al superior y padres y hermanos de la comunidad jesuita de la Residencia de Río Grande de Mindanao, Manila, 22 de septiembre de 1866”, f. 09 023.

<sup>128</sup> *Ibidem*, ff. 09 028-029: “Copia de instrucciones dadas respecto a las excursiones o visitas a los tirurayes de las diferentes rancherías o grupos de casas situadas cerca de la casa-misión antigua de Tamontaca, para los misioneros del Río Grande (Juan Bta. Vidal, 14 de enero de 1868)”, f. 029.

recomendable que tuvieran un botiquín a mano. Los caballos para los viajes debían estar en buen estado y ser mansos. Las visitas a los enfermos debían realizarse por la mañana, de 5 a 8, o por la tarde, de 3 a 7. Fuera de estas horas no debía visitarse a ningún enfermo, por muy grave que estuviera, si distaba más de 6 ó 7 minutos. Esta norma debía observarse con mayor severidad en época de epidemias. Cuando se avisara de un enfermo grave y lejano a mediodía o de noche, se recomendaría que le invitasen a prepararse para la visita del misionero, para que cuando éste llegase todo fuera más fácil.<sup>129</sup>

El padre superior debía velar para que los excesos de celo no minaran la salud de sus subordinados.<sup>130</sup> Había un perfil de misionero que por su talante “religioso, trabajador, sencillo” tenía tendencia a “tener un santo olvido de sí mismo”.<sup>131</sup> Entre estos jesuitas inconscientes estuvo el hermano Sebastián Sanromá, un catalán que a los tres meses de llegar a las islas ya estaba en Mindanao. A sus 32 años tenía el celo por las nubes y asustó a su superior de residencia, Mariano Suárez, quien alertó a Pío Pi de sus costumbres poco saludables por miedo a que enfermase. El hermano se levantaba a las tres de la madrugada todos los días para orar, cuando la hora acostumbrada eran las cuatro y media. A la hora de la siesta se iba a la iglesia a orar, lo que el padre Suárez le prohibió. Algunos días tomaba como desayuno sólo pan y agua. Teniendo en cuenta que acababa de llegar a las islas, su superior creía que no se le debía permitir hasta que estuviera aclimatado.<sup>132</sup> Desconocemos la respuesta de Pío Pi, pero probablemente le dio la razón al padre Suárez e impidieron que se malograra. El hermano Sanromá sembró admiración en Mindanao durante treinta años. Un veterano como el padre Pablo Cavallería decía de él que era “un excelente religioso, fervoroso, humilde, obediente, trabajador y no busca más que hacer bien. Es un santo, eso es un hermano de verdad, es un descanso estar con él, Dios le pagará la caridad y le dará un gran premio”.<sup>133</sup> Murió a los 63 años en un naufragio cerca de Cotabato, sin haber vuelto a Manila.

Otro compañero, Ginés Ribas, también se contaba entre los imprudentes. Pese a ser un padre poco robusto y como consecuencia de su celo, atendía en demasía a los enfermos por miedo a que murieran sin habérseles administrado los últimos sacramentos. Sus compañeros temían que terminara enfermo, porque como no quería ir a caballo iba a pie, se cansaba demasiado y no se protegía del sol. Por ello su superior de residencia le prohibió ir a visitar enfermos a pie si distaban más de unos pocos minutos.<sup>134</sup>

Algo parecido pasaba con el “incansable, veterano, rejuvenecido y celosísimo Misionero Padre Urios”.<sup>135</sup> La extensión de la residencia que administraba, Davao, y la cantidad de lenguas de la zona

---

<sup>129</sup> AHSIC, FIL0470.1 “Varios documentos sobre Mindanao”, ff. 03 001-009: “Documentos útiles a los misioneros”, ff. 03 006-008.

<sup>130</sup> GÓMEZ DÍEZ, Francisco Javier, “El modelo misionero americano...”, p. 44.

<sup>131</sup> AHSIC, CF 1/13/28, padre Tomás Barber a padre superior Pío Pi, Cotabato 13 de septiembre 1897.

<sup>132</sup> AHSIC, CF 9/12/18, padre Mariano Suárez a padre superior Pío Pi, Cotabato 16 de noviembre de 1896.

<sup>133</sup> AHSIC, CF 7/12/32, padre Pablo Cavallería a padre superior Pío Pi, Isabela de Basilán 9 de febrero de 1899.

<sup>134</sup> AHSIC, CF 5/6/51, hermano Luis Montaña a padre superior Juan Ricart, Zamboanga 27 de agosto de 1895.

<sup>135</sup> AHSIC, CF 1/5/26, padre Antonio Benaiges a padre Juan Ricart, Nuin 4 de noviembre de 1897.

que sólo él dominaba, le hacían “moverse demasiado”, según contaba su compañero Vicente Balaguer. En su opinión había que formar misiones nuevas y enviar allí a misioneros fijos para evitarle tantos viajes, puesto que “es una vida arrastrada la que lleva ese Padre sin parar jamás, que si no fuera de acero colado y un hombre muy singular en muchas cosas no lo podría resistir”.<sup>136</sup>

También existían los sufrientes involuntarios. El padre José España, a raíz de una larga enfermedad, le confesó al padre superior Pío Pi las condiciones de vida en la que los tenía sumidos el padre superior de la Residencia de Tagoloan (provincia de Misamis), Juan Bautista Heras. Según contaba, desde que estaba en la orden había notado que los superiores trataban a los enfermos con mucha diligencia, sin reparar en gastos, porque un hombre enfermo no podía trabajar. Aunque las enfermedades fueran fruto de los designios de Dios, creía que él quería que se les pusiera remedio. Pero el padre Heras no parecía compartir ese parecer y no cuidaba a sus subordinados. Aunque la misión tenía ganado, el padre España aseguraba que muchos de esos animales morían absurdamente mientras ellos malcomían “carne podrida y flaca y añeja”. El jesuita se quejaba de que el padre Heras creía que todos tenían su fortaleza, que como nunca había estado enfermo no empatizaba con los dolientes y que, en definitiva, la salud había que confiarla a Dios porque los hombres no iban a ayudarle. No olvidaba aclarar que tal situación sólo se daba en Tagoloan y se daría allá a dónde fuera el padre Heras, que además no admitía réplica. El hermano Domingo Carrió también había manifestado la dureza del padre Juan Bautista Heras con motivo de una enfermedad. Éste le había dicho “que si se muere, se entierra, porque es lo mismo morir a una parte que a otra, pues ya vendrán otros a sustituirnos”.<sup>137</sup> El pobre hermano estuvo semanas enfermo y muy débil, con disentería, sin poder comer nada y sin que le viera ningún médico, pero el padre Heras no quiso mandarlo a Manila, aunque el padre España se lo sugirió, alegando que nadie podía acompañarle. El padre España, visiblemente indignado, se preguntaba cómo podía decirles luego que les quería ver fuertes y activos. Tras contarle todo esto al padre Pío Pi, le pedía silencio sobre el asunto, para evitar malas caras en la misión, y aseguraba que tenía más cosas que contarle pero que no se atrevía a ponerlo por escrito.<sup>138</sup>

No en vano el padre Raimundo Peruga afirmaba en 1895 que muchos misioneros estaban flacos y demacrados.<sup>139</sup> Hallamos incluso el testimonio del padre Manuel Vallés, que se culpaba de haber perjudicado la salud de sus subordinados:

“No pocas veces me he parado en reflexionar si yo mismo quizá soy causa también de que los nuestros enfermen aquí, si se atiende a mi carácter algo austero y exigente en lo que toca a la disciplina doméstica, pero como de otra parte procuro ir adelante con el ejemplo y tratar con mucha afabilidad a los nuestros y a todo, no veo en mí gran causa para lo dicho. Me consta, no

---

<sup>136</sup> AHSIC, CF 1/5/22, padre Vicente Balaguer a padre superior Pío Pi, Davao 12 de noviembre de 1897.

<sup>137</sup> AHSIC, CF 9/4/7, hermano Domingo Carrió a padre superior Pío Pi, Tagoloan 1 de julio de 1896.

<sup>138</sup> AHSIC, CF 9/5/7, padre José España a padre superior Juan Ricart, Tagoloan 29 de enero de 1896; CF 9/5/11, padre José España a padre Pío Pi, Tagoloan 12 de julio de 1896.

<sup>139</sup> AHSIC, CF 5/4/25, padre Raimundo Peruga a padre superior Juan Ricart, Surigao 3 de julio de 1895.



obstante, de haber sido causa de que trabajasen demasiado y se abandonasen a la intemperie, pero ha sido siempre con varias razones y sin forzarles violentamente. De todo lo cual me arrepiento y propongo la enmienda”.<sup>140</sup>

Entre las enfermedades más frecuentes que sufrían los jesuitas en Mindanao estaban las fiebres,<sup>141</sup> la disentería,<sup>142</sup> distintas erupciones cutáneas,<sup>143</sup> las llagas<sup>144</sup> o el reuma.<sup>145</sup>

### 3. Los peligros inherentes a la condición de misionero en Filipinas

“Quiera el Cielo enviarme otro compañero pronto, y que viva largos años para padecer y sufrir mucho por amor de Dios, pues otra cosa no le puedo augurar”.<sup>146</sup>

#### 3.1. Soledades y desencantos

En Mindanao, la misión se convertía en una forma de soledad, en un abandono de la vida sedentaria y cómoda del colegio y también de la vida comunitaria. Los jesuitas sentían pesadumbre por la distancia de su superior, temor al olvido y al abandono y desesperación ante el prolongado silencio del superior. Los misioneros, aunque no tuvieran nada que contar, se sentían inclinados a escribir para dar señales de vida, para ser recordados.<sup>147</sup> Con el empeoramiento de las comunicaciones a raíz de la Revolución Filipina, los jesuitas tomaban la pluma “con desconfianza” ante la incertidumbre de si la carta llegaría a su destinatario.<sup>148</sup>

Las cartas del superior de la Misión significaban una bocanada de aire para los misioneros, en su destierro. Sus palabras constituían un gran consuelo.<sup>149</sup> Les llenaban el corazón y les inducían a esforzarse para satisfacerle.<sup>150</sup> Sus consejos eran para ellos “como consejos de un padre para con su hijo”.<sup>151</sup> Por eso se deleitaban en su lectura una y otra vez con gran alegría.<sup>152</sup> En este sentido, el padre Cayetano Satorre confesaba: “No puedo pasar en silencio un pequeño incidente, y es que, a pesar de

---

<sup>140</sup> AHSIC, CF 1/8/13, padre Manuel Vallés a padre superior Pío Pi, Lianga 23 de febrero de 1897.

<sup>141</sup> AHSIC, CF 1/10/48, hermano Juan Moll a padre superior Pío Pi, Linabo 21 de marzo de 1897.

<sup>142</sup> AHSIC, CF 9/5/7, padre José España a padre superior Juan Ricart, Tagoloan 29 de enero de 1896; CF 9/5/11, padre José España a padre Pío Pi, Tagoloan 12 de julio de 1896.

<sup>143</sup> AHSIC, CF 1/11/3, padre Martín Guitart a padre superior Pío Pi, Tagoloan 8 de febrero de 1897.

<sup>144</sup> AHSIC, CF 1/13/20, padre Ramón Felipe a padre superior Pío Pi, Cotabato 25 de junio de 1897.

<sup>145</sup> AHSIC, CF 1/14/2, padre Jaime Estrada a padre superior Pío Pi, Bolong 15 de febrero de 1897.

<sup>146</sup> AHSIC, CF 1/10/53, padre Juan Martín a padre superior Pío Pi, Linabo 28 de octubre de 1897.

<sup>147</sup> AHSIC, CF 1/13/8, padre Mariano Suárez a padre superior Pío Pi, Cotabato 2 de abril de 1897.

<sup>148</sup> AHSIC, CF 1/17/13, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 2 de octubre de 1898.

<sup>149</sup> AHSIC, CF 1/9/32, padre Francisco Sánchez a padre superior Pío Pi, Tándag 19 de junio de 1897.

<sup>150</sup> AHSIC, CF 1/11/29, padre Santiago Puntas a padre superior Pío Pi, Tagoloan 17 de agosto de 1897.

<sup>151</sup> AHSIC, CF 1/16/11, hermano Ignacio Vila a padre superior Pío Pi, Dipolog 7 de febrero de 1898.

<sup>152</sup> AHSIC, CF 9/3/2, padre Victoriano Bitrián a padre superior Juan Ricart, Zamboanga 4 de febrero de 1896; CF 1/12/24, padre Nicolás Falomir a padre superior Pío Pi, Talisayán 28 de diciembre de 1897.

mis 53 años, no he podido contener las lágrimas cada vez que he leído su apreciada de V.R. última. No lo extraña V.R. ¡Como estoy únicamente acostumbrado al pan duro...!”<sup>153</sup>

La comunicación con los compañeros fortalecía el alma.<sup>154</sup> Por eso muchos jesuitas, fueran jóvenes o ancianos, sobrellevaban muy mal la soledad. Al padre Raimundo Peruga, aunque llevaba veinte años en Mindanao,<sup>155</sup> le desesperaba estar solo. Así se lo confesaba al padre superior: “V.R. sabe bien mi flaqueza, y que por lo tanto no puedo estar solo”. Hacía más de un mes que vivía en soledad porque le habían quitado al compañero y el jesuita reconocía que había tenido que hacer “un esfuerzo de fe, para acatar la orden de la Obediencia” para sobrellevarlo, porque aquel jesuita “con su acertada dirección y consejo era mi báculo y todo mi consuelo”. Esperaba, pues, que pronto se atendiera a su petición de reponerle un compañero.<sup>156</sup> Por su parte, el padre Juan Martín contaba cómo llevaba tres meses sin ver a ningún padre, a lo que se decía, seguramente para autoconvencerse: “Dios lo quiere, y esto me consuela”.<sup>157</sup> Había padres que se quedaban solos durante meses porque su compañero no lograba llegar a la misión antes de la temporada de lluvias.<sup>158</sup> Había misiones, como la de la pequeña isla de Joló, donde había mejores suministros y menos incomodidades, pero en cambio el aislamiento del misionero del resto de jesuitas era mayor, por lo que su consuelo era ínfimo.<sup>159</sup> Numerosos misioneros no regresaron nunca más a España y ni siquiera a Manila. A finales de siglo, muchos de los jesuitas de Mindanao llevaban veinte o treinta años en la isla.<sup>160</sup>

En la Antigua Compañía ya se sufrieron los inconvenientes de que los jesuitas vivieran solos y aislados, sin hacer vida en comunidad, en número de uno o dos, y sus superiores ya temieron que su virtud religiosa se perdiera y olvidaran sus obligaciones. Se procuró que tuvieran compañía, sin éxito. Al principio se pedían misioneros con talento, luego se cambió de parecer y se solicitaban misioneros de virtud probada, que difícilmente se vieran corrompidos por el entorno, para no perder el prestigio de la orden.<sup>161</sup>

El primer superior de la Misión Filipina decimonónica, José Fernández Cuevas, determinó en 1863 que, en base a la experiencia de los misioneros, eran dos los potenciales factores causantes de su ruina espiritual. En primer lugar, el miedo a la muerte, y en segundo, la soledad, la lejanía de su superior y de los demás religiosos de la orden. El misionero joven, pese a su buen espíritu, se veía de pronto inmerso en un clima de libertad excesiva y por lo tanto sujeto a múltiples tentaciones y relajaciones. El misionero aislado era dueño de todas sus acciones a todas horas. Nadie le observaba y supervisaba ni

---

<sup>153</sup> AHSIC, CF 9/14/26, padre Cayetano Satorre a padre superior Pío Pi, Polloc 23 de agosto de 1896.

<sup>154</sup> AHSIC, CF 5/5/28, padre Cayetano Satorre a padre superior Juan Ricart, Polloc 23 de agosto de 1895.

<sup>155</sup> AHSIC, CF 2/2/26, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 23 de diciembre de 1898.

<sup>156</sup> AHSIC, CF 9/10/34, padre Raimundo Peruga a padre superior Juan Ricart, Linabo 27 de mayo de 1896.

<sup>157</sup> AHSIC, CF 5/13/27, padre Juan Martín a padre Juan Ricart, Linabo 16 de noviembre de 1896.

<sup>158</sup> AHSIC, CF 9/12/43, padre Pedro Torra a padre superior Pío Pi, Surigao 16 de octubre de 1896.

<sup>159</sup> AHSIC, CF 3/16/2, padre Gaspar Colomer a padre Juan Capell, Joló 21 de febrero de 1897.

<sup>160</sup> AHSIC, CF 1/8/3, padre Santiago Puntas a padre superior Pío Pi, Cantilan 4 de mayo de 1897.

<sup>161</sup> DESCALZO YUSTE, Eduardo, *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768)*..., pp. 329-333.

tampoco le daba ejemplo. A parte la vida en Filipinas distraía al misionero del cuidado de su alma, porque sus deberes no se limitaban a la salvación de las almas de los feligreses, sino que también debía dirigir al gobernadorcillo y otros cargos locales, realizar el padrón de los tributos, dirigir la construcción de la iglesia, las casas parroquiales, las escuelas y los cementerios, aprobar los gastos municipales y responder a las preguntas de los gobernadores y jefes de provincia. Pero el factor clave para la ruina espiritual de un misionero era sin duda la soledad en la que se veía obligado a vivir. José Fernández Cuevas relacionaba directamente esta soledad, esta falta de vigilancia y supervisión, y por lo tanto de impunidad, con la posibilidad de romper el voto de castidad, dado el entorno permanentemente lleno de mujeres nativas prácticamente desnudas. Además, el misionero se veía lanzado a este tentador escenario cuando no gozaba todavía de experiencia que frenase sus impulsos.<sup>162</sup>

Sin embargo, en 1882 el padre superior Juan Ricart afirmaba que el padre Cuevas había escrito “impresionado por las dificultades que hubo al principio y por las miserias que vió en otras religiones”, que no se podía “exagerar el veneno” que Mindanao tenía para los religiosos y que en realidad, tras veinte años en Mindanao, se podía afirmar que los misioneros, “con el favor de Dios”, conservaban el espíritu y la observancia propios del instituto ignaciano.<sup>163</sup>

Tras la lectura de las cartas de los misioneros, nos inclinamos por apoyar el parecer del padre José Fernández Cuevas. La compañía, el apoyo moral y la vigilancia del resto de compañeros sobre cada jesuita eran básicos para conservar la observancia y el buen funcionamiento de la orden. No estaban en riesgo sólo los padres, sino también los hermanos, cuando el padre salía. También ellos podían perder la virtud. A los jesuitas de la Misión Filipina no se les hacía un estricto seguimiento desde el noviciado. Enseguida eran enviados a las islas y en cuestión de meses viajaban a Mindanao. Esto significaba que no sólo tenían poca tutorización en la vida diaria, sino también que su formación era escasa y que se efectuaba en las misiones prácticamente en soledad. En Mindanao carecían del buen ejemplo de otros compañeros, de las pláticas y exhortaciones regulares, y de la dirección del padre espiritual. Notamos que los jesuitas no estaban acostumbrados a examinarse y descubrir sus rincones oscuros ni a doblegarse ante el superior, pues eso se aprendía en la formación desde el noviciado. Y la realidad era que tampoco disponían de tiempo para ello. De este modo los misioneros, cada uno en su misión, acababan desarrollando una vida propia.

Recordemos que, por más que el crecimiento de la Compañía de Jesús restaurada fue encomiable, el número de operarios nunca fue suficiente.<sup>164</sup> La escasez de efectivos obligó a enviar a los jesuitas a

---

<sup>162</sup> AHSIC, FIL0073.05 “Varios documentos de Mindanao (1848-1882)”, ff. 05 001-019: “Documento del P. José Fernández Cuevas, Sup. Mis., para dilucidar varias cuestiones referentes a la naturaleza de las Misiones (de Mindanao)...”, ff. 05 016-018.

<sup>163</sup> *Ibidem*, ff. 05 036-082: “Informe del P. José Fernández Cuevas, Sup. Mis., sobre las Misiones de Filipinas y notas del P. Juan Ricart, Sup. Mis., en 1882”, ff. 05 081-082.

<sup>164</sup> Ver CapítuloVI, apartado 4. Pocos e imperfectos: la realidad sobre el personal de la Misión.

misiones demasiado pronto y a formarse sobre el terreno, prácticamente solos. En estas circunstancias tan poco ventajosas, lo que aquellos misioneros tuvieron que demostrar fue su capacidad de seguir siendo jesuitas en la soledad, es decir, de mantener su vocación intacta.

Según decía el padre Juan Pont, la alegría “en estas tierras tropicales mengua o decrece en progresión aritmética”, con alguna rara excepción.<sup>165</sup> Ya lo avisó el padre visitador José María Lluch en su informe de 1873 sobre el estado de la Misión Filipina:

“El que haya de cumplir bien con su obligación en un clima como este y en medio de gente de costumbres, genio y carácter tan opuestos al europeo, es preciso que además sea santo y muy santo, que viva muerto al mundo y entregado todo al servicio divino; y para que no recaiga de su fervor, ni desmaye en las amarguras perdiéndose así y a los que Dios le ha encomendado, se necesita que tenga a quien poder acudir en busca de consuelo y remedio”.<sup>166</sup>

Pero en la soledad de las misiones no existía tal consuelo. El padre Esteban Miralles aseguraba que en los últimos años no había tenido prácticamente ningún día “alegre y sin angustias” porque Dios le había estado enviando “pruebas bastante duras”.<sup>167</sup> Encontramos casos como el del padre Raimundo Vila, que estaba “ensimismado, silencioso”.<sup>168</sup> o el del padre Cayetano Satorre, que perdió el apetito y estaba “algo decaído” sin causa aparente, y esa inapetencia no quería desaparecer.<sup>169</sup> Luego había casos como el del padre Ignacio Vila, que había estado enfermo, comía poco y estaba delgado, pero sobre todo estaba “triste”. Su compañero Manuel Vallés lo atribuía a “un estado enfermizo” puesto que si se le preguntaba si estaba sufriendo alguna pena interior respondía que no, y que estaba contento. Al parecer era un jesuita indolente, que detestaba el estudio y que tampoco resolvía los casos de conciencia ni tenía interés por las cosas espirituales.<sup>170</sup> El mismo padre Vallés, un misionero muy admirado,<sup>171</sup> tuvo sus tribulaciones internas. Él mismo confesaba en una ocasión haber pasado quince días “con bastante malestar espiritual por sentir una especie de modorra, o pereza grande con sequedad espiritual o desolación acompañada de tentaciones de mal género”.<sup>172</sup> Este misionero solía ser, sin embargo, un entusiasta, un alma ingenua. Estaba persuadido de que las fatigas que experimentaba estaban directamente vinculadas con su fruto. Sospechaba que sin sufrir agotamiento el beneficio podía ser poco o nulo. Y esta convicción le ayudaba a aguantar las penurias con alegría.<sup>173</sup> Otro padre entusiasta solía ser, por supuesto, Saturnino Urios, que casi le gritaba al superior de la Misión: “Véngase, que ha

---

<sup>165</sup> AHSIC, CF 9/11/1, padre Juan Pont a padre superior Pío Pi, Talisayán 24 de noviembre de 1896.

<sup>166</sup> AHSIC, *Colección Pastells de Filipinas*, vol. CXI, años 1852-1887, doc. 23, f. 4v.

<sup>167</sup> AHSIC, CF 9/14/20, padre Esteban Miralles a padre superior Pío Pi, Dapitán 16 de diciembre de 1896.

<sup>168</sup> AHSIC, CF 5/3/22, padre Esteban Yepes a padre superior Juan Ricart, Gigaquit 29 de noviembre de 1895.

<sup>169</sup> AHSIC, CF 5/5/27, padre Cayetano Satorre a padre superior Juan Ricart, Polloc 27 de junio de 1895.

<sup>170</sup> AHSIC, CF 1/8/13, padre Manuel Vallés a padre superior Pío Pi, Lianga 23 de febrero de 1897.

<sup>171</sup> AHSIC, CF 1/8/14, padre Ignacio Vila a padre superior Pío Pi, Lianga 30 de marzo de 1897.

<sup>172</sup> AHSIC, CF 9/13/4, padre Manuel Vallés a padre superior Juan Ricart, Oteiza 18 de mayo de 1896.

<sup>173</sup> AHSIC, CF 1/3/36, padre Manuel Vallés a padre Miguel Saderra Mata, Caraga 20 de diciembre de 1897.

de ver visiones cuando nos vea a nosotros más campechanos y templados que órgano de Iglesia, ¡y más valientes que el Cid!”.<sup>174</sup>

Como los jesuitas americanos, la comunidad jesuita filipina idealizaba el pasado de la antigua Compañía, y eso les causaba frustración.<sup>175</sup> La inconstancia de los nativos, el poco cumplimiento de sus obligaciones religiosas y el escaso (y efímero) fruto religioso-social obtenido era “capaz de desalentar al corazón más esforzado”.<sup>176</sup> El fervoroso padre Saturnino Urios comentaba al respecto:

“A los ojos casi me vienen las lágrimas viendo lo fallidas que me salen las cuentas. Me moriré y quedarán muchos infieles por estas tierras siendo así que a estas horas pensaba yo que los hubiésemos acabado y tomado a nuestra cuenta otras islas”.<sup>177</sup>

La evangelización tenía, además de su vertiente racional (la necesidad de salvar las almas paganas), una dimensión emotiva. Ésta estaba relacionada con el consuelo espiritual del misionero. La práctica apostólica, y no sólo los ejercicios espirituales, hacían sentir dentro del alma la expresión de la voluntad divina y alimentaban el bienestar del jesuita. Cuando los misioneros lograban escaso fruto perdían también este consuelo. El padre Salvador Viñas lamentaba lo mucho que había que trabajar para consolidar a los nuevos cristianos y “¡(...) cuánto fuego de amor divino es menester para desterrar la frialdad de sus corazones!”.<sup>178</sup>

El exceso de trabajo, que tan pocos misioneros no podían abarcar, desmoralizaba a muchos. El padre Pedro Torra no lo podía decir más claro: “Padre, no puedo más, las veces que he interrumpido forzosamente esta carta no se pueden contar”.<sup>179</sup> Lo mismo contaba el padre Juan Martín: “Mi vida consiste en correr de aquí para allá, sin darme tregua de reposo”.<sup>180</sup> Los misioneros sentían que todo cargaba sobre sus hombros, que no había compañeros con quien compartir tanto trabajo y que por esa razón tenían su misión “abandonada” y sus labores en las poblaciones anejas se deshacían “como humo” por no poder atenderlas.<sup>181</sup>

En este contexto, con tantos frentes potencialmente desmoralizantes, había jesuitas que llamaban a otros tan sólo para contarles cosas y “desahogarse”.<sup>182</sup> Los superiores debían procurar visitar y animar a sus misioneros con frecuencia,<sup>183</sup> pero eso no siempre era posible. Las hagiografías y la literatura

---

<sup>174</sup> AHSIC, CF 3/3/1, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 9 de noviembre de 1898.

<sup>175</sup> GÓMEZ DÍEZ, Francisco Javier, “El modelo misionero americano...”, p. 46.

<sup>176</sup> AHSIC, CF 5/12/17, padre Salvador Viñas a padre provincial Jaime Vigo, Linabo 14 de marzo de 1896; CF 1/14/23, padre Isidoro de la Torre a padre superior Pío Pi, Tetuán 31 de agosto de 1897; CF 1/14/20, padre Isidoro de la Torre a padre superior Pío Pi, Tetuán 13 de abril de 1897.

<sup>177</sup> AHSIC, CF 3/16/45, padre Saturnino Urios a padre provincial Luis Adroer, Davao 13 de diciembre de 1897.

<sup>178</sup> AHSIC, CF 9/13/19, padre Salvador Viñas a padre vicesuperior Pío Pi, Sumilao 28 de agosto de 1896.

<sup>179</sup> AHSIC, CF 9/12/29, padre Pedro Torra a padre superior Juan Ricart, Surigao 2 de marzo de 1896.

<sup>180</sup> AHSIC, CF 9/8/42, padre Juan Martín a padre superior Pío Pi, Agusan 14 de junio de 1896.

<sup>181</sup> AHSIC, CF 9/4/38, padre Francisco Chorro a padre Raimundo Peruga, Balingasaag 8 de septiembre de 1896.

<sup>182</sup> AHSIC, CF 9/12/51, padre Saturnino Urios a padre superior Juan Ricart, Davao 5 de febrero de 1896.

<sup>183</sup> AHSIC, FIL203.2 “Cuestión con los Padres Recoletos sobre Mindanao”, ff. 19 001-9 012: “Relación sumaria del estado de las Misiones de Mindanao, Juan Ricart (Manila, 4 de octubre de 1882)”, f. 19 011.

misional presentaban la vida cotidiana jesuita como una vida de mortificación,<sup>184</sup> y ciertamente el padre Miguel Guardiet señalaba que la “hermosísima virtud de la mortificación, tan propia del religioso” era allí “si cabe más indispensable”.<sup>185</sup>

Las enfermedades eran otra forma de soledad y de abatimiento en las misiones. A parte de la escasez de médicos y de medicinas con que curarse o aliviarse adecuadamente, estaba la vertiente personal. Unos tuvieron más suerte que otros, pero sin duda la escasez de compañeros de misión, la dispersión del resto y las numerosas tareas que atender convirtieron la enfermedad en otro momento de desasosiego. Hubo jesuitas que murieron en Mindanao rodeados de hermanos con todas sus atenciones mundanas y espirituales cubiertas, como los ya citados José Canudas<sup>186</sup> o Jacinto Juanmartí.<sup>187</sup> La muerte de éste último, además, por su carisma y su peso al frente de la afamada misión de Tamontaca (provincia de Cotabato), la primera de la isla, suscitó sentidos relatos de sus compañeros, que describieron con detalle y dramatismo sus últimos días, su muerte plácida, la conmoción de su pueblo y sus multitudinarias exequias, lápida costeada por los vecinos incluida. No olvidaron tampoco pregonar sus infinitas virtudes. Toda la historia fue acorde a los ideales del *perfecto jesuita*, al santo de trayectoria extraordinaria que debía suscitar deseos de imitación.<sup>188</sup> Es notable, sin embargo, la ausencia de referencia a milagros o a la incorruptibilidad de su cuerpo, que ya no tenían cabida en el siglo XIX.<sup>189</sup>

Pero frente a estos casos donde el misionero, como mínimo, tuvo el consuelo espiritual y la atención necesarios, hubo otros muy tristes, como el del padre Juan Sintés, que tras 31 años de orden murió solo en su misión, sin palabras de consuelo, sin sacramentos y sin bendiciones, sin auxilio ni siquiera de un hermano. Sus compañeros estaban fuera y no llegaron a tiempo, pero tuvieron palabras elogiosas para él.<sup>190</sup> La mayoría de veces los misioneros tenían palabras amables que transmitir a su superior sobre el último compañero fallecido, ya fuera por sentimiento sincero o por obligación moral. Todo solían ser elogios a sus virtudes y a su intensa actividad misional, narraciones de sus edificantes últimos momentos y, sobre todo, suspiros de envidia por su ascenso al cielo, como estos: “¿De modo que se nos fue al Cielo el Padre Durán? ¡Dichoso él! que ya acabado (sic) su viaje por este mundo de miserias”<sup>191</sup> o “Por fin el bondadoso P. Salvans se ha marchado a las mansiones celestiales, dejando este miserable mundo. Que el Señor lo tenga ya en su gloria, y espero que rogará allí por nosotros. Amén”.<sup>192</sup>

---

<sup>184</sup> BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto...*, p. 34.

<sup>185</sup> AHSIC, CF 9/6/32, padre Miguel Guardiet a padre superior Pío Pi, Gingoog 13 de octubre de 1896.

<sup>186</sup> Ver Capítulo VI, apartado 1.1. Un escenario dantesco: terremotos, tormentas, huracanes, inundaciones y epidemias.

<sup>187</sup> Ver Capítulo IV, apartado 2. El despliegue en la isla.

<sup>188</sup> BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, “Los jesuitas: de las postrimerías a la muerte ejemplar”, p. 527.

<sup>189</sup> AGUILERA FERNÁNDEZ, María, “Literatura misional y hagiografía en el siglo XIX...”, pp. 333-335.

<sup>190</sup> AHSIC, CF 10/1/23, padre Francisco Nebot a Vicente Castellote, obispo de Menorca, Butuán 25 de octubre de 1898.

<sup>191</sup> AHSIC, CF 1/13/41, padre Guillermo Bannasar a padre superior Pío Pi, Tamontaca 7 de enero de 1897.

<sup>192</sup> AHSIC, CF 1/14/5, padre Juan Garriga a padre superior Pío Pi, Las Mercedes 19 de febrero de 1897.

Hubo sin embargo algunas excepciones, como la del hermano Vicente Mateu. Este valenciano de 43 años debió sentir la llegada de la muerte con una soledad absoluta porque ningún jesuita le quería. Todos coincidían en que era un mal trabajador.<sup>193</sup> No estuvo solo, pero nadie describió nada sobre sus últimos momentos. Ni siquiera por deferencia o por inercia. Sus compañeros se limitaron a informar de su muerte escuetamente, haciendo notar que recibió los santos sacramentos y la indulgencia, sin una sola palabra cariñosa o de lamento, como si nunca hubiera existido y como si su muerte fuera un alivio secreto para todos.<sup>194</sup>

Pero no sólo las enfermedades mortales sumían en la soledad a los misioneros. Las dolencias menos graves, pero que dejaban al religioso débil o incapacitado eran también una dura prueba. El padre Nicolás Falomir tuvo una fiebre que le debilitó enormemente, obligándole a guardar cama muchos días. Estando en esta situación se encontró con que su hermano coadjutor, el citado Vicente Mateu (pocos meses antes de morir) no le ayudaba en absoluto: “me deja solo, se va a la playa. Se sienta en cuclillas y allí pasa hasta las oraciones. Pregunta, ¿cómo se encuentra? Y luego si no doy yo la conversación no hablamos. Y al momento se va”. Ni siquiera lo ayudaba a vomitar. Además tuvo la mala suerte de que los batas también tuvieron fiebre y que él mismo debía cuidarlos desde la cama porque el hermano o no sabía o, lo más probable, temía el contagio. Incluso tuvo que levantarse porque uno lloraba y tuvo que consolarlo porque “estaba tan triste como yo, pero con más suerte, que yo no dejo a los enfermos aunque sean batas, pues si nos sirven buenos, hay que servirles estando enfermos, y de esto no se convencen nuestros hermanos, lo encomiendan a un bata y nada más”. Llegaron a traerle a un nativo enfermo en una hamaca, lo colocaron al lado de su cama, y así le confesó.<sup>195</sup>

El padre Falomir estaba visiblemente desanimado. Se sentía solo, no tenía con quien hablar, pero decía no quejarse y estar conformado, aunque en el devenir de la escritura acabó derrumbándose y confesando que en realidad tenía ganas de morir. Lamentaba que tantos que serían de utilidad muriesen y en cambio él, que no servía “para nada”, no moría. Cuando meditaba sobre lo malo que podía llegar a ser, decía preferir “morir arrojándome en la misericordia infinita que vivir con ese peligro, máxime no siendo de provecho alguno”. El padre estaba “triste”, pero no se quejaba ni pedía nada porque era consciente de que para cuando llegase la ayuda ya estaría “podrido o bueno”. La única razón de que escribiera tan largamente, aunque despacio por su debilidad, era para “desahogar” su pecho. Por otro lado, el hermano Mateu comentaba que “el carácter del Padre es estar casi siempre triste, que baya (sic) una alegría que da en estas tierras benditas tener un compañero triste”.<sup>196</sup>

---

<sup>193</sup> AHSIC, CF 2/2/28, hermano Vicente Mateu a padre superior Pío Pi, Talisayán 2 de febrero de 1898; CF 2/2/9, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 22 de marzo de 1898.

<sup>194</sup> AHSIC, CF 2/2/14, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 20 de julio de 1898; CF 3/18/3, padre Alberto Masoliver a padre provincial Luis Adroer, Surigao 12 de agosto de 1898.

<sup>195</sup> AHSIC CF 2/2/29, padre Nicolás Falomir a padre superior Pío Pi, Talisayán 2 de febrero de 1898.

<sup>196</sup> AHSIC, CF 2/2/28, hermano Vicente Mateu a padre superior Pío Pi, Talisayán 2 de febrero de 1898.

Otro jesuita enfermo, el hermano Pablo Guilá, de 51 años, le suplicó lastimeramente al padre superior Pío Pi que tuviera misericordia y lo trasladara a Manila para curarle la vista, porque la iba perdiendo progresivamente y no podía dirigir las obras ni ser de ninguna utilidad en Mindanao. Ya anteriormente le había comentado el problema al anterior superior, Juan Ricart, quien le animó y le encomendó volverse a quejar cuando se le hiciera muy pesado. Y ya no podía más.<sup>197</sup> Pero sus ruegos no fueron escuchados.

Hubo algunos que confesaron hasta los más íntimos detalles. El padre Ramón Ricart le contaba a su hermano, el superior Juan Ricart, que sudaba mucho y tenía pérdidas de orina, por lo que mojaba la sotana, pudría los pantalones y manchaba sillas y confesionario, con mucha vergüenza por su parte.<sup>198</sup>

Algunos atribuyeron su enfermedad a su propio trabajo. Para el joven hermano Domingo Carrió, gravemente enfermo tanto del cuerpo como del alma, su ocupación, la dirección de obras, era la “causa de mis enfermedades y continua tristeza por los disgustos, contradicciones, cabilaciones y responsabilidades sobre todo en estos países”. Su mayor miedo era tener que retomar ese trabajo si se recobraba, porque estaba convencido de que volvería a enfermar. Por eso, “con la mayor indiferencia”, le suplicó al superior que le asignara otras tareas, “que por humildes y muchas que sean pienso estaré mejor de salud. Esta propuesta no asido cosa de momento sino muy bien pensado en la presencia de Dios. Por lo demás, no sólo estoy dispuesto a sacrificar la salud, sino la misma vida por la obediencia, una vez propuesta la cosa”.<sup>199</sup> Pero pocos días después escribía que no creía que pudiera curarse: “Que se haga en todo la voluntad de Dios y V.R. no se preocupe mucho por mi salud por ser de tan poco provecho”.<sup>200</sup> Dos meses fue embarcado para España para ser atendido de su enfermedad, pero el hermano Carrió murió durante el trayecto cerca de Suez, el 30 de septiembre de 1896, con sólo 29 años.

La vejez, a la que se sumaban múltiples dolencias, era una de las más grandes aflicciones que vivían los misioneros. Muchos lamentaban que la edad y la falta de fuerzas les impidiese entregarse tanto como quisieran a sus tareas.<sup>201</sup> El padre Ramón Pamies, a los 66 años, le contaba a Pío Pi: “Yo voy tirando, gracias a Dios, pero sin muchas fuerzas, y apenas sin poder andar, el cuerpo se pesa mucho, y a veces me encuentro como si estuviese apaleado”.<sup>202</sup> Decían de él que ciertamente estaba “muy molido y ajado”.<sup>203</sup> No obstante, vivió diecisiete años más, hasta los 83, habiendo dejado las islas en 1899 por enfermedad.

---

<sup>197</sup> AHSIC, CF 9/6/36, hermano Pablo Guilá a padre vicesuperior Pío Pi, Tagoloan 19 de julio de 1896.

<sup>198</sup> AHSIC, CF 5/3/3, padre Ramón Ricart a padre superior Juan Ricart, Buanan 21 de junio de 1895.

<sup>199</sup> AHSIC, CF 9/4/6, hermano Domingo Carrió a padre superior Pío Pi, Tagoloan 20 de junio de 1896.

<sup>200</sup> AHSIC, CF 9/4/7, hermano Domingo Carrió a padre superior Pío Pi, Tagoloan 1 de julio de 1896.

<sup>201</sup> AHSIC, CF 5/4/10, padre Pedro Torra a padre superior Juan Ricart, Surigao 5 de enero de 1895.

<sup>202</sup> AHSIC, CF 1/12/6, padre Ramón Pamies a padre superior Pío Pi, Talisayan 31 de enero de 1897.

<sup>203</sup> AHSIC, CF 1/11/2, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 26 de enero de 1897.



Un caso paradigmático del desconsuelo que infringían la vejez y las dolencias en los misioneros fue el padre Francisco Ceballos. Era uno de los jesuitas más ancianos de la Misión Filipina decimonónica. Nacido en 1830 en un pueblo de Palencia, entró en la Compañía a los 28 años y sólo tres años después desembarcaba en Manila. En 1862, recién llegado, fue a las misiones de Mindanao y de Basilán, donde enseguida enfermó por dos veces de fiebres tifoideas, estando a punto de morir. Desde entonces estuvo medio sordo y nunca recuperó del todo su salud. Quedó para siempre “achacoso y padeciendo física y moralmente”.<sup>204</sup> En 1895, estando en la misión de Lianga (Residencia de Surigao) como padre auxiliar, comenzó a escribirle numerosas cartas al padre superior Pío Pi, a razón de casi una por mes. Tenía 64 años, llevaba treinta en Mindanao y veía acercarse la muerte, por lo que se sentía muy abatido. Estaba enfermo del hígado, su sordera iba en aumento y tenía otras muchas dolencias físicas. A parte, sentía que tenía poco talento, escasas virtudes religiosas y poca mano para las relaciones sociales. Decía haber estudiado “poco y mal”, y olvidado lo poco que sabía. Su único deseo era permanecer en Mindanao hasta su próxima muerte, teniendo el mínimo trato social y no pasando hambre.<sup>205</sup> Dado que Pío Pi le dio a elegir, insistió en que no quería ir a Manila. No quería molestar, y en Mindanao estaba mejor. Residiendo en Manila o en Santa Ana no había mejorado, y los cambios siempre le habían hecho empeorar física y moralmente.<sup>206</sup> La verdadera razón de no querer volver a Manila era la vergüenza por su situación física y por sus pocas virtudes: “me ha parecido mejor en el Señor nuestro quedarme entre estos medio salvajes que presentar mi triste figura en esa capital y puerta oriental, donde abundan las gentes civilizadas y los sabios son muy numerosos”.<sup>207</sup>

Algunos compañeros se burlaban de sus flaquezas,<sup>208</sup> o se quejaban de sus “caprichos de viejo” y sus desmanes.<sup>209</sup> Incluso el padre Francisco Sánchez le prohibió cantar en la iglesia para no escandalizar a los asistentes, lo que le causó “profunda pena” dado que él lo había hecho precisamente por su mandato, sabiendo muy bien que no podía menos que desentonar. Le pareció que tal prohibición era “muy grave e inaudita” y que “no era de esperar de la mucha caridad práctica en la Compañía de Jesús”.<sup>210</sup> En cambio, el padre Manuel Vallés, su superior local, se detuvo en una carta a hablar de su fuerza de voluntad y de lo mucho que se afanaba en sus tareas pese a su sordera y su debilidad.<sup>211</sup> Comprendía que “la repulsión” que el jesuita sentía por ir a Manila era consecuencia de “verse inútil para todo ministerio”.<sup>212</sup> El padre Ceballos sentía una profunda frustración por no ser joven ni estar sano para ayudar más. Aseguraba que era verdad que “cuando el cuerpo está destemplado y averiado, el

---

<sup>204</sup> AHSIC, CF 1/9/31, padre Francisco Ceballos a padre superior Pío Pi, Tándag 1 de mayo de 1897.

<sup>205</sup> AHSIC, CF 5/3/35, padre Francisco Ceballos a padre superior Juan Ricart, Lianga 19 de julio de 1895.

<sup>206</sup> AHSIC, CF 5/3/30, padre Francisco Ceballos a padre superior Juan Ricart, Lianga 22 de abril de 1895; CF 1/9/31, padre Francisco Ceballos a padre superior Pío Pi, Tándag 1 de mayo de 1897; CF 5/3/40, padre Francisco Ceballos a padre superior Juan Ricart, Lianga 3 de diciembre de 1895.

<sup>207</sup> AHSIC, CF 5/3/36, padre Francisco Ceballos a padre superior Juan Ricart, Lianga 22 de octubre de 1895.

<sup>208</sup> *Ibidem*.

<sup>209</sup> AHSIC, CF 3/5/4, padre Alberto Masoliver a padre superior Pío Pi, Surigao 27 de enero de 1898.

<sup>210</sup> AHSIC, CF 3/5/23, padre Francisco Ceballos a padre superior Pío Pi, Tándag 31 de enero de 1898.

<sup>211</sup> AHSIC, CF 5/3/42, padre Manuel Vallés a padre superior Juan Ricart, Lianga 26 de diciembre de 1895.

<sup>212</sup> AHSIC, CF 5/4/8, padre Manuel Vallés a padre superior Juan Ricart, Oteiza 26 de mayo de 1895.

alma se ve comprometida”.<sup>213</sup> Decía haber cometido muchas faltas y necesitar mucha penitencia.<sup>214</sup> Tuvo momentos de duda sobre su situación y tras mucha reflexión le comunicó a su superior que iría a donde él le mandase según su criterio, y que aunque no quería ir a Manila iría si la obediencia así lo disponía.<sup>215</sup> Pero no se le movió de las misiones, y allí estuvo hasta la evacuación de 1899 como consecuencia de la revolución y la caída de la soberanía española sobre Filipinas. En su estado ya no regresó a las islas cuando la Compañía reanudó su misión allí, en 1900, pero tampoco murió enseguida, sino que lo hizo en Loyola, a los 78 años de edad y tras medio siglo en la orden.

El año 1897 fue muy desmoralizante para los jesuitas filipinos. Al curso de la Revolución Filipina se unió la muerte de nueve de sus miembros, todos padres y varios grandes personalidades: Federico Faura (director del Observatorio de Manila), Hermenegildo Jacas (director de la Escuela Normal de Manila), Jacinto Juanmartí (el artífice de la famosa misión de Tamontaca), Estanislao March (que estuvo doce años entre *moros* en Joló), José Salvans (que recibió incontables halagos de sus compañeros), Felipe Souques, José Vilaclara, Valentín Altimiras y José Canudas.<sup>216</sup>

### 3.2. Vida comunitaria y espiritual de los misioneros

Desde los inicios de la Compañía de Jesús en Filipinas su despliegue por todo el archipiélago suscitó controversia. Algunos opinaron que se habían aceptado demasiadas misiones y que eso había provocado una excesiva dispersión y aislamiento de los jesuitas. Personalidades como el padre jesuita Pedro Chirino consideraron, a finales del siglo XVI, que la acción misional que se estaba estableciendo era contraria al instituto de la orden y perjudicial para los misioneros.<sup>217</sup> Como respuesta a este tipo de críticas, el padre visitador Diego García redistribuyó a los misioneros disponiendo la existencia de poblaciones centrales con mayor concentración de individuos y equipos de dos jesuitas que saldrían de excursión varios días a las poblaciones menores. De este modo se pretendía, pese al reducido número de misioneros, mejorar la atención evangélica a las poblaciones lejanas y también facilitar la vida comunitaria de los misioneros. Teóricamente los jesuitas de cada zona debían reunirse en la cabecera cuatro veces al año para realizar el retiro anual y la renovación de votos, y también para intercambiar impresiones sobre el estado de la misión y la efectividad de sus métodos. Pero pronto fue patente que el problema no se había solventado con estos cambios. En 1601 el padre Melchor Cano apuntó que la

---

<sup>213</sup> AHSIC, CF 1/9/31, padre Francisco Ceballos a padre superior Pío Pi, Tándag 1 de mayo de 1897.

<sup>214</sup> AHSIC, CF 3/5/24, padre Francisco Ceballos a padre superior Pío Pi, Tándag 12 de abril de 1898.

<sup>215</sup> AHSIC, CF 5/3/39, padre Francisco Ceballos a padre superior Juan Ricart, Lianga 24 de noviembre de 1895; CF 9/4/9, padre Francisco Ceballos a padre superior Juan Ricart, Lianga 6 de enero de 1896.

<sup>216</sup> AHSIC, CF 3/16/48, padre Martín Guitart a padre provincial Luis Adroer, Balingasaag 28 de diciembre de 1897.

<sup>217</sup> ARSI, Phillip. 09, ff. 354-355, padre Pedro Chirino a padre general Claudio Acquaviva, 5 de junio de 1599.

nueva estructuración sólo permitía que los misioneros se juntaran unos pocos días cada vez, por lo que resultaba imposible desarrollar una vida comunitaria y espiritual como era debido.<sup>218</sup>

Lo mismo ocurría en la Misión Filipina del siglo XIX. La mayoría de misiones tenían sólo un padre y un hermano, y en algunas cabeceras se llegaba al número de seis jesuitas juntos. La vida en comunidad era fundamental para mantener el espíritu religioso y además teóricamente tenía que ayudar a los jesuitas a sobrellevar las penas del lugar. Pero en la práctica era casi inexistente por la dispersión del personal y el exceso de trabajo.

En 1861, el mismo año en que se inició el despliegue en Mindanao, el superior José Fernández Cuevas dio instrucciones a los misioneros sobre su vida en las misiones. Entre éstas destacaba la de que los jesuitas procuraran cumplir puntualmente con los ejercicios espirituales de oración, meditación, lección espiritual y examen de conciencia, puesto que eran “el alimento del alma y conservan en una casa religiosa el valor de la disciplina”. Ya vimos que había horas señaladas cada día para estos menesteres.<sup>219</sup> Los misioneros también debían realizar en su momento los ejercicios espirituales dictados por San Ignacio, así como la renovación de votos con la confesión general del semestre y cuenta de conciencia. Respecto a las exhortaciones domésticas que solían realizarse cada 15 días en las casas de la orden, podían sustituirse algunas veces por conferencias espirituales. Por su parte, el superior debía poner especial atención en que a los hermanos coadjutores se les explicase de forma alterna cada 15 días la doctrina cristiana y las Constituciones y Reglas de la Compañía.<sup>220</sup> El padre superior Juan Bautista Vidal hizo hincapié de nuevo en este tema en 1866. Era fundamental que todos los misioneros estuvieran impregnados por el espíritu de la Compañía de modo que sintieran, hablaran y actuaran del mismo modo y en concordancia con la doctrina de San Ignacio. Para tal fin, era crucial que estudiaran, además de teología, lenguas, etc, de forma preferente las Constituciones de la orden, los Ejercicios espirituales y demás doctrina del instituto.<sup>221</sup>

Pero la realidad era que no había casi tiempo en las misiones para la espiritualidad. La práctica de la oración era complicada en un entorno donde se interrumpía incontables veces a padres y hermanos. El resultado era que, inevitablemente, se oraba menos de lo debido.<sup>222</sup> Además, el aislamiento propiciaba la relajación de la disciplina. El padre Antonio Coscolla, que fue consultor de su residencia, se quejaba de que allí no tenían “plática de Comunidad o cosa equivalente”, lo que consideraba grave dada su importancia para matener el fervor religioso. En esa situación, “empezando por los HH. y acabando

---

<sup>218</sup> DESCALZO YUSTE, Eduardo, “Vida cotidiana en las misiones de la Compañía de Jesús de Filipinas en la época moderna”, comunicación presentada en el *Seminario Internacional Formas de (in)tolerancias. Inquisición y vida cotidiana en el Mundo Hispánico*, Universidad de Córdoba, 18-19 noviembre 2013.

<sup>219</sup> Ver Capítulo VI, apartado 3. La vida doméstica de los misioneros.

<sup>220</sup> AHSIC, FIL0073.9 “Varios documentos sobre Filipinas (1852-1884)”, ff. 09 018-029: “Instrucción para las Misiones de Mindanao y otros documentos internos de la Compañía. 1861-1868”, ff. 09 019-022: doc. 1 (José Fernández Cuevas, Manila, 20 de julio de 1861), f. 09 019.

<sup>221</sup> *Ibidem*, ff. 09 023-024.

<sup>222</sup> AHSIC, CF 1/15/27, hermano Daniel Torrent a padre superior Pío Pi, Zamboanga 13 de diciembre de 1897.

por nosotros, si no oímos de boca de alguno alguna cosa que nos atice en el amor de Dios y de la vida religiosa, se va uno enfriando, con peligro de hacerse uno medio aseglarado”. La razones por las que no se realizaba la plática de comunidad eran varias: unos no querían hablar en público, otros no sabían predicar y, finalmente, muchos se ausentaban constantemente de su misión.<sup>223</sup> Por su parte, el padre consultor Francisco Sánchez se quejaba de que el superior de la residencia no se cuidaba de que la resolución de los casos de moral de los padres de las distintas misiones hicieran mensualmente, con lo que algunos quedaban sin resolver.<sup>224</sup> El padre consultor José Salvans contaba que en su residencia se había tenido cada mes el caso de conciencia conforme a las normas del instituto, pero que en cambio en un año sólo se habían realizado tres pláticas espirituales de comunidad como consecuencia del exceso de trabajo provocado sobre todo por una epidemia y por la llegada de muchos militares heridos por las guerras con los *moros*.<sup>225</sup> No por casualidad el padre Raimundo Vila decía que no quería estar en Mindanao puesto que allí se perdía “la perfección que en España se practica”.<sup>226</sup>

Con los ejercicios espirituales comunitarios era mucho peor. En Mindanao, los Santos Ejercicios se realizaban, con suerte, anualmente.<sup>227</sup> Ignacio de Loyola desarrolló en sus *Ejercicios Espirituales* una serie de instrucciones metodológicas en las que sistematizaba sus experiencias espirituales. Mediante estos ejercicios perfectamente estructurados y detallados los jesuitas debían llevar a cabo un proceso de discernimiento de su espíritu. La realización de estos ejercicios ayudaba a los miembros de la orden a resolver conflictos existenciales y a determinar cómo tomar decisiones. De este modo cada individuo organizaba su vida ante Dios. Los ejercicios debían extraer de cada individuo lo mejor y más conducente al servicio de Dios, al provecho espiritual propio y al servicio de las almas. Así se conocía cuál era la voluntad divina sobre el camino que el ejercitante debía tomar para alcanzar la perfección.<sup>228</sup> En definitiva, la espiritualidad ignaciana debía ser el principal motor de la vocación apostólica. El jesuita, durante la práctica de los ejercicios, debía reconocerse en sus fundamentos y configurar su identidad apostólica. La realización sistemática de los ejercicios era una experiencia fundamental para la comunidad jesuita.<sup>229</sup>

Los ejercicios espirituales completos duraban un mes, pero Ignacio de Loyola tuvo en cuenta a aquellos que no querían o no podían beneficiarse de éstos, o bien que siéndoles provechosos no podían retirarse durante tantos días para ello, como es el caso de los jesuitas de Mindanao, y estipuló unos ejercicios alternativos adaptados a ellos. Los ejercicios se centraban en cada individuo, para ayudarle a buscar el camino de seguimiento de Jesús. Cuando Ignacio de Loyola estableció las bases de la espiritualidad

---

<sup>223</sup> AHSIC, CF 1/8/43, padre Antonio Coscolla a padre superior Pío Pi, Surigao 17 de junio de 1897.

<sup>224</sup> AHSIC, CF 9/11/48, padre Francisco Sánchez a padre superior Juan Ricart, Taganaan 22 de abril de 1896.

<sup>225</sup> AHSIC, CF 9/11/34, padre José Salvans a padre Juan Ricart, Tetuán 4 de febrero 1896.

<sup>226</sup> AHSIC, CF 5/3/22, padre Esteban Yepes a padre superior Juan Ricart, Gigaquit 29 de noviembre de 1895.

<sup>227</sup> AHSIC, CF 5/13/21, padre Saturnino Urios a padre procurador Joaquín Sancho, Arapiles 8 de noviembre de 1896.

<sup>228</sup> GRANERO, Jesús María, SI, *Espiritualidad ignaciana*, p. 309.

<sup>229</sup> PALOMO, Federico, “De algunas cosas que sucedieron estando en misión...”, p. 141.

ignaciana tuvo en cuenta que las personas que la desarrollarían serían gente atareada. Para que ni las tareas propias de sus ministerios ni tampoco la oración quedaran menoscabadas la una por la otra, ideó una propuesta integradora que permitía la conciliación de ambas vertientes puesto que la una llevaba a la otra y se fomentaban mutuamente.<sup>230</sup> La armonía entre la oración y la acción era un elemento esencial en la vocación jesuita. La oración era, pues, fundamental para reforzar la vocación. La dimensión activa de la oración era la inspiración que ésta infundía en la práctica cotidiana y en la vocación.

Los jesuitas siempre se habían visto angustiados por la tensión generada entre el servicio apostólico y la vida comunitaria. Las exigencias del primero eran a menudo incompatibles con el compromiso con la segunda. La percepción de cada jesuita era diferente, en función de su carácter y de sus propias prioridades. Unos eran más activos y otros más hogareños y solitarios. Para Ignacio de Loyola la prioridad era el servicio apostólico, pero la mencionada tensión era necesaria y había que mantenerla, puesto que no se podía prescindir de un mínimo compromiso con la comunidad para continuar siendo jesuita.<sup>231</sup> Esta lucha interna suscitó casos muy particulares, como el del padre Nicolás Falomir, quien ante la interrupción que los ejercicios espirituales suponían para sus ministerios y en especial para la visita a las poblaciones lejanas (según él además en el peor momento), optó por celebrarlos solo:

“de modo que una cosa tan buena y que ayuda en sumo grado en los trabajos espirituales, me venía como poniendo obstáculos haciéndome dejar la cosa empezada para ir al lugar destinado para hacer los Ejercicios. (...) este año 1897, no obstante haber pasado dos meses que los hice, rompiendo por todo, he practicado diez días de Ejercicios conformándome y atendiéndome en todo a los de N. S. Padre y Directorio, para que de este modo, encontrándome desembarazado para trabajar, yo sea quien busque los SS. Ejercicios, y no éstos a mí, como si me persiguiesen, viniendo detrás de mí como si yo no los amase”.

Visiblemente satisfecho con su elección, explicaba que había realizado los ejercicios durante diez días aprovechando las lluvias, el mar turbulento, la escasez de gente y, en definitiva, el aislamiento obligado y el poco trabajo en ministerios para dedicarse a Dios, “para tomar armas contra el enemigo de natura humana”, en vez de hacerlos cuando había más trabajo apostólico, más enfermedades y más peregrinaje. Tras su discurso apologético, cuyos destinatarios eran tanto el vicesuperior de la zona septentrional de la isla, Pedro Torra, como el superior de la Misión, afirmaba estar dispuesto tanto a acatar la penitencia que quisieran imponerle, si creían que había obrado mal, como a volver a realizar los ejercicios como antes.<sup>232</sup> Previamente ya había informado a su superior de residencia, Raimundo Peruga. Hacía años que realizaba los ejercicios solo, incluso en otra residencia. Le gustaba más así “y no se me enfadará San Ignacio por ello”. Aseguraba que de ese modo podía invertir más horas en los santos ejercicios. Otra justificación era que el padre general había declarado que los ejercicios no eran

---

<sup>230</sup> LONSDALE, David, SI, *Ojos para ver, oídos para oír...*, pp. 119-120, 133 y 136.

<sup>231</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>232</sup> AHSIC, CF 1/8/6, padre Nicolás Falomir a padre superior Pío Pi y padre vicesuperior septentrional Pedro Torra, Dinagat 2 de febrero de 1897.

obligatorios en cuanto a la asistencia de puntos, sólo a la plática. Finalmente, le solicitó al padre Peruga su bendición y que no riñesen por eso, puesto que la realidad diaria ya era bastante dura.<sup>233</sup>

Desconocemos cómo encajaron los superiores la decisión unilateral del padre Falomir y qué medidas tomaron. Sin embargo, podemos señalar que la idea de este jesuita tenía un punto muy negativo, y éste era que realizar los ejercicios espirituales solo, sin la ayuda fundamental del director de los mismos, podía convertir el proceso del ejercitante en una experiencia individual meramente subjetiva, fantástica y con poco o ningún fundamento en la realidad objetiva. Es cierto que el guía espiritual no debía intervenir nunca en el encuentro del ejercitante con Dios, pero sí facilitarlo, acompañarlo, animarlo, cuidar de su bienestar y proporcionarle materiales adecuados.<sup>234</sup> Este misionero, dada la insuficiencia con que se realizaban los ejercicios espirituales y lo dificultoso que resultaba coordinarlos con las tareas misionales, optó por desarrollar otras formas de dialéctica interna y con Dios. La propuesta del padre Nicolás Falomir es sin duda muy osada, y el hecho de que este mismo jesuita fuera el único que confesara a su superior los malos tratos que muchos (él incluido) infringían a los indígenas nos hace pensar que otros muchos compañeros, en su misma soledad, desarrollaron prácticas o instrumentos similares de acercamiento a Dios, aunque guardaran silencio al respecto.

Los misioneros tenían claro que la realización de los ejercicios espirituales era necesaria “para refrescar el espíritu”. El padre Saturnino Urios declaraba, en referencia al espíritu, que “con tantas idas y venidas, tantos dimis y diretes, anda él a muy mal traer, que bien se ha dicho, y no por ningún tonto ni bobo, que los que mucho peregrinan raramente se santifican”.<sup>235</sup> Sin embargo, los jesuitas escribieron poquísimos en sus cartas sobre los ejercicios espirituales, y cuando lo hicieron fueron menciones breves e intrascendentes. Los asuntos que exteriorizaron fueron los misionales, incluyendo sus desacuerdos con nativos, españoles y compañeros de misión. La prioridad de los jesuitas de Mindanao fueron sus tareas apostólicas, que los tenían absorbidos. Los ejercicios duraban unos pocos días, menos de una semana,<sup>236</sup> y aún así algunos se quejaron de la interrupción que suponían para sus misiones.<sup>237</sup> Hubo incluso discusiones para decidir dónde se reunirían para realizar los ejercicios, porque a algunos les parecía molesto desplazarse a otra casa.<sup>238</sup> A veces el cansancio asociado al ejercicio de la misión hacía que algunos misioneros no sintieran siquiera deseos de acudir a realizar los ejercicios espirituales de su residencia. El padre Francisco Chorro, un religioso muy valorado, llegó a afirmar que el retraso de una

---

<sup>233</sup> AHSIC, CF 2/2/27, padre Nicolás Falomir a padre Raimundo Peruga, Talisayán 4 de enero de 1898.

<sup>234</sup> LONSDALE, David, SI, *Ojos para ver, oídos para oír...*, pp. 121-126.

<sup>235</sup> AHSIC, CF 5/13/21, padre Saturnino Urios a padre procurador Joaquín Sancho, Arapiles 8 de noviembre de 1896.

<sup>236</sup> AHSIC, CF 1/13/7, padre Mariano Suárez a padre superior Pío Pi, Cotabato 15 de marzo de 1897.

<sup>237</sup> AHSIC, CF 1/8/6, padre Nicolás Falomir a padre superior Pío Pi y padre Pedro Torra, Dinagat 2 de febrero de 1897.

<sup>238</sup> AHSIC, CF 9/14/26, padre Cayetano Satorre a padre superior Pío Pi, Polloc 23 de agosto de 1896.

convocatoria de ejercicios era “providencial” porque tenía “tantas ganas por ahora de dar Ejercicios como de que me den de pedradas en la espalda, por razón de no estar muy fuerte que digamos”.<sup>239</sup>

El propósito último de los ejercicios espirituales era lograr el gobierno del alma, y la sujeción de los miembros de la orden mediante ese control espiritual debía propiciar asimismo el gobierno del mundo. La originalidad y el éxito de la Compañía de Jesús radican en la conexión entre estos dos objetivos.<sup>240</sup> Es evidente que en las misiones de Mindanao no existía ese férreo gobierno individual ni por lo tanto comunitario.

Otro tanto ocurría con las confesiones. Su irregularidad era otro de los defectos de la poco profusa vida comunitaria. En la mayoría de misiones sólo había un padre y un hermano, y la escasez, dispersión y continuos viajes de los misioneros dificultaban los encuentros para confesarse. A este respecto, el padre Cayetano Satorre expresaba con vivo sentimiento: “En lo que no hallo alivio ni consuelo, y por otra parte constituye en mí un impedimento de mucha consideración para la vida del espíritu, es la fatal para mí circunstancia de sólo poder confesar una vez al mes”.<sup>241</sup> En realidad el padre Satorre era afortunado. Los padres de las pequeñas islas anexas a Mindanao todavía tenían más problemas para confesarse puesto que sólo había allí una misión, con un padre y un hermano. El padre Gaspar Colomer contaba desde la isla de Joló, la más alejada de Mindanao, que en una ocasión había estado cuatro meses y medio sin confesarse.<sup>242</sup> Por su parte, el padre Pablo Cavallería, que misionaba en la isla de Basilán, contaba que a veces estaba dos meses sin poder confesarse. Para poder hacerlo, debía tomar una embarcación y navegar hasta Zamboanga, en Mindanao. Curiosamente, al respecto afirmaba: “siento mucho el no poder confesarme, pero esto es una pena mía solo”.<sup>243</sup> Su pensamiento estaba con los nativos por evangelizar.

En las desmoralizantes circunstancias de vida en Mindanao algunos misioneros necesitaban más consuelo y consejos que nunca, lo que llamaban “curar las dolencias de mi alma”. Sin embargo, hallar un refugio espiritual no era nada fácil. El padre Esteban Miralles contaba la dificultad que suponía dar con un padre espiritual “cuyos consejos me pudieran dar alguna luz en medio de tanta oscuridad”. A diferencia de las casas grandes, donde había muchos jesuitas “competentes”, en las casas de Mindanao había muy poco personal entre el que escoger. El padre Miralles había tenido que esforzarse en vencer su natural suspicacia para que la persona elegida no perdiera a sus ojos su prestigio “a fin de que no llegara el momento en que viendo a esta persona destituida de ciertas cualidades y creyendo que no podía fiarme de ella, y por otra parte no teniendo otra a quien consultar cómodamente, quedase

---

<sup>239</sup> AHSIC, CF 9/4/39, padre Francisco Chorro a padre Raimundo Peruga, Balingasaag 8 de julio de 1896.

<sup>240</sup> DEL PINO DÍAZ, Fermín, “El poder material en la estrategia religiosa jesuita. A propósito de un centenario”, *Relectiones*, 3 (2016), pp. 26-27.

<sup>241</sup> AHSIC, CF 9/14/26, padre Cayetano Satorre a padre superior Pío Pi, Polloc 23 de agosto de 1896.

<sup>242</sup> AHSIC, CF 3/17/21, padre Gaspar Colomer a padre provincial Luis Adroer, Joló 5 de mayo de 1898.

<sup>243</sup> AHSIC, CF 5/13/25, padre Pablo Cavallería a padre provincial Jaime Vigo, Isabela de Basilán 13 de noviembre de 1896.

envuelto en mis perplejidades, con gravísimo daño de mi alma”.<sup>244</sup> Al hermano Juan Ferrerons le ocurrió algo parecido, aunque no lo conocemos de primera mano. El padre Pío Pi, siendo todavía misionero, contó cómo este hermano había estado un mes sin confesar ni comulgar por haber perdido la confianza en el padre de su misión, Juan Quintana. Finalmente se había confesado con él y no lo había dejado marchar sin advertirle que no podía abandonar las confesiones y las comuniones. El hermano comulgó al regresar a su misión, pero sólo una vez, por lo que tuvo que escribirle para recordárselo y para darle permiso para ir a otras misiones a confesarse con otros padres siempre que fuera necesario. El padre Pi no logró idear una distribución de misioneros que solucionara el problema. Le parecía que el hermano Ferrerons no tenía carácter para estar solo con un padre en ninguna parte.<sup>245</sup>

Lo cierto es que el problema de las confesiones no es uno de los más visibles en las cartas manuscritas. Hay muy pocas referencias a la escasa frecuencia de las confesiones, y todavía menos al desconsuelo que esto provocaría. No había motivo para silenciar este sentimiento ante el padre superior, sino todo lo contrario. Hubiera podido ser una protesta habitual, y su solución una petición repetida. Pero no fue así, por lo que nos inclinamos por pensar que el confinamiento en Mindanao hacía que el aspecto apostólico y la preocupación por los recursos pecuniarios y materiales absorbiera a los misioneros y la espiritualidad quedara relegada.

La vida comunitaria en las misiones estaba relacionada con otra problemática interna: la competencia entre jesuitas. Como se vio, muchos jesuitas se quejaban a menudo de los escasos recursos de que disponían para desarrollar las tareas evangélicas. A parte de los recursos generales, que estaban estipulados por misiones, existían los llamados donativos o limosnas, que eran enviados desde Manila a las cabeceras de las residencias y distribuidos entre el resto de misiones de las mismas. El problema era que dichos donativos se repartían por igual, aunque las poblaciones más antiguas estuvieran provistas de todo y las nuevas requirieran mayor inversión. Es más, a la práctica los mejores donativos se los quedaban las mejores iglesias y los menos valiosos eran para las más pobres.<sup>246</sup> Este dinero suscitó grandes enojos en numerosos jesuitas por su arbitraria repartición, que dejaba desatendidas muchas misiones. Sus quejas, en vez de ser genéricas como ocurría con la falta de recursos generales, fueron acusaciones directas contra otros jesuitas, por haberse quedado casi todas las limosnas. La mayoría de veces era el padre superior de la residencia el que se quedaba casi todas las donaciones, pese a residir en la cabecera, es decir, una población grande con iglesia nueva y, por ende, menos necesidad de recursos. Los misioneros de las misiones colindantes, con iglesias por reconstruir y feligreses más escasos y en muchos casos exentos de pagar impuestos por ser cristianos nuevos, veían con amargura cómo ni su misión producía casi recursos ni les llegaban de la cabecera. No podían celebrar las misas, ni las

---

<sup>244</sup> AHSIC, CF 9/14/20, padre Esteban Miralles a padre superior Pío Pi, Dapitán 16 de diciembre de 1896.

<sup>245</sup> AHSIC, CF 5/6/64, padre Pío Pi a padre superior Juan Ricart, Zamboanga 10 de diciembre de 1895.

<sup>246</sup> AHSIC, CF 5/3/3, padre Ramón Ricart a padre superior Juan Ricart, Buanan 21 de junio de 1895.



funciones ni las festividades que era menester, a veces ni de forma más modesta que la cabecera. Los jesuitas en esta situación pronto dejaban de dirigir sus lamentos a sus superiores inmediatos, pues no les hacían caso, y directamente escribían al padre superior de Manila para solicitar que les enviara el dinero a ellos directamente, sin pasar por la cabecera, o bien que diera órdenes expresas de que tal limosna era para su misión.<sup>247</sup>

Esta competencia entre misioneros por hacer florecer más y mejor sus respectivas misiones no sólo se desarrollaba en el ámbito económico. También se libraban batallas epistolares para lograr más personal. Todos los misioneros consideraban que en su misión había más trabajo y que otros puntos menos importantes o necesitados disponían de mayor número de obreros.<sup>248</sup> A veces una misión pedía padres a la cabecera puntualmente, para ayudar a confesar durante una festividad, y se le negaba la ayuda arguyendo que no se podía prescindir de ellos. Había padres especialmente obsesionados con su propia misión, como Jacinto Juanmartí con su Tamontaca, que gastaba demasiado y todo lo hacía en detrimento del resto de misiones de la residencia.<sup>249</sup> Estos enfrentamientos se sucedían en todas las provincias de la isla, haciendo que dejara de reinar la franqueza y la cordialidad espontánea en la misión, lo que necesariamente perjudicaba al avance de las tareas evangélicas.<sup>250</sup>

### 3.3. Desobediencias acalladas

La Compañía de Jesús hizo de la obediencia un pilar clave de su estructura. El jesuita debía rendir a su orden obediencia en pensamiento, voluntad y acción. Ciertamente el religioso podía presentar una discrepancia al superior sobre su decisión, pero debía aceptar la resolución última de éste sin más cuestionamiento. Como es lógico, la obligación de una obediencia tan profunda originó diversas y complejas desobediencias desde el mismo siglo XVI. La Compañía, dada su capacidad de reinterpretarse a sí misma, desde el principio intentó canalizar las desobediencias internas para convertirlas en “obediencias negociadas”, lo que sería a la práctica lo mismo que una “desobediencia

---

<sup>247</sup> AHSIC, CF 9/5/4, padre Fernando Diego a padre superior Pío Pi, Veruela 27 de octubre de 1896; CF 1/2/30, padre Fernando Diego a padre superior Pío Pi, Veruela 5 de febrero de 1897; CF 1/4/32, padre Esteban Yepes a padre superior Pío Pi, Dipolog 7 de abril de 1897; CF 1/10/64, padre Alberto Masoliver a padre superior Pío Pi, Quinugitan 31 de marzo de 1897; CF 1/12/21, padre Nicolás Falomir a padre superior Pío Pi, Talisayán 6 de noviembre de 1897; CF 5/5/19, padre Mariano Suárez a padre superior Juan Ricart, Cotabato 24 de agosto de 1895; CF 1/7/11, padre Gregorio Parache a padre superior Pío Pi, Mati 24 de junio de 1897.

<sup>248</sup> AHSIC, CF 9/8/49, padre Juan Martín a padre superior Pío Pi, Linabo 5 de diciembre de 1896; CF 9/14/3, padre Guillermo Bannasar a padre superior Juan Ricart, Tamontaca 19 de enero de 1896.

<sup>249</sup> AHSIC, CF 5/5/15, padre Mariano Suárez a padre superior Juan Ricart, Cotabato 29 de junio de 1895; CF 5/5/3, padre Mariano Suárez a padre superior Juan Ricart, Cotabato 22 de enero de 1895.

<sup>250</sup> AHSIC, CF 9/5/23, padre Jaime Estrada a padre superior Pío Pi, Davao 18 de septiembre de 1896.

silenciada”. De ese modo se lograba el consenso en el seno de la orden, impidiendo su desmoronamiento, y se evitaba el escándalo público.<sup>251</sup>

En la Misión Filipina del siglo XIX no hallamos rastros de ningún pacto entre un jesuita revoltoso y la jerarquía de la orden. Lo que sí abundan son los casos de religiosos desobedientes, ya fuera con el superior de la Misión, el de su residencia o el de su misión. Los mismos compañeros denunciaron el comportamiento anómalo de todos los díscolos en sus cuentas de conciencia con el superior de la Misión. Los acusaban de poco trabajadores, poco espirituales, poco habilidosos o, directamente, de no tener vocación de misiones. En definitiva, no atendían a lo que se les mandaba. La antigua Compañía desarrolló diferentes estrategias en función de cada caso para lograr la acomodación del sujeto a la orden. En las *Constituciones* se estipulaba cuándo un jesuita podía ser expulsado, y era cuando reincidía en sus *vicios* u ofensas a Dios, o bien si su comportamiento perjudicaba a la orden y a sus compañeros e incluso a las personas externas. En la realidad estos dos tipos de motivos de expulsión se fundían. Asimismo, la dimisión de un jesuita talentoso y que había ofrecido un buen servicio debía ser más difícil de aceptar que la de uno que se hubiera mostrado inútil.<sup>252</sup> En el caso filipino decimonónico, el superior de la Misión se encargó de reubicar a los díscolos con la esperanza de que se enmendasen. Según instrucciones de la Compañía, los misioneros debían ser fieles a Dios y completamente sumisos a sus superiores, incluso en sus cargos de misioneros o vicarios foráneos, y debían retirarse de Mindanao aquellos que no lo cumplieran.<sup>253</sup> Pero el instituto ignaciano decimonónico no podía permitirse la sangría de efectivos, y menos cuando eran jesuitas ya formados y la Misión de Mindanao estaba todavía creciendo. Por eso sólo nos consta una expulsión.

Las salidas de la orden están detalladas en la documentación y se especifica si fueron renunciaciones voluntarias o bien expulsiones. En total, de los 319 jesuitas filipinos, salieron por decisión propia de la Compañía 23 sujetos (9 sacerdotes,<sup>254</sup> 9 hermanos<sup>255</sup> y 4 escolares),<sup>256</sup> es decir, un 7,2%. No es una cifra elevada, pero resulta llamativo que todos ellos llevaran como mínimo nueve o diez años en la orden, la mayoría bastantes más, incluso más de treinta, y también llevaran al menos unos pocos años en las islas, por lo que no fueron salidas apresuradas ni, como ocurrió en la Antigua Compañía Filipina, propias de hermanos y sobre todo de novicios, que todavía tenían un vínculo débil con la orden o bien era más fácil despedirlos.<sup>257</sup> Probablemente fueron más bien crisis vocacionales propias de la mediana edad,

---

<sup>251</sup> La expresión “obediencia negociada” fue sugerida por Antonella Romano. Citado por: MORENO MARTÍNEZ, Doris, “Obediencias negociadas y desobediencias silenciadas...”, pp. 663-664.

<sup>252</sup> MORENO MARTÍNEZ, Doris, “Obediencias negociadas y desobediencias silenciadas...”, pp. 669-670.

<sup>253</sup> AHSIC, FIL203.2 “Cuestión con los Padres Recoletos sobre Mindanao”, ff. 19 001-9 012: “Relación sumaria del estado de las Misiones de Mindanao, Juan Ricart (Manila, 4 de octubre de 1882)”, f. 19 011.

<sup>254</sup> Fueron los padres: Joaquín Carchano (1903), José M<sup>a</sup> Casas (1879), Fernando Diego (1905), Juan Garriga (1901), Peregrín Gómez (1882), Ramón Lord (1896), Ignacio Palou (1893), Juan Serra (1892) y Baudilio Soler (1869).

<sup>255</sup> Fueron los hermanos coadjutores: Salvador Comas (1916), Ignacio Jaumá (1884), Genaro Maestro (1893), Domingo Prat (1881), José Rebordosa (1899), José Rovira (1914), Vicente Roviralta (1877), Daniel Torrents (1913) y Miguel Tutzó (1887).

<sup>256</sup> Fueron los escolares: Antonio Aumallé (1904), Jaime Cintas (1880), Isidro Murá (1903) y Rafael Pijoan (1886).

<sup>257</sup> DESCALZO YUSTE, Eduardo, *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768)*..., p. 328.

cosa que también ocurría entre los jesuitas de época moderna. En esa etapa de madurez algunos jesuitas se sentían frustrados por no ver sus expectativas cumplidas. La dificultad para alcanzar el cuarto voto, la carga laboral, los escasos frutos obtenidos o incluso la exigencia de indiferencia al mundo y obediencia absolutas, convirtieron a algunos jesuitas en disidentes.<sup>258</sup>

De los nueve sacerdotes salidos, sólo tres eran escolares; el resto eran coadjutores espirituales e incluso hubo un profeso de cuatro votos. Uno de los escolares, José M<sup>a</sup> Casas, salió de la orden a los seis meses de haber desembarcado en Manila. En el caso de los hermanos, sólo dos eran ya coadjutores temporales; los otros seis eran sólo coadjutores aprobados. Pero sólo el hermano catalán Ignacio Jaumá renunció pronto, a los tres años de su ingreso, sólo año y medio después de llegar a las islas. Por su parte, el también hermano catalán José Rebordosa, coadjutor aprobado, protagonizó una fuga de la casa de Manila, a la que le hicieron regresar para volver a España, donde salió de la Compañía tras dieciséis años en la orden y casi catorce en Filipinas. Otro fugado fue el hermano Salvador Comas, que escapó a Hong-Kong. Vuelto a Manila, pidió las dimisorias. El único jesuita filipino expulsado fue otro hermano, el oscense Pedro Ferrer, coadjutor aprobado, quien fue despedido tras casi ocho años en la orden y después de casi cinco en Filipinas, a donde había viajado sólo dos años después de su entrada en la Compañía. No tenemos datos, sin embargo, de las causas que motivaron cada dimisión o despido.<sup>259</sup>

Según directrices dadas en 1866 por el entonces padre superior de la Misión, Juan Bautista Vidal, la virtud más importante a conservar era la de la obediencia, puesto que el aislamiento de los misioneros y su distancia del padre superior podían favorecer conductas independientes, cada vez más basadas en su propio parecer y no en las directrices marcadas por su superior. La obediencia era la virtud capital y la que más recomendaba San Ignacio. Sin ella, se perdían el resto de virtudes. Los misioneros debían recordar que eran religiosos de la orden y que en cada residencia, aunque hubiera varios pueblos y casas, sólo había un superior, y todos debían obedecerle como si residieran juntos en la misma casa y pueblo. La adjudicación de la administración de un núcleo poblacional con carácter de misión no eximía al misionero de la observancia de su instituto ni de la obediencia de sus superiores. El misionero jesuita debía ser igual que el religioso jesuita. Ninguna de sus acciones, ni en materia religiosa ni en sus relaciones con las autoridades, debía ser llevada a cabo sin la voluntad y aprobación del padre superior. De lo contrario sería expulsado de la orden (aunque a la práctica no era así). Esto no significaba que cada paso y cada detalle debieran consultarse al padre superior, sino que el misionero debía ser transparente para su superior e informarle de todo lo que bullía en su conciencia. El misionero debía manifestarle con frecuencia a su superior qué pensaba, qué querría hacer y cómo se estaba

---

<sup>258</sup> MORENO MARTÍNEZ, Doris, “Obediencias negociadas y desobediencias silenciadas...”, p. 670.

<sup>259</sup> Ver Anexo: Tablas 4, 5 y 6 (Padres, Hermanos y Escolares), columna “Notas”.

conduciendo, para que el otro valorara si tal proceder era acorde con su voluntad, y por lo tanto con la de Dios. El objetivo era no perder un ápice de perfección.<sup>260</sup>

La realidad era que había residencias cuyas casas estaban demasiado dispersas para poder mantener una relación y control estrecho y continuo sobre ellas. Por ejemplo, en el caso de la Residencia de Butuán (provincia de Surigao), había misiones que distaban ocho días de la cabecera. Por lo tanto, sus consultores ignoraban en gran medida qué ocurría en cada casa en particular y veían sus tareas reducidas a escribir a los superiores.<sup>261</sup> Aunque las consultas debían efectuarse mensualmente, a la práctica se realizaban cuando las circunstancias lo permitían.<sup>262</sup> A veces era una vez al año.<sup>263</sup> Luego había casos exagerados como el que contaba el padre José España. Tras tres años en Mindanao, todavía no había visto una sola consulta en su residencia, ni sabía quiénes eran la mayor parte de consultores.<sup>264</sup> Esto nos da una idea de la independencia de acción de los misioneros en sus misiones.

Además, en muchas misiones vivían sólo un padre y un hermano, y dado que el primero debía realizar frecuentes excursiones y de larga duración para visitar las numerosas visitas y reducciones, el segundo se quedaba largas temporadas solo, lo cual era potencialmente negativo, pero por otra parte inevitable.<sup>265</sup> Hubo hermanos que señalaron la necesidad de designar a un sustituto siempre que se ausentara un padre.<sup>266</sup> No es que no fuera un problema evidente para todos, sino que no había personal para solventarlo puesto que casi todas las misiones estaban en la misma situación. El padre visitador José María Lluch en su informe de 1873 ya señaló la necesidad de que “en muchos puntos sean dos sacerdotes en lugar de un Padre y un Hermano”,<sup>267</sup> pero en la mayoría de casos no fue posible. Esta independencia de los individuos ya había sido señalada por la orden como uno de los peligros inherentes a la condición de misionero de Mindanao.<sup>268</sup> Así pues, y pese a la figura del superior de residencia, la mayoría de misioneros vivían apartados de él, siendo dueños de sí mismos y sólo sujetos por su buena voluntad. De este modo, había jesuitas poco observantes,<sup>269</sup> otros que no aceptaban nada que no estuviera conforme a su opinión<sup>270</sup> y otros demasiado expansivos que olvidaban la prudencia al hablar con personas externas a la orden y contaban asuntos internos.<sup>271</sup> El padre Francisco Chorro contaba el curioso caso de su compañero de misión, el padre Martín Guitart, al que le perdía “una

---

<sup>260</sup> AHSIC, FIL0073.9 “Varios documentos sobre Filipinas (1852-1884)”, ff. 09 024-025.

<sup>261</sup> AHSIC, CF 3/1/3, padre Ramón Ricart a padre superior Pío Pi, Butuán 12 de enero de 1898.

<sup>262</sup> AHSIC, CF 9/11/48, padre Francisco Sánchez a padre superior Juan Ricart, Taganaan 22 de abril de 1896.

<sup>263</sup> AHSIC, CF 1/12/11, padre Alberto Masoliver a padre superior Pío Pi, Talisayán 23 de junio de 1897.

<sup>264</sup> AHSIC, CF 9/5/12, padre José España a padre superior Juan Ricart, Tagoloan 6 de agosto 1896. Nótese que el autor de la carta desconocía que Juan Ricart había dejado de ser el superior de la Misión Filipina.

<sup>265</sup> AHSIC, CF 3/1/3, padre Ramón Ricart a padre superior Pío Pi, Butuán 12 de enero de 1898.

<sup>266</sup> AHSIC, CF 9/9/14, hermano Luis Montaña a padre vicesuperior Pío Pi, Zamboanga 29 de julio de 1896.

<sup>267</sup> AHSIC, *Colección Pastells de Filipinas*, vol. CXI, años 1852-1887, doc. 23, f. 4v.

<sup>268</sup> AHSIC, FIL203.2 “Cuestión con los Padres Recoletos sobre Mindanao”, ff. 19 001-9 012: “Relación sumaria del estado de las Misiones de Mindanao, Juan Ricart (Manila, 4 de octubre de 1882)”, f. 19 011.

<sup>269</sup> AHSIC, CF 1/13/40, padre Jacinto Juanmartí a padre superior Pío Pi, Tamontaca 7 de enero de 1897.

<sup>270</sup> AHSIC, CF 1/13/14, padre Mariano Suárez a padre superior Pío Pi, Cotabato 7 de junio de 1897.

<sup>271</sup> AHSIC, CF 1/13/34, padre Salvador Viñas a padre superior Pío Pi, Cotabato 21 de diciembre de 1897.

afición extremada a saber noticias”. Ser cotilla e inmiscuirse en asuntos ajenos era un defecto imperdonable en la Compañía de Jesús.<sup>272</sup> Y este jesuita perdía la mayor parte del día yendo a la habitación del superior a preguntar si había novedades, apareciendo en toda sala donde hubiera llegado alguien para conocer el objeto de la visita y vigilando por la ventana si venían embarcaciones (aunque fuera una triste barca) y yendo a preguntar a los recién llegados. En su afán por saberlo todo abría y leía las cartas del resto de misioneros, fuera en la misma misión, fuera cuando estaba de viaje en las misiones colindantes. Y siempre alegaba no haberse dado cuenta de a quién iba dirigida la misiva o bien directamente añadía una nota explicando que suponía que al destinatario no le importaba. Era imposible, pues, tener secretos en la residencia. El jesuita llegaba a aprovechar las ausencias del padre superior, que le dejaba su llave en confianza, para entrar en su aposento y registrarlo todo. A parte, estaba “muy pagado de sí y se le ve la afición a gobernar”, cuando la jactancia y la soberbia eran también defectos graves.<sup>273</sup> Para culminar este cuadro tan poco favorecedor, el padre Guitart, al ver que muchos se habían lanzado a misionar sin conocer aún el idioma bisaya, no había tenido paciencia para esperar y no había parado hasta lograr lo mismo. Por lo que “tenemos ya a un hombre que misiona sin entender a la gente y sin que la gente lo entienda a él”.<sup>274</sup> Además, era un padre con mucho genio, por lo que el padre Chorro llegó a afirmar que prefería estar solo que con él.<sup>275</sup>

El padre Felipe Ramon expresaba con gran ingenuidad su convencimiento de que la obediencia era un elemento intrínseco a Mindanao:

“Creo no equivocarme al decir a V.R. que en estas Misiones, gracias a Dios, no hay quien no se encuentre bien hallado en su puesto de obediencia, aunque tan cercados de peligros y tan contrariados en nuestros fines. Pues si los Reyes y los Presidentes de la tierra tienen soldados que les obedecen con tantos sacrificios, ¿no será más justo y más razonable que V.R. Rey de Reyes tenga también soldada en la tierra de más abnegación y sacrificio?”<sup>276</sup>

Se equivocaba. Aunque había compañeros, como el padre Juan Quintana, que afirmaban que la Santa Obediencia debía ser “en todo tiempo el único regulador de nuestras acciones”,<sup>277</sup> o como el padre Salvador Giralt, que declaraban que su único deseo era “hacer en todo la voluntad de Dios manifestada por mis Superiores”,<sup>278</sup> no todos los jesuitas siguieron esta máxima. En la antigua Compañía una de las principales causas de salida de los padres jesuitas de la orden era la pérdida de respeto y de obediencia por su superior.<sup>279</sup> Entre los jesuitas filipinos hubo muchos casos de desobediencia continuada a los superiores inmediatos.

---

<sup>272</sup> GÓMEZ DÍEZ, Francisco Javier, “El modelo misionero americano...”, p. 31.

<sup>273</sup> *Ibidem*.

<sup>274</sup> AHSIC, CF 1/10/9, padre Francisco Chorro a padre superior Pío Pi, Balingasag 14 de julio de 1897.

<sup>275</sup> AHSIC, CF 1/11/40, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 21 de diciembre de 1897.

<sup>276</sup> AHSIC, CF 2/3/16, padre Felipe Ramo a padre superior Pío Pi, Cotabato 30 de octubre 1898.

<sup>277</sup> AHSIC, CF 1/14/37, padre Juan Quintana a padre superior Pío Pi, Zamboanga 9 de marzo de 1897.

<sup>278</sup> AHSIC, CF 1/7/3, padre Salvador Giralt a padre superior Pío Pi, Mati 4 de enero de 1897 (está incompleta).

<sup>279</sup> MORENO MARTÍNEZ, Doris, “Obediencias negociadas y desobediencias silenciadas...”, p. 668.

La resistencia a la autoridad de su superior fue sobre todo frecuente entre los hermanos de la orden. El caso más paradigmático de desobediencia a los superiores inmediatos y de casi nula cuenta de conciencia con el superior de la Misión fue el del hermano Francisco Figuerola. Este leiridiano, muy valorado como religioso y como trabajador, protagonizó un melodramático episodio. A finales de siglo llevaba ya veinte años en Mindanao, pero tuvo problemas con el padre mexicano Isidoro de la Torre, más joven y recién llegado a la isla, y terminó siendo trasladado a otra misión. Ambos estaban destinados en Tetuán (provincia de Zambonga), y estaban solos. El padre de la Torre reconocía que el padre Figuerola tenía muy buenas cualidades. Era buen religioso y nunca estaba ocioso, lo que además era poco frecuente entre los hermanos coadjutores. Pero tenía un grave defecto, y era que procedía “como un labrador rico que manda y dispone, hace y deshace, por sí y ante sí, sin ponerse a tiro para sujetarse a la coyunda de la obediencia ni del Superior de Zamboanga, ni del infeliz ministrillo de Tetuán [él]”, y no sólo en los asuntos temporales, sino también en los de la iglesia e incluso en algunas cosas del pueblo. Contaba numerosas anécdotas donde el hermano obraba como si el padre jesuita fuera ante personas ajenas a la comunidad, ya fuera en el convento o hasta el tribunal, sin su permiso ni conocimiento: “Todas las veces que viene una persona, va él, aunque esté trabajando, se entera de todo, contesta y se va sin hacer que me pasen recado. Todo lo de fuera lo sabe, todo lo pregunta, en todo se mete”. Provocaba situaciones embarazosas, escandalosas o inadecuadas ante el pueblo y quitaba la autoridad al padre. Si de la Torre le intentaba llamar la atención suavemente, continuaba a la suya; si le reprendía más severamente e intentaba imponer su criterio, rompía a llorar y decía que era muy tierno.<sup>280</sup>

Ciertamente Francisco Figuerola era un hermano inusual. Como hecho notable hay que señalar que, entre las pocas cartas que escribió, hubo una donde le hablaba al superior de la Misión de las elecciones a capitán y de los movimientos efectuados por los jesuitas para que saliera elegido su candidato.<sup>281</sup> Es un tema epistolar insólito para un jesuita de su condición. Los hermanos coadjutores solían escribir muy poco al padre superior, lo hacían hablando más bien de su trabajo o de algún problema personal. Además, la redacción del hermano Figuerola es buena y sin errores ortográficos, como la de un padre, cuando la mayoría de las cartas de hermanos están plagadas de deficiencias de redacción, ortografía y expresión, hasta tal punto que tenemos el caso del hermano Pedro Llull, que se disculpaba por ello y alegaba que esa era la razón de no haber escrito antes.<sup>282</sup> Es evidente que el hermano Figuerola era más instruido de lo habitual y se comprende, pues, que fuera capaz de entrometerse en asuntos de importancia que no le incumbían.

---

<sup>280</sup> AHSIC, CF 1/14/18, padre Isidoro de la Torre a padre superior Pío Pi, Tetuán 4 de marzo de 1897; CF 1/14/4, padre Isidoro de la Torre a padre superior Pío Pi, Isabela 24 de abril de 1897.

<sup>281</sup> AHSIC, CF 1/14/21, hermano Francisco Figuerola a padre superior Pío Pi, Tetuán 14 de abril de 1897.

<sup>282</sup> AHSIC, CF 2/3/35, hermano Pedro Llull a padre superior Pío Pi, Tamontaca 28 de marzo de 1898.

El superior de la residencia, Victoriano Bitrián, estaba de acuerdo con el padre Isidoro de la Torre en que la actitud del hermano Figuerola era inadmisibile. Escribió a Pío Pi para preguntarle qué debían hacer con él. Si creía que había que dejarlo en Tetuán, era preciso que se le obligara a adaptarse a las normas del instituto en tres puntos básicos: la obediencia y sumisión debidas, la pobreza y el trato con el pueblo. Como nota casi cómica, añadía lo siguiente:

“A una cosa además se le debe obligar, y es a entregar la llave del Armonium, prohibiéndole que toque y dirija, para evitar escándalos en la Iglesia. Está persuadido que es músico. Se pone a dirigir, los demás no pueden seguir el tono, y se queda él solo berreando, escitando (sic) la risa en la Iglesia. Lo vi con mis propios ojos un día en que desde mi aposento no pude sufrir la algarabía que había en el coro, a donde fui para mandar que callasen. El Padre [de la Torre] me dice que estas escenas son frecuentes, y el músico encargado, por respeto o temor, no se atreve a decírselo. Valdría más que no hubiese canto, antes que permitir tal desorden”.<sup>283</sup>

Pero o bien el hermano no dio síntomas de enmienda o Pío Pi quiso solucionar el problema rápidamente para evitar desprestigiar más a la orden en un pueblo tan consolidado como Tetuán, y se decidió trasladarlo a la misión de Tamontaca, en la residencia homónima. Era un pueblo mucho más pequeño, con casi nueve veces menos cristianos,<sup>284</sup> y donde el hermano ya había residido.<sup>285</sup> Debieron pensar que allí sería menos peligroso y daría menos pie a habladurías. Pero, según contaron sus compañeros, al hermano Figuerola la noticia “le cayó como una bomba”.<sup>286</sup> Desde que leyó la carta del superior de la Misión no hubo consuelo para él, pese a los halagos que le dedicaba. Había echado raíces en Tetuán y creía que nunca se movería de allí si no era para ir a Manila.<sup>287</sup> Además, le habían oído decir que el clima de Tamontaca no le favorecía y que por eso había pedido el traslado en su día al superior Juan Ricart, por lo que empezó a decir que le querían “matar”. El padre de la Torre intentó consolarle, le mostró “sentimiento de que saliera” y le prometió hablar con Pío Pi para remediarlo,<sup>288</sup> pero el hermano fue enviado a Tamontaca. Gente del pueblo fue a despedirlo al pantalán y “a penas se le podía decir nada sin que empezase a llorar”.<sup>289</sup> Todo esto se lo narraron el resto de jesuitas al superior de la Misión. El hermano Figuerola nunca le comunicó por escrito absolutamente nada sobre este asunto, ni a nadie de la comunidad. Sorprende que le escribiera a Pío Pi sobre asuntos políticos y en cambio no vaciara sobre el papel ninguna de las inquietudes que al parecer tanto le acongojaron.

Ya en Tamontaca, el hermano le confesó de palabra a su nuevo compañero, el padre Mariano Suárez, que el traslado “le había ocasionado un disgusto tan grande que ni comía ni dormía”.<sup>290</sup> Y no se resignó al cambio. Tramó un plan de retorno a su querida Tetuán, donde había vivido más de veinte años. Pero

---

<sup>283</sup> AHSIC, CF 1/15/8, padre Victoriano Bitrián a padre superior Pío Pi, Zamboanga 21 de mayo de 1897.

<sup>284</sup> PASTELLS, Pablo, SI, “Estado de la población cristiana de las Misiones de la Compañía de Jesús en Mindanao e islas adyacentes (1892)”, en *Cartas de los PP...*, vol. 9 (1889-1891), pp. 667-680.

<sup>285</sup> No consta en los *Catálogos de la Provincia de Aragón* el paso del hermano por Tamontaca. Debió ser una estancia muy breve. Francisco Figuerola estuvo siempre en Tetuán.

<sup>286</sup> AHSIC, CF 1/14/23, padre Isidoro de la Torre a padre superior Pío Pi, Tetuán 31 de agosto de 1897.

<sup>287</sup> AHSIC, CF 1/15/19, padre Victoriano Bitrián a padre superior Pío Pi, Zamboanga 20 de septiembre de 1897.

<sup>288</sup> AHSIC, CF 1/14/23, padre Isidoro de la Torre a padre superior Pío Pi, Tetuán 31 de agosto de 1897.

<sup>289</sup> AHSIC, CF 1/15/19, padre Victoriano Bitrián a padre superior Pío Pi, Zamboanga 20 de septiembre de 1897.

<sup>290</sup> AHSIC, CF 1/13/29, padre Mariano Suárez a padre superior Pío Pi, Cotabato 19 de septiembre de 1897.

sus compañeros lo descubrieron y se lo comunicaron a Pío Pi. Su nuevo superior de residencia, el padre Salvador Viñas, le explicó al padre Pi que el hermano había escrito cartas poco convenientes y que una de ellas ni siquiera había pasado por el conducto ordinario.<sup>291</sup> El padre Isidoro de la Torre detallaba el asunto. El hermano había utilizado sus antiguas relaciones con la gente de Tetuán para difundir sus penas. Les escribió a varios nativos “imprudentemente”, contándoles “que estaba enfermo, que iba a morir pronto y que pidiesen a Dios que pudiese volver a Tetuán”. Uno de ellos fue un antiguo carpintero del convento, Venancio de los Reyes, al que después de insistirle en su añoranza de Tetuán le pidió que hablase con el capitán para que éste, con el apoyo de la *principalía*, presentara un escrito al superior de la Misión, Pío Pi, solicitando su regreso al pueblo, procurando que no se enterara el padre de la Torre, que para su desgracia se enteró por el capitán y descubrió el pastel.<sup>292</sup> Estas misivas, escandalosas para la Compañía, no se han conservado. No se comprende que un jesuita tan instruido y buen religioso optara por tramar esta extraña y peligrosa estratagema. ¿Por qué no se inclinó por escribirle a Pío Pi para suplicarle su retorno, que es lo que hubiera hecho la mayoría? ¿Por qué eligió actuar a espaldas de la orden? ¿Se avergonzaba de su añoranza de Tetuán? ¿Creía que el superior le ignoraría? ¿O era demasiado orgulloso?

Los planes del hermano Figuerola no prosperaron y tuvo que permanecer en Tamontaca. Poco a poco se fue resignando y dejó de lamentarse.<sup>293</sup> Desafortunadamente, uno de sus compañeros, el padre Mariano Suárez, afirmaba que, aunque más animado, habiendo sobrepasado los 50 años era un hermano inútil en esa misión, tan trabajosa.<sup>294</sup> Casualmente o no, a los pocos meses el reciente superior de la residencia, el padre Viñas, avisó a Manila de que el hermano estaba enfermo de consideración y había que sacarlo de la zona.<sup>295</sup> Así, a mediados de 1898, un año después de haber sido trasladado de misión y en plena guerra hispano-americana en el norte, el hermano Francisco Figuerola partía a Manila acompañado por el hermano mallorquín Damián Jaume, que laboraba en la misma residencia, en el pueblo de Cotabato.<sup>296</sup> A éste último lo habían acusado de no trabajar en absoluto ya desde el año anterior,<sup>297</sup> y el entonces superior de la residencia, Mariano Suárez, directamente había pedido que se lo quitaran aunque no fuera posible reponerlo por otro mejor: “El Hermano Jaume, Padre mío, yo no sé si me equivoco, pero o ha perdido el espíritu y quiere echarse a la *vita bona* o ha perdido la cabeza o no es para más, pero no hace nada”.<sup>298</sup> Era conocido desde hacía meses que el hermano Jaume estaba a disgusto en su destino y quería volver a la capital. Todo indica que estaba aquejado de melancolía y de ahí su inactividad. Según contaba el padre Salvador Viñas, muchos misioneros suspiraban por volver a

---

<sup>291</sup> AHSIC, CF 1/13/34, padre Salvador Viñas a padre superior Pío Pi, Cotabato 21 de diciembre de 1897.

<sup>292</sup> AHSIC, CF 1/14/25, padre Isidoro de la Torre a padre superior Pío Pi, Tetuán 13 de diciembre de 1897.

<sup>293</sup> AHSIC, CF 1/13/34, padre Salvador Viñas a padre superior Pío Pi, Cotabato 21 de diciembre de 1897.

<sup>294</sup> AHSIC, CF 1/13/62, padre Mariano Suárez a padre superior Pío Pi, Tamontaca 14 de septiembre de 1897.

<sup>295</sup> AHSIC, CF 2/3/37, padre Salvador Viñas a padre superior Pío Pi, Tamontaca 29 de abril de 1898.

<sup>296</sup> AHSIC, CF 3/17/35, padre Mariano Suárez a padre provincial Luis Adroer, Cotabato 4 de junio de 1898.

<sup>297</sup> AHSIC, CF 1/13/11, padre Mariano Suárez a padre superior Pío Pi, Cotabato 11 de mayo de 1897.

<sup>298</sup> AHSIC, CF 1/13/14, padre Mariano Suárez a padre superior Pío Pi, Cotabato 7 de junio de 1897.



Manila, y éste era un mal común entre los jesuitas de Mindanao, especialmente tras haber estado en la isla varios años. De ahí que más de uno dijera que el hermano Jaume había perdido la cabeza.<sup>299</sup> Sin duda, sus compañeros mataron a dos pájaros de un tiro aprovechando que los jesuitas debían viajar acompañados. El hermano Francisco Figuerola regresó a España en la evacuación general de la Compañía de las islas de 1899 y ya no regresó, muriendo en Gandía en 1906 a los 61 años tras 42 en la orden. Por su parte, el hermano Damián Jaume permaneció en Manila, puesto que con el devenir de los acontecimientos se decidió no seguir devolviendo a los jesuitas a España. Estuvo algunos años en el Ateneo, y otros destinado en la pequeña isla filipina de Culió, en la leprosería que instalaron allí los americanos de 1904 a 1987. Murió en 1923 a los 75 años, tras más de medio siglo sirviendo en la Compañía.

El problema de este tipo de hermanos era qué hacer con ellos. El padre Isidoro de la Torre creía que debían estar en casas grandes, donde vieran buenos ejemplos.<sup>300</sup> Lo mismo opinaba el padre Esteban Yepes, que se quejaba de que el hermano Ramón Negre debería vivir en una casa grande que le tuviera ocupado, y tratando solamente con hermanos, para aprender “humildad y otras virtudes de las cuales se va empobreciendo más cada día”.<sup>301</sup> El hermano Vicente Mateu fue otro padre detestado por todos. Se le tachaba de poco trabajador<sup>302</sup> y su superior de residencia, Raimundo Peruga, decía que tras varias combinaciones no lograba colocarlo en ningún sitio porque no se adaptaba a ninguna casa, y que tenía claro que no lo quería.<sup>303</sup> No hizo falta devolverlo a Manila porque, como ya se vio, el hermano murió a los pocos meses, sin provocar pena alguna entre sus compañeros. Al hermano José Corrons, su compañero el padre Cayetano Satorre estuvo a punto de echarlo de la casa. El padre se enfureció mucho por una ligereza de éste tras largo tiempo de tensiones, estuvo a punto de pegarle y le dijo que se marchase.<sup>304</sup> Por su parte, el hermano gerundense Juan Ferrerons sólo duró nueve años en las islas porque era “irrespetuoso” con los padres, desobediente y chismoso con los de dentro y fuera del convento y, en definitiva, nadie de su residencia lo quería a su lado.<sup>305</sup> El padre Pedro Torra se quejaba de la actitud de los hermanos en general, que a su juicio dejaban que desear. Se esmeraban poco en las tareas domésticas, trataban mal a los sirvientes y no les dolía lo más mínimo ver la iglesia descuidada

---

<sup>299</sup> AHSIC, CF 1/13/12, padre Felipe Ramo a padre superior Pío Pi, Cotabato 29 de mayo de 1897; CF 1/13/34, padre Salvador Viñas a padre superior Pío Pi, Cotabato 21 de diciembre de 1897; CF 2/3/37, padre Salvador Viñas a padre superior Pío Pi, Tamontaca 29 de abril de 1898.

<sup>300</sup> AHSIC, CF 1/14/23, padre Isidoro de la Torre a padre superior Pío Pi, Tetuán 31 de agosto de 1897.

<sup>301</sup> AHSIC, CF 1/4/33, padre Esteban Yepes a padre superior Pío Pi, Dipolog 9 de julio de 1897.

<sup>302</sup> AHSIC, CF 2/2/1, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 3 de enero de 1898.

<sup>303</sup> AHSIC, CF 2/2/9, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 22 de marzo de 1898.

<sup>304</sup> AHSIC, CF 5/5/47, padre Jacinto Juanmartí a padre superior Juan Ricart, Tamontaca 29 de junio de 1895.

<sup>305</sup> AHSIC, CF 1/14/23, padre Isidoro de la Torre a padre superior Pío Pi, Tetuán 31 de agosto de 1897; CF 1/15/24, padre Victoriano Bitrián a padre Miguel Saderra Mata, Zamboanga 16 de noviembre de 1897; CF 1/15/29, padre Miguel Carreras a padre superior Pío Pi, Zamboanga 20 de diciembre de 1897.

por los sacristanes.<sup>306</sup> Desafortunadamente en Mindanao había muy pocas misiones con más de dos o tres jesuitas donde esos hermanos pudieran tomar buenos ejemplos y enmendarse.

Desafortunadamente la visión que poseemos de los hermanos es la que nos dan los padres, porque ellos escribieron muy poco. Uno de los pocos testimonios que tenemos es el del hermano José Canalda. A éste le dijo su compañero, el padre Pablo Cavallería, que estaba muy poco satisfecho de él, especialmente por comparación con el hermano anterior. El hermano quedó muy afectado, máxime cuando estaban solos en la isla de Basilán. Su único refugio fue el padre superior, al que le escribió: “pues si tengo tan mala sombra, que me entierren pronto, para no perjudicar a nadie”.<sup>307</sup>

El padre Juan Bautista Heras, que había sido superior, creía que, para el bien espiritual de los hermanos, convenía retirarlos a Manila cuando ya llevaran muchos años en Mindanao. Contaba que en las misiones “hacen sufrir mucho a los Padres y se vuelven casi indios y pierden mucho en el fervor y disciplina religiosos”. Opinaba que esto mismo sería también aplicable a algunos padres.<sup>308</sup>

### 3.4. Las fluctuaciones de la vocación

No todos los jesuitas que entraban en la orden estaban capacitados para ser misioneros, y menos de frontera. Este tipo de misionero debía ser, por un lado, físicamente resistente para soportar las duras condiciones de vida; por otro, debía tener talento para aprender varias lenguas indígenas; y, finalmente, debía poseer una fortaleza de espíritu que le permitiera hacer frente al enemigo principal en las misiones, la soledad, y mantenerse intacto sin prácticamente más ayuda que él mismo y la oración.<sup>309</sup>

El entusiasta padre Satunino Urios aseguraba sobre los misioneros que “para uno podrido, melindroso, fáchendoso y sucio salen tantos y tan limpios de entendimiento, corazón y formas (...)”.<sup>310</sup> Vistos los testimonios del fondo epistolar jesuita no podemos ser tan optimistas. Aunque haya pocas confesiones plenas de pérdida de religiosidad y de vocación, las declaraciones veladas de cada jesuita y, sobre todo, los comentarios de los compañeros, son destellos de una realidad silenciada menos idílica de la que apuntaba el padre Urios. Los casos más graves de malestar interno fueron los padres Juan Pont y Pascual Barrado.

Prácticamente nunca se habló abiertamente de devolver jesuitas de Mindanao a Manila, pero tenemos el caso del padre Juan Pont. Este catalán natural del pueblo de Banyoles (Girona) nació en 1862. Entró en

---

<sup>306</sup> AHSIC, CF 1/8/17, padre Pedro Torra a padre superior Pío Pi, Surigao 1 de enero de 1897.

<sup>307</sup> AHSIC, CF 2/4/6, hermano José Canalda a padre superior Pío Pi, Isabela de Basilán 20 de enero de 1898.

<sup>308</sup> AHSIC, CF 1/10/43, padre Juan Bta. Heras al padre superior Pío Pi, Jasaan 31 de diciembre de 1897.

<sup>309</sup> NAVAJAS JOSA, Belén, *Aculturación y rebeliones en las fronteras americanas: las misiones jesuitas en la Pimería y el Paraguay*, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, 2011, Cuadernos Americanos Francisco de Vitoria 13, p. 49.

<sup>310</sup> AHSIC, CF 3/3/2, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 17 de enero de 1898.

la Compañía a los 17 años y fue enviado a Filipinas tarde, quince años después. Es uno de los pocos jesuitas que exteriorizaron síntomas de escasa vocación misionera, aunque no a través de sus cartas sino por su actitud, que otros describieron. Lo más curioso es que el autor de casi todas las cartas que nos cuentan sus debilidades y su comportamiento reprobable durante los primeros meses de 1896 fue el padre leridiano Ramón Llord, quien en junio de ese mismo año embarcó para España tras nueve años en el archipiélago y salió de la orden en septiembre en Barcelona. Ambos laboraban en el pueblo de Tándag, en la Residencia de Surigao (provincia de Surigao). El padre Llord era el superior local, mientras que el padre Pont era el padre auxiliar. El segundo llevaba pocos meses en Mindanao, pues llegó a las islas en 1895. La cuestión empezó cuando el padre Pont le encargó al padre Llord que le transmitiera al superior de la residencia, Pedro Torra, que quería ir a la cabecera a hablar con él, sobre todo “por motivos de salud, por no encontrarse aquí muy bien”. Por esas y otras palabras del padre Pont, el padre Llord deducía que su compañero no estaba a gusto allí y que había venido sólo por obediencia. De hecho, le había oído decir que el sufrimiento más grande de su vida, que jamás sería superado, fue cuando supo que le habían destinado a la Misión Filipina, lo que supuestamente habría extrañado a la comunidad. El padre Llord lo describía como un hombre hermético, pesimista y dispuesto a disgustarse por todo. Sus compañeros habrían hecho todo lo posible por “sufrirlo y aguantarlo” con tal de vivir en armonía, sin éxito. Por todo ello el padre Llord pidió su reemplazo.<sup>311</sup> El padre Torra compartía esta visión negativa del padre Pont. Decía de él que era de “cortísimos alcances y de una cortedad de carácter increíble” y que siempre iba a la suya. Además, ni sabía una palabra de bisaya ni estudiaba lo más mínimo para enmendarlo.<sup>312</sup>

Las siguientes cartas del padre Llord fueron dirigidas directamente al padre superior de la Misión, Juan Ricart. En ellas el padre dio rienda suelta a todas sus diferencias con su compañero. El padre Pont era un engreído sin humildad ninguna, que creía que sólo él sabía del instituto, de gobernar y de ciencias y de letras. Con el resto de jesuitas no sabía defender su parecer de otra forma que “enfadándose de mala manera, gritando, meneando bruscamente la cabeza, dando puñetazos y haciendo otros gestos que desdican no poco de una persona medianamente educada cuanto más de un religioso”.<sup>313</sup> Se mostraba “soberbio, altivo, quisquilloso y camorrero”.<sup>314</sup> A los nativos no los trataba en absoluto, ni siquiera a los sirvientes de la casa. Tampoco se esforzaba nada en adaptarse a la comida de las islas.<sup>315</sup> Además, le abría las cartas, le mandaba cosas que había pedido explícitamente que no le mandase y no le hablaba si no era para censurarlo. Casi sólo hablaba con el hermano Sebastián Minguijón. Ni siquiera quería hablar con otros misioneros, españoles o *principales* que acudieran al convento.<sup>316</sup> El hermano también se

---

<sup>311</sup> AHSIC, CF 9/8/13, padre Ramón Llord a padre Pedro Torra, Tándag 7 de enero de 1896.

<sup>312</sup> AHSIC, CF 9/12/31, padre Pedro Torra a padre superior Juan Ricart, Surigao 22 de mayo de 1896.

<sup>313</sup> AHSIC, CF 9/8/14, padre Ramón Llord a padre superior Juan Ricart, Tándag 20 de enero de 1896.

<sup>314</sup> AHSIC, CF 9/8/15, padre Ramón Llord a padre superior Juan Ricart, Tándag 10 de febrero de 1896.

<sup>315</sup> AHSIC, CF 9/8/14, padre Ramón Llord a padre superior Juan Ricart, Tándag 20 de enero de 1896.

<sup>316</sup> AHSIC, CF 9/8/16, padre Ramón Llord a padre superior Juan Ricart, Tándag 1 de marzo de 1896.

convirtió en un perezoso y un quejica. Le infundió “su mal espíritu de insubordinación”. Éste se compinchó con el padre Pont y le daba parte de todo.<sup>317</sup> Una vez que el padre Llord intentó razonar con el padre y darle consejo, le respondió delante del hermano: “Esto quisiera V., que así como ha puesto el pie encima a estos pobres indios y los domina con su carácter, vanagloriarse de haber ya arreglado los Músicos, los Sacristanes, las escuelas y principales, así quisiera tenernos en el puño al H<sup>o</sup> y a mí y estrujarnos como a un pollito”. Cada día se hacía más “raro” y sólo pensaba en charlar con el hermano, perder y hacerle perder el tiempo y transformarlo hasta hacerlo irrespetuoso, poco humilde y hasta algo descarado”.<sup>318</sup>

En opinión del padre Llord, no era un padre para estar en Mindanao, sino en una comunidad más numerosa, o al menos al lado de un superior de residencia o de un padre veterano, puesto que si estaba con un igual siempre se conduciría mal.<sup>319</sup> El padre obraba como si no reconociese en el padre Llord el cargo de ministro de la casa y le hablaba sin educación. Además, murmuraba con el hermano sobre él sin miedo a que lo oyeran los sirvientes o la gente de fuera y se generara un escándalo.<sup>320</sup> El padre Llord vivía con la sensación de que su subordinado “desde que se levanta hasta el recreo de mediodía y desde este recreo al otro no piensa más que en buscar de qué poder agarrarse para darme un mal rato, humillarme y zaherirme ante el H<sup>o</sup> y los batas, ni más ni menos que si estuviese puesto aquí por los Superiores para censurar todos mis actos y mis palabras y hasta lo que pienso”.<sup>321</sup>

Para él, el padre Juan Pont o bien estaba “chiflado” o no tenía nada de “espíritu de Misionero y ni aún siquiera del espíritu de un buen hijo de nuestra Compañía”. Como remate final, añadía que sabía que el padre le había escrito una carta al superior, entendemos que al de residencia, y que estaba llena de acritud y “muy falta de respeto y de caridad fraterna, aseglarada por demás, sin las urbanas y religiosas frases con que suelen comenzar y terminar las cartas de los nuestros”. Y se la adjuntaba para que la viera,<sup>322</sup> suponemos que porque el padre Pedro Torra le habló de ella y se la entregó. Todos colaboraban ya en un procedimiento para lograr su marcha.

En definitiva, el padre Juan Pont era una “verdadera pesadilla”.<sup>323</sup> Parecía buscar el conflicto permanentemente. Casi parecía buscar su despido. Así, tras hacerse “insufrible” para un compañero<sup>324</sup> y malograr a otro,<sup>325</sup> fue trasladado al pueblo de Jasaan, en la residencia de Tagoloan (provincia de Misamis), donde gobernaba el irascible y poco paciente padre Raimundo Peruga desde hacía pocos meses y contra su voluntad. Allí la situación del padre Pont no cambió en absoluto. Los nuevos

---

<sup>317</sup> AHSIC, CF 9/8/15, padre Ramón Llord a padre superior Juan Ricart, Tándag 10 de febrero de 1896.

<sup>318</sup> AHSIC, CF 9/8/16, padre Ramón Llord a padre superior Juan Ricart, Tándag 1 de marzo de 1896.

<sup>319</sup> AHSIC, CF 9/8/14, padre Ramón Llord a padre superior Juan Ricart, Tándag 20 de enero de 1896.

<sup>320</sup> AHSIC, CF 9/8/16, padre Ramón Llord a padre superior Juan Ricart, Tándag 1 de marzo de 1896.

<sup>321</sup> AHSIC, CF 9/8/15, padre Ramón Llord a padre superior Juan Ricart, Tándag 10 de febrero de 1896.

<sup>322</sup> AHSIC, CF 9/8/16, padre Ramón Llord a padre superior Juan Ricart, Tándag 1 de marzo de 1896.

<sup>323</sup> AHSIC, CF 9/8/14, padre Ramón Llord a padre superior Juan Ricart, Tándag 20 de enero de 1896.

<sup>324</sup> AHSIC, CF 9/12/28, padre Pedro Torra a padre superior Juan Ricart, Surigao 26 de febrero de 1896.

<sup>325</sup> AHSIC, CF 9/12/31, padre Pedro Torra a padre superior Juan Ricart, Surigao 22 de mayo de 1896.

compañeros corroboraron la versión de los jesuitas de Surigao inmediatamente. Contaban de él que veía un enfermo y le daban náuseas,<sup>326</sup> y que siempre estaba delicado y sin fuerzas ni ánimos.<sup>327</sup> Decía que no podía viajar a pie por su debilidad, ni embarcar porque se mareaba, ni ir a caballo porque no sabía. También era “raro y delicado” en el comer, tal y como contaron sus anteriores compañeros. Cada día se volvía “más raro y excéntrico”.<sup>328</sup> Tenía un “singular carácter e invencible repugnancia para aprender visaya”.<sup>329</sup> Todos veían que no haría nunca nada en esas tierras.<sup>330</sup> Lo más curioso es leer las declaraciones del mismo padre Pont, que decía sentirse a gusto en Filipinas porque era lo mandado por Dios a través de sus superiores. Según sus propias palabras, lo único que le molestaba era la falta de limpieza de la casa.<sup>331</sup> Conocía sus limitaciones, pero nunca se pronunció por escrito sobre su repugnancia por las islas:

“Fuerzas corporales para hacer excursiones no tengo, o no tengo muchas, amén de que el mar me prueba mal y montar a caballo no sé y tengo mucho miedo, pero para estar en un cabo de residencia de auxiliar o vicario para celebrar, bautizar, enterrar, confesar, predicar a su tiempo y visitar enfermos, o sea administrar los Santos Oficios, que a esto se reduce el trabajo del Misionero de permanencia en un punto o cabo cualquiera, creo que puedo servir y vivir, Deo juvante, hasta la edad de Matusalén. Debo confesar a V.R. que soy pesimista en el proceder y más en el entender de las lenguas. ¡Felices los optimistas en el entender de las mismas! Yo lo veo, por mi incapacidad será, más de color negro que de rosa”.<sup>332</sup>

Es evidente que no se sinceró completamente. De hecho, exteriorizaba muy poco, porque no escribía casi nunca a su superior de residencia.<sup>333</sup> Sólo una vez escribió desde el corazón afirmando que la alegría “en estas tierras tropicales mengua o decrece en progresión aritmética”.<sup>334</sup>

El padre Raimundo Peruga tenía claro que el padre Pont era una “carga pesada” para sus compañeros, por sus “rarezas” y porque no ayudaba a su padre principal. Todos habían agotado ya sus estratagemas para animarlo. Amenazó con mandarlo a Manila en el siguiente correo si la próxima vez que lo viera no se había enmendado.<sup>335</sup> No era un padre conformista y no quería a “gente inútil”.<sup>336</sup> Y ciertamente el padre Pont fue enviado a Manila ese mismo 1897. Allí estuvo en el Ateneo en calidad de profesor hasta que volvió a España en 1898, enfermo, pocos meses después de obtener el grado de coadjutor espiritual. Ya no regresó a Filipinas, sino que fue enviado a las misiones de Chile, donde falleció en 1933 a los 71 años, tras más de medio siglo de servicio. Su caso constituye una rareza dentro de la comunidad de jesuitas filipinos. Parece que su circunstancial extravío espiritual en su etapa filipina no

---

<sup>326</sup> AHSIC, CF 1/11/2, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 26 de enero de 1897.

<sup>327</sup> AHSIC, CF 9/12/35, padre Pedro Torra a padre superior Pío Pi, Surigao 17 de julio de 1896.

<sup>328</sup> AHSIC, CF 9/10/50, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 13 de diciembre de 1896.

<sup>329</sup> AHSIC, CF 9/10/42, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Surigao 11 de octubre de 1896.

<sup>330</sup> AHSIC, CF 9/12/35, padre Pedro Torra a padre superior Pío Pi, Surigao 17 de julio de 1896.

<sup>331</sup> AHSIC, CF 1/10/33, padre Juan Pont a padre superior Pío Pi, Jasaan 16 de marzo de 1897.

<sup>332</sup> *Ibidem*.

<sup>333</sup> AHSIC, CF 9/12/26, padre Pedro Torra a padre superior Juan Ricart, Surigao 30 de enero de 1896.

<sup>334</sup> AHSIC, CF 9/11/1, padre Juan Pont a padre superior Pío Pi, Talisayán 24 de noviembre de 1896.

<sup>335</sup> AHSIC, CF 1/11/1, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 12 de enero de 1897.

<sup>336</sup> AHSIC, CF 1/11/2, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 26 de enero de 1897.

estuvo tan relacionado con su propia vocación misionera como con la Misión Filipina, que detestaba. Esto ya fue señalado por el padre visitador José M<sup>a</sup> Lluch en su carta-informe sobre la Misión Filipina. En su opinión, por mucho que la vocación ignaciana fuera para ser destinado a cualquier lugar del mundo, a la práctica era fundamental tener en cuenta las preferencias de cada individuo tanto para asegurar el éxito apostólico como para evitar que aquel se malograra.<sup>337</sup> Con el traslado del padre Pont la Compañía logró evitar la continuidad del malestar que estaba difundiéndose en Mindanao y asimismo conservarle íntegro para otras misiones.

Otro caso sonado de misionero problemático fue el padre Eusebio Barrado. Este jesuita, natural de la provincia de Teruel, llegó a Filipinas en 1886 con 34 años y desde entonces residió en numerosas misiones de Mindanao, en varias de ellas sólo un año, lo que evidencia ya de entrada que era trasladado a menudo. La razón más plausible para tanto periplo es que no encajara en ningún sitio. Dado que sólo se conservan las cartas desde el año 1895, no tenemos datos sobre su vida personal y comunitaria hasta entonces, pero las que hemos podido leer evidencian que ambas fueron tumultuosas. Conocemos su historia desde 1896, cuando fue trasladado al pueblo de Caraga (provincia de Surigao) por sus pésimas relaciones con sus compañeros de Dipolog (provincia de Misamis), el lugar donde más había aguantado: cuatro años seguidos.<sup>338</sup> Aunque procuró alegrarse “de la disposición de Dios, mediante la obediencia”, lo cierto es que reconoció sentirse profundamente disgustado. Lo peor fue que, estando en Manila, el entonces superior de la Misión, Juan Ricart, no le preguntó por ese asunto que tanto le había afectado, por lo que entendió que “no quería oírme, y me callé, tragándome dentro este disgustillo”. A mediados de año el padre Ricart dejó de ser el superior de la Misión, relevándole el padre Pío Pi, y el padre Barrado se apresuró a contarle que había tenido una época en que “sentía como una frialdad y repugnancia de escribir a los Superiores” por motivo de la actitud del padre Ricart, que tan poco consuelo y apoyo le había proporcionado.<sup>339</sup> Sin duda, esperaba sentirse más asistido con el nuevo superior y estaba decidido a ser más comunicativo.

Desafortunadamente sus relaciones con la comunidad jesuita en Caraga no fueron mejores que las anteriores. El mismo 1896 su nuevo superior de residencia, el padre Gregorio Parache, ya señalaba:

“Observo en este P. que tiene una predisposición a pensar lo peor y a echarlo todo a mala parte e intención. Quisiera que se castigase todo y en seguida. Y se precipita, y se equivoca, y obra antes de aclarar las cosas, y hasta me ha puesto en ridículo algunas veces por querer mantener lo que había comenzado y fiado yo demasiado en el juicio formado por el P. Se ha acostumbrado también a ver las cosas de un color agrio. ¿Hay colores agrios? Y hasta creo que se ha pagado demasiado de su modo de ver. Y le perjudica. (...) Tiene buena intención y es buen religioso. Cuando llegue a la

---

<sup>337</sup> AHSIC, *Colección Pastells de Filipinas*, vol. CXI, años 1852-1887, doc. 23, f. 5r.

<sup>338</sup> Según los catálogos de la Provincia de Aragón, estuvo en Dapitán, no en Dipolog. Ambas localidades pertenecían a la misma residencia. Esto demuestra que se sucedían cambios sobre la marcha sin que se hiciera oficial.

<sup>339</sup> AHSIC, CF 9/2/27, padre Eusebio Barrado a padre superior Pío Pi, Caraga 11 de octubre de 1896.

edad de 60 años, si continua observándose y venciéndose también, ya verá las cosas de otra manera”.<sup>340</sup>

Esta primera impresión, todavía prudente, empeoró rápidamente. Por su parte, el padre Barrado comenzó con sus fluctuaciones internas. A principios de 1897 le expresó al superior de la Misión que una lucha se libraba en su interior:

“En mi última algo indicaba a VR. de haberse despertado en mí temores por la vocación, y éstos en vez de desaparecer me agitan más, hasta el punto que aun durmiendo dos o tres veces he tenido (sic) sueños como de estar fuera de la Compañía. Cuando más me ha atormentado esta funesta idea, he hecho recurso a al (sic) Señor (tal vez flojamente) (...). Otras veces ha corrido la imaginación que trae y lleva razones que fomentan esta tentación, que por tal la tengo”.<sup>341</sup>

Un mes después, el jesuita intentó explicar de forma confusa qué era lo que le atormentaba. En el proceso de escritura fue reflexionando y autoexplorándose, y gracias a esa dialéctica interna fue descubriendo qué elementos habían propiciado su malestar. Contaba que a veces había temido haberse hecho “indigno de la gracia de la vocación” por sus faltas y pecados. En otras ocasiones, sin embargo, había decidido que no era eso, puesto que sus superiores, a quienes les había mostrado su “conciencia descubierta”, le habrían avisado. Hasta la fecha, éstos sólo habían hecho alusión a su mal genio, que él reconocía y había intentado siempre corregir. En su opinión ese genio no era la causa del malestar que su presencia había suscitado entre los jesuitas de Dipolog. Estaba convencido que de ser así el superior Juan Ricart se lo hubiera dicho y, por el contrario, le había asegurado que la mala fama que había cobrado no tenía fundamento. Aquí la confesión del padre Barrado empezaba a tener forma: su inquietud y sus dudas procedían de su mala relación con el resto de jesuitas.<sup>342</sup>

Su malestar había alcanzado cotas máximas al llegar a su nuevo destino, cuyo superior, Gregorio Parache, él creía que estaba predispuesto contra él con motivo de su citada mala reputación. Esto le apenó y le pareció Caraga “como un castigo”. Paradójicamente, afirmaba haber desechado rápidamente este sentir gracias al afecto del padre superior Juan Ricart, que se preocupó por su bienestar en la nueva misión. Se puso a trabajar “con el gusto de siempre”. Pero pronto la cosa se torció. Él mismo explicaba, con aparente ingenuidad, que el padre Parache le paraba los pies cuando intentaba actuar según su modo de parecer y que no tenía en cuenta sus observaciones. Parecía no recordar la obediencia debida al superior inmediato. De ahí que concluyera así: “comprendí que debía modificar mi conducta, y como operario hacer lo que me mandaran y nada más”.<sup>343</sup>

Durante los santos ejercicios no le ocultó nada al padre Parache en su cuenta de conciencia. Le pidió franqueza y que le corrigiera con libertad. El padre sólo le indicó que desistiera de enseñar el catecismo a los adultos en las reducciones. Ya vimos que el padre Barrado era muy exigente en este asunto y que

---

<sup>340</sup> AHSIC, CF 9/10/31, padre Gregorio Parache a padre superior Pío Pi, Caraga 6 diciembre 1896.

<sup>341</sup> AHSIC, CF 1/3/17, padre Eusebio Barrado a padre superior Pío Pi, Caraga 22 de febrero de 1897.

<sup>342</sup> AHSIC, CF 1/3/21, padre Eusebio Barrado a padre superior Pío Pi, Caraga 16 de marzo de 1897.

<sup>343</sup> *Ibidem*.

con su modo de proceder ridiculizaba y asustaba a los nativos.<sup>344</sup> Según sus palabras, y pese a su opinión opuesta, acató la orden. Esperaba que así mejorara su relación con el padre Parache. Pero en un viaje que hicieron juntos vivió una “continua mortificación” por las palabras de su superior, que le contó que ciertamente, tal y como el padre Barrado sospechaba, le habían prevenido contra su mal genio. Además, el padre Parache no le había entregado cartas que le escribieron un par de compañeros, e incluso le había entregado abierta una carta del superior de la Misión. Para él, el trato que le daba el padre Parache “tan raro” no podía tener otro propósito que probar su vocación, que ciertamente estaba naufragando.<sup>345</sup>

Por su parte, el padre Gregorio Parache le contaba al superior de la Misión que el padre Barrado debería ser “más maleable y dúctil, flexible y tratable, y dar su brazo a torcer, y no querer siempre salir con la suya” y que era una lástima el tiempo que empleaba “en acusar, defenderse, buscar consuelos, y dar que hacer a unos y a otros”.<sup>346</sup> Tras un año de convivencia ya se mostraba visiblemente hastiado de su subordinado:

“El P. Vallés me dice que hablaron mucho, y que le contó sus cosas y sus penas. Mejor que supiese consolarse, y sufrir más, sin tomar ese *oficio de víctima* que parece le gusta, y que necesariamente arguye algún sacrificador. Y en todas partes le sucede lo mismo y ya tiene edad para dejarse de una vez de esos lamentos. Y no es bastante sincero en lo que dice. Absolutas y más absolutas. Que concrete, que diga cuándo, cómo y en qué le he desautorizado. Nunca me ha propuesto ni consultado nada de importancia. Entre los Monteses, y aun en Caraga, cuando ha estado solo, sin darme conocimiento ha hecho y deshecho”.

El padre Parache intentaba justificar así ante Pío Pi el supuesto maltrato del que el padre Barrado se había quejado anteriormente. Además, lo acusaba de “buen cuentista”, de poseer “poca modestia y caridad”, de ser “inclinado a calenturas, cobarde para el monte” y hasta de tener “miedo de la pelleja”.<sup>347</sup> Así que, en resumidas cuentas, no sería un misionero eficaz en ningún aspecto. Sin embargo, el padre superior mostraba gran pragmatismo cuando señalaba que, una vez el padre Barrado se instalara en el pueblo de Manay y la comunicación entre ellos fuera sólo por carta, todo iría mejor, aunque “para esto de las obras [del convento de Manay] será un poco difícil contentarle porque el P., en su actividad, lo quisiera hecho todo al vapor y no repara en gastar”.<sup>348</sup> Cinco meses después, el padre Parache escribía de nuevo acerca del padre Barrado, ya más relajado y con cierto humor y condescendencia: “Veremos (...) si la loca de casa vuelve a hacer de las suyas. (...) Si tubiese (sic) un poco más de paciencia sería mejor”.<sup>349</sup>

---

<sup>344</sup> Ver Capítulo VII, apartado 1.3. Hermanos enfrentados.

<sup>345</sup> AHSIC, CF 1/3/21, padre Eusebio Barrado a padre superior Pío Pi, Caraga 16 de marzo de 1897.

<sup>346</sup> AHSIC, CF 1/7/9, padre Gregorio Parache a padre superior Pío Pi, Mati 18 mayo 1897.

<sup>347</sup> *Ibidem*. La última frase citada hace referencia al miedo a morir.

<sup>348</sup> AHSIC, CF 1/7/11, padre Gregorio Parache a padre superior Pío Pi, Mati 24 de junio de 1897.

<sup>349</sup> AHSIC, CF 1/7/17, padre Gregorio Parache a padre superior Pío Pi, Mati 11 noviembre 1897.



El padre Eusebio Barrado era un misionero vocacional. Nunca nadie, pese a las críticas que recibió, le acusó de poco trabajador ni de estar apático, como se dijo de tantos otros. Su pasión y afán evangélicos son más que evidentes. Sus lacras fueron básicamente dos. Primero, su sensación, lamentablemente cierta, de no caer en gracia a sus compañeros por su carácter fuerte, lo que le hacía sentirse incomprendido y le suscitaba dudas internas. Su mismo hermano en Manay, José Corrons, tan sólo medio año después de llegar, escribió al superior de la Misión, Pío Pi, para hacerle partícipe de un profundo malestar y pedirle que le cambiara el compañero por cualquier otro de mayor virtud, o de lo contrario existía el riesgo de que perdiese su propia vocación.<sup>350</sup> Y segundo, su enfrentamiento con los superiores por su terquedad en querer proceder según su parecer y no según las órdenes recibidas. Era como un niño incomprendido y frustrado, un poco al estilo del padre Saturnino Urios. Ambos eran incapaces de limitar los gastos y de atender a las órdenes superiores cuando se trataba de hacer avanzar la evangelización. Tristemente la trayectoria del padre Barrado no fue mucho más allá. En 1896 tuvo algunas fiebres y, pese a que siempre estaba animado laboralmente hablando, su cuerpo estaba “algo fatigado y averiado” en palabras del padre Gregorio Parache. Tenía la dentadura en muy mal estado y no se cuidaba mucho. Siempre pasó malos ratos con motivo de su temperamento.<sup>351</sup> Murió muy poco después, en 1900 en Manila, con sólo 48 años, tras 18 en la orden.

Recordemos el informe del padre visitador José María Lluch de 1873,<sup>352</sup> absolutamente realista dado que era un informe interno dirigido a mejorar la Misión Filipina, sin fines propagandísticos ni edificantes. Aunque el visitador omitió nombres propios por prudencia, describió varios casos de desidia y falta de vocación por parte de los misioneros, así como de incompetencia absoluta. Citó incluso a un individuo que le habría confesado que entró a jesuita para no tener que curar almas, y ahora le tocaba dedicarse a eso con unos feligreses muy poco afectos, y además con la perspectiva de hacerlo de por vida.<sup>353</sup> Ninguna carta de ningún jesuita expresa algo tan contundente. Probablemente los religiosos se sintieron cohibidos ante su superior y culpables por experimentar emociones tan contrarias a las bases de su instituto, por lo que silenciaron tales pensamientos, o como mucho emitieron algunos destellos de los mismos dada la imposibilidad de contenerlos.

### 3.5. El miedo en las misiones

El miedo se considera el sentimiento esencial del ser humano, tanto en el pasado como en el presente, y es también el más estudiado.<sup>354</sup> Joanna Bourke ha estudiado la evolución de las causas del miedo.<sup>355</sup>

---

<sup>350</sup> AHSIC, CF 1/3/40, hermano José Corrons a padre superior Pío Pi, Manay 7 de octubre de 1897.

<sup>351</sup> AHSIC, CF 5/14/53, padre Gregorio Parache a padre Pablo Pastells, Santa Cruz 25 de mayo de 1896.

<sup>352</sup> Ver Capítulo IV, apartado 4.1. El lento avance.

<sup>353</sup> AHSIC, *Colección Pastells de Filipinas*, vol. CXI, años 1852-1887, doc. 23, f. 5r.

<sup>354</sup> ASCHMANN, Birgit, “La razón del sentimiento. Modernidad, emociones e historia contemporánea”, p. 66.

Éste fue uno de los sentimientos más presentes en las misiones de Mindanao. Sus causas fueron muy diversas. Cada situación modificaba el objeto del miedo. Los jesuitas temieron a la soledad, a la dificultad de su trabajo y a la descomposición de su interior jesuita, pero también a la potencial violencia de los nativos y a la revolución, a los fenómenos naturales y a la incertidumbre de su situación en la isla en 1898. Sin embargo, el miedo es una de las emociones más silenciadas en las cartas. Muchos de los temores fueron referidos de forma velada, como si se trataran de otro tipo de debilidad, o directamente fueron contados por compañeros, no por el propio misionero. El *perfecto jesuita* era valiente y efectuaba actos heroicos, por lo que era inadecuado que expresase miedos mundanos.

Sin duda, el miedo más abiertamente confesado fue el que se refería a ocupar puestos de responsabilidad o a dirigir misiones difíciles y aisladas, como la de la pequeña y convulsa isla de Joló.<sup>356</sup> Muchos misioneros temían no ser capaces de cumplir las expectativas de sus superiores y, por ende, de la Corona, y eso les llenaba de inseguridad e inquietud. Creían que no estaban preparados y les aterraba estar al frente de una misión. Dada la escasez de operarios era inevitable que una proporción elevada de padres acabaran al frente de una misión o incluso de una residencia entera. Además, los frecuentes viajes que realizaban los misioneros principales hacían muy probable que en un momento u otro un misionero auxiliar tuviera que ejercer de principal en soledad. Ante la perspectiva de que les cayera encima tal carga de un momento a otro, numerosos jesuitas se apresuraron a manifestarle a su superior su “insuficiencia para estar al frente de la más mínima e insignificante misión”.<sup>357</sup> No se expresaba tanto como un miedo, como como una incapacidad o una aflicción. Esta petición solía ir unida a la de no quedarse nunca solos. Esto lo mencionaban porque muchas misiones tenían a un solo padre y un solo hermano coadjutor, por lo que ser misionero principal significaba demasiadas veces estar sin más ayuda que un hermano, que sin duda no podría aconsejarles en asuntos religiosos, misionales o relacionados con las autoridades locales. Y no había nadie más alrededor a quien consultarle las múltiples dudas que iban surgiendo en el ejercicio de la misión, lo que llenaba de pánico a muchos misioneros, máxime cuando su formación lingüística era deficiente. A esto se sumaba el indudable miedo por su integridad física que, como veremos, tenían algunos misioneros, por lo que de ningún modo querían estar solos.

La humildad hacía acto de presencia en estos casos y los misioneros se descalificaban a sí mismos ante el padre superior en un intento por evitar ser designados padres superiores de residencia, o principales de misión, o bien únicamente para no quedarse nunca solos al frente de una casa. El padre Vicente

---

<sup>355</sup> BOURKE, Joanna, *Fear: A Cultural History...*

<sup>356</sup> AHSIC, CF 5/6/60, padre Baltasar Ferrer a padre superior Juan Ricart, Zamboanga 17 de octubre de 1895.

<sup>357</sup> AHSIC, CF 1/8/2, padre Valentín Altimiras a padre superior Pío Pi, Cantilan 30 de abril de 1897; CF 1/8/13, padre Manuel Vallés a padre superior Pío Pi, Lianga 23 de febrero de 1897; CF 1/8/3, padre Santiago Puntas a padre superior Pío Pi, Cantilan 4 de mayo de 1897.

Balaguer, “hombre de zelo (sic) e inteligencia”,<sup>358</sup> escribió este sencillo y humilde retrato de su incapacidad para conducir una misión:

“creo conveniente que sepa V.R. que aunque he empezado a confesar no entiendo todo lo que dicen y en el trato ordinario con los indios me quedo en ayunas muchas veces (...). De modo que no estoy en disposición de quedarme solo ni siquiera una temporada.

Aparte de esto, por mi carácter fácil y poco precavido creo que nunca sería conveniente quedarme al frente de una Misión. Le ruego pues, por caridad, que si no ve claro que esa es la voluntad de Dios, me deje siempre, siempre de segundo, pues realmente por mis defectos no sirvo para otra cosa. Aparte sé que el obedecer es mucho más seguro y en mí lo creo indispensable para el bien de mi alma. Justamente hace una temporada medito en el estado de mi alma, que es deplorable, y no sé cuándo voy a empezar a servir a Dios de veras, pues cada día descubro defectos y miserias tremendas en mi pobre alma.

De pensar solo que me podrían dejar solo me aflijo. Ni podría escribir un sermón en bisaya si no estoy otra temporada larga con el P. Peruga u otro que lo entienda como él. Sirva esto de cuenta de conciencia y perdóneme, Padre mío, que le abra las miserias de mi corazón”.<sup>359</sup>

Declaraciones de este tipo en nada menoscaban la vocación de un misionero. De hecho, el padre Vicente Balaguer contó posteriormente un episodio de pánico en el que el superior le reclamó en Manila y creyó que le sacaba de las misiones. Durante el viaje estuvo cavilando. Alguna tontería de las que solía hacer habría suscitado que lo llamasen para castigarle y dejarle como maestro en Manila, vigilado por la autoridad. Tuvo que meditar varias horas para resignarse a dejar las misiones, “pero al fin me resigné y quedé contento porque después de todo lo mejor del mundo y del cielo es hacer la voluntad de Dios”. La travesía fue una aventura, con una gran marejada dotada de todos los elementos clásicos de la literatura misional: olas gigantes, la embarcación llena de agua, religiosos de otras órdenes acobardados, pérdida de timón y remos y el jesuita desplegando su valentía frente a la adversidad y logrando la salvación de todos. El relato parece destinado a ilustrar la agitación interior del misionero camino a una noticia incierta y previsiblemente funesta. Al llegar a Manila, sólo le comunicaron que lo trasladaban de misión. El padre Balaguer celebró la noticia, pero nuevas tribulaciones asolaron su corazón:

“Bendito sea Dios, que quiso que volviera a mi querido Mindanao, a mis indios amadísimos. Mas para que no haya alegría completa me mandaban de Cura Misionero de Dapitan y hasta de superior de la residencia. Por más que protesté que yo no podía desempeñar dichos cargos, tuve que bajar la cabeza, embarcarme aquella tarde y volver a hacer horas y horas de meditación pidiendo a Dios me ayudara en tan gran compromiso en que me ponía la obediencia y haciendo actos de fe ciega para creer que aquella era la voluntad de Dios”.<sup>360</sup>

El padre Vicente Balaguer recibió con “extrañeza” y “pasma” su nombramiento como superior de la Residencia de Dapitán (provincia de Misamis) y protestó por ello. Era habitual manifestar la propia humildad esgrimiendo la propia insuficiencia de virtudes, la consecuente incapacidad para desempeñar

---

<sup>358</sup> AHSIC, CF 1/5/28, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Refugio 25 de octubre de 1897.

<sup>359</sup> AHSIC, CF 5/4/49, padre Vicente Balaguer a padre superior Juan Ricart, Tándag 4 de abril de 1895.

<sup>360</sup> AHSIC, CF 5/12/16, padre Vicente Balaguer a hermanos José Prat y Luis Bassols, Dapitán 4 de marzo de 1896.

un cargo y el sentimiento de haber sido elegido sin merecerlo. Las manifestaciones de humildad solían ir acompañadas de una gran confianza en Dios. La humildad favorecía la influencia de Dios en el alma y por lo tanto alimentaba tanto el progreso espiritual como el desempeño de las actividades apostólicas.<sup>361</sup> Por ello el padre Balaguer, tras resignarse a su nuevo cargo y sentirse afligido por su incapacidad, se encomendó a Dios “para no hacer algún disparate”,<sup>362</sup> le pidió “no uno sino una serie de milagros” y rogó a su superior, quien lo había puesto en el aprieto, que rogara e hiciera rogar por él.<sup>363</sup> Dos años después este misionero confesaba su mala conciencia en estos términos, de nuevo con gran humildad:

“Estoy espantado pues en la última renovación y meditaciones posteriores he descubierto que a pesar de los ejercicios de piedad y mortificación y del noviciado, etc, no había yo rendido a Dios de verás el corazón y vivía allí entero el afecto a la sensualidad y el amor propio desordenado, y que por tanto no he servido de veras a Dios ni un solo día en toda mi vida. Parece imposible semejante obcecación o ilusión, pero es cierto lo que digo, estaba ciego. Ahora no me extrañan los disparates que he hecho hasta hoy. No es que esto se haya remediado, que tamaña enfermedad no se cura en poco tiempo. Pero gracia insigne de Dios es que haya empezado a conocerlo. Deseo ardientemente conocerlo y remediarlo, y empezar a servir a Dios de veras. Pídaselo V.R. mucho para el más indigno de sus hijos”.<sup>364</sup>

No era contrario a las bases del instituto ignaciano que algunos jesuitas sugirieran que preferían un destino a otro. Aunque, según San Ignacio, el Papa era aquel designado por Dios para indicar el dónde y el quién de una misión apostólica, al crecer la Compañía de Jesús se consideró que fuera el superior de la orden el que tomara tales decisiones para lograr así un mayor fruto espiritual. Así pues, el Papa delegó su autoridad de enviar a misiones en el superior de la orden, aunque el primero se reservara la última palabra. Esto, sin embargo, no era obstáculo para que cualquier miembro de la orden expresara al superior su preferencia por uno u otro destino, lo cual sería juzgado por éste en función del mayor beneficio que podría proporcionar en uno u otro lugar.<sup>365</sup> Pero había escasez de personal, de modo que el superior de la Misión tenía poco margen de maniobra y muchos ignacianos vieron sus temores hechos realidad.

Entre los misioneros de Mindanao hay casos de humildad muy retórica, como la del padre Salvador Viñas tras ser nombrado superior de la Residencia de Tamontaca:

“Pesada es la carga y difícil la empresa que la santa obediencia me confía; no sé cómo podré continuar las glorias que a Dios y a la Compañía proporcionaron los tres Padres que me han precedido y que tan buen nombre dejaron en estas tierras. Pero ya que el Señor así lo quiere, de él espero me vendrá lo que yo no tengo para defender y dilatar su gloria entre esta morisma en tiempos tan calamitosos”.<sup>366</sup>

---

<sup>361</sup> RICO CALLADO, Francisco, “Conversión y construcción de la identidad misionera en la Orden jesuita”, p. 166.

<sup>362</sup> AHSIC, CF 5/12/12, padre Vicente Balaguer a padre provincial Jaime Vigo, Dapitán 12 de febrero de 1896.

<sup>363</sup> AHSIC, CF 9/2/13, padre Vicente Balaguer a padre superior Juan Ricart, Dapitán 15 de enero de 1896.

<sup>364</sup> AHSIC, CF 3/3/3, padre Vicente Balaguer a padre superior Pío Pi, Davao 25 de marzo de 1898.

<sup>365</sup> GRANERO, Jesús María, SI, *Espiritualidad ignaciana*, p. 315.

<sup>366</sup> AHSIC, CF 3/17/17, padre Salvador Viñas a padre provincial Luis Adroer, Tamontaca 29 de abril de 1898.

Este tipo de fragmentos no parecen salidos del corazón del religioso, sino de su conciencia jesuita y de su deseo de cumplir con lo reglado. Todo misionero sabía que no podía recibir tal cargo sin expresar su agradecimiento y decir lo adecuado en estos casos. Pero el padre Viñas no puso repartos reales a su nombramiento ni habló más del tema, por lo que no debía sentirse incapaz de desempeñarlo.

El caso del padre Juan Antonio Galmés es el de un jesuita verdaderamente humilde. En 1896 sus compañeros le eligieron padre superior interino de la cabecera de Dapitán (provincia de Misamis) mientras estuviera ausente el oficial o Pío Pi nombrara otro. Este misionero se apresuró a escribir a su superior para manifestarle su inquietud, puesto que el padre superior conocía quizá mejor que nadie sus “cortas habilidades”, por lo que con toda seguridad se encargaría de dar “las órdenes oportunas para que el buen nombre de nuestra Madre la Compañía no quede malparado en este distrito de Mindanao por mis ignorancias y desaciertos y, sobre todo, por mis malos ejemplos y falta de virtud”. Estaba seguro de que su interinidad sería corta y prometía ejercer sólo las funciones imprescindibles para no provocar daño alguno.<sup>367</sup> Pero dos meses después supo que su nombramiento oficial estaba en camino, por lo que su cargo era ya inevitable. Aún así, en vez de limitarse a manifestar un breve y sencillo agradecimiento, sintió la necesidad de expresarle al padre superior sus limitaciones y lo erróneo de la elección en base a varias razones:

“1ª Mi poca virtud: quizá por no haber sido tan claro con mis Superiores como debía han creído que tenía el caudal de virtud que pide este destino.

2ª Mi deficiencia en ciencia: no sé nada de asuntos parroquiales y en otros asuntos, con frecuencia aun en las conversaciones ordinarias, callo por no poner de manifiesto mi ignorancia.

3ª Mi carácter brusco y poco culto: creo es muy a propósito para retraer la gente, sobre todo gobernadores y otras personas importantes.

4ª La falta de autoridad mayormente haciendo en esta Residencia los gravísimos PP. Obach y Yepes.

5ª El mucho tiempo que tendré que emplear en ponerme al tanto de los asuntos parroquiales y de Superior de Residencia, siendo eso en grandísimo detrimento del bisaya que le (sic) tengo casi arrinconado.

6ª Haber en esta Residencia un Padre Obach y un Padre Yepes, Padres de grande experiencia y teniendo el 1º grandes simpatías por el pueblo.

Sin duda hay otras muchas y muy poderosas razones que podría alegar para que se revoque la orden dada, pero que con la premura del tiempo no se me ocurren.

Las razones antes alegadas las he pesado bien delante del Santísimo sacramento del altar y me ha parecido debía exponerlas y suplicarle me exima de esa carga para mí de mayor peso del que puedo llevar”.<sup>368</sup>

---

<sup>367</sup> AHSIC, CF 9/6/4, padre Juan A. Galmés a padre superior Pío Pi, Dapitán 22 de octubre de 1896.

<sup>368</sup> AHSIC, CF 9/6/7, padre Juan A. Galmés a padre superior Pío Pi, Dapitán 16 de diciembre de 1896.

Pese a estos ruegos el padre Galmés fue superior de Dapitán hasta la pérdida de soberanía española sobre las islas en 1898. Era un misionero muy querido por sus compañeros, que lo calificaban de humilde, sencillo, “excelente” y “simpático a todos”.<sup>369</sup>

La mayoría de ruegos eran humildes y tímidos, llenos de palabras amables y con una exposición sencilla de sus incapacidades, sin más artificios.<sup>370</sup> Las razones que alegaban todos los candidatos involuntarios eran más o menos siempre las mismas: falta de prudencia, falta de experiencia, incapacidad de resolución (sobre todo sin otro padre a quien consultar), desconocimiento de la lengua nativa y/o defectos del alma. Muchos señalaban su supuesta indiferencia sobre el asunto, aunque también sugerían otros puestos y misiones. En última instancia, siempre se remitían a la obediencia y a la voluntad de Dios, como muestra retórica de buena voluntad.

Sin embargo, hubo jesuitas de conducta menos prudente y mucho más beligerantes ante la decisión del padre superior que ejemplifican un sector menos conformista y más contestatario en el seno de la orden. Un caso interesante fue el del padre Raimundo Peruga, un oscense que, cuando contaba con casi 60 años y tras una veintena en Filipinas, tembló como una hoja al saber que el padre superior de la Misión quería nombrarlo superior de la Residencia de Tagoloan (provincia de Misamis). Quedó “pasmado y patitieso” y suplicó que lo mirara “con ojos de piedad” para evitarlo a toda costa “so pena de ponerse en grave peligro de condenarse, de hacer sufrir mucho a los nuestros, de echar al traste esta residencia y aun de empeñar el nombre de Nuestra Madre la Compañía”. El jesuita fundaba su desacuerdo en numerosas razones. Primero, que le habían enviado a Filipinas al terminar el noviciado y que nunca había estudiado el Instituto, por lo que no podía gobernar en base a él. Segundo, porque no tenía “espíritu”, tanto por lo anterior como por su “habitual indolencia”. Tercero, su incapacidad para dirigir al resto de jesuitas. Cuarto, su carácter “agreste” y su incapacidad para tratar con las autoridades. Quinto, si la razón de su traslado era su avanzada edad, por estar en una misión montesa (Linabo), él tenía fuerzas suficientes para correr y cabalgar. Por último, añadía que “si algo ha de valer mi gusto, protesto que en ninguna parte he estado tan contento y tan tranquilo como aquí”.<sup>371</sup> Esta primera carta fue bastante comedida y respetuosa, pese a su dramatismo.

Pero a los pocos días recibió una carta del padre superior que ni siquiera quiso calificar como grata y donde intuyó que su nombramiento se avecinaba, lo que él llamó “un golpe que me partirá por el eje”. El padre Peruga era un hombre enérgico y no disimuló su disgusto porque Pío Pi no había tenido en consideración sus razones. Visiblemente airado, aseguró que lo aceptaba “nada más que por obediencia”, porque su deseo no era marcharse, pero que ya que lo querían sacar “a todo trance”, que al

---

<sup>369</sup> AHSIC, CF 9/9/51, padre Antonio Obach a padre superior Pío Pi, Lubungan 20 de septiembre de 1896; CF 9/9/54, padre Antonio Obach a padre superior Pío Pi, Lubungan 12 de diciembre de 1896.

<sup>370</sup> AHSIC, CF 5/5/24, padre Mariano Suárez a padre superior Juan Ricart, Cotabato 15 de diciembre de 1895.

<sup>371</sup> AHSIC, CF 9/10/36, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Linabo 27 de junio de 1896.

menos fuera para ser padre auxiliar, no superior, cosa que pedía, rogaba y suplicaba “por la mayor gloria de Dios y seguridad de mi alma”.<sup>372</sup> Pero finalmente le llegó el nombramiento de superior de Tagoloan, o lo que él denominó “la sentencia de muerte”. Ninguna reflexión interior le disuadió de echarle en cara a Pío Pi que reconociera sus objeciones como justas pero no las aceptara porque creía que el asunto era “voluntad de Dios”. Como hombre atrapado, el padre Peruga claudicó con dignidad, pero no sin verter amenazas:

“¿qué he de decir y hacer yo, si no humillar mi servir, y aceptar la cruz pesada que Dios me da? Esto es lo que me toca, pues esto hago, esperando que Dios suplirá lo que me falta, puesto que Dios no obra a medias, sino con perfección. Por otra parte, espero que V.R. también me ayudará a llevar la carga, ya con sus oraciones, ya con sus consejos y acertada dirección. (...) ármese V.R. de mucha paciencia para sufrirme en las muchas consultas que sin duda tendré que hacerle con frecuencia, para no ahogarme en mis apuros”.<sup>373</sup>

Ya en su nuevo puesto, el jesuita insitía en que su nombramiento era “un error capital de gobierno” y suplicaba que lo relevaran pronto, no “por huir del trabajo, sino para no incurrir en mayores deudas con Dios”. Además, le inquietaba el sentir de la gente de la misión, que en su opinión debía estar impactada por su presencia, tan inadecuada a su juicio.<sup>374</sup> Para él, Tagoloan era “un verdadero cautiverio” porque le gustaba la vida activa y nómada de reducción en reducción, y ahora tenía que estar casi siempre en la cabecera “como el perro a la cadena”, y cuando salía era “como escapado, y como quien huye de mala fe. ¿Y no es esto un verdadero martirio?”.<sup>375</sup> Tanto le angustiaba su nuevo cargo y tan incomprendible se le hacía que dudaba que fuera voluntad de Dios y llegó a tacharlo de “traición”:

“De veras que necesito la fe que Dios me dio para poder creer que tales disposiciones vienen de Dios. Si no ha de ser pecado de incredulidad (sic), estoy por decir que esto no viene de Dios (...) No me atrevo a afirmar de que los que hayan contribuido a ello, han pecado obrando contra conciencia, porque tal modo de pensar se opone abiertamente a la rectitud y buena conciencia que debo suponer en todos los nuestros, pero lo que no puede desconocerse ni encubrirse es que me han hecho una gran picardía, y cuasi una traición. Dios nos perdone a todos, y a mí el primero”.<sup>376</sup>

Sin duda, muchos otros misioneros sintieron el mismo miedo y la misma indignidad ante situaciones como ésta. Los traslados de operarios entre misiones eran constantes. Pero ninguno de ellos fue tan sincero ni tan atrevido como para mostrar tanta contestación y olvidar la humildad y casi la obediencia debidas tal como hizo el padre Raimundo Peruga no en una carta, sino en varias, sin que el tiempo menguase su vehemencia y su resistencia interna. De hecho, dos años después seguía escribiéndole (y repetidamente) al padre superior pidiéndole que le relevara del cargo de superior de residencia, nombrándole varios posibles sustitutos.<sup>377</sup> En el intermedio Pío Pi le pidió un misionero al padre Peruga, y éste le sugirió uno que el superior no aceptó y en su lugar le quitó al padre Salvador Viñas,

---

<sup>372</sup> AHSIC, CF 9/10/37, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Linabo 5 de julio de 1896.

<sup>373</sup> AHSIC, CF 9/10/38, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Oroquieta 16 de agosto de 1896.

<sup>374</sup> AHSIC, CF 9/10/46, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 4 de noviembre de 1896.

<sup>375</sup> AHSIC, CF 9/10/48, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 16 de noviembre de 1896.

<sup>376</sup> AHSIC, CF 9/10/39, padre Raimundo Peruga a padre Juan Bta. Heras, Oroquieta 16 de agosto de 1896.

<sup>377</sup> AHSIC, CF 2/2/21, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 28 de noviembre de 1898.

jesuita muy valorado por Raimundo, que montó en cólera sin recordar obediencias ni respetos.<sup>378</sup> Por el contrario, el padre Viñas aludió a la obediencia y se resignó con sencillez a ser trasladado.<sup>379</sup> Cabe señalar que Salvador Viñas no es una buena comparación dado que de él decía el padre Guillermo Bannasar que era “un santo, pero único en su género, porque de él decíamos, y es verdad, que no siente calor, ni frío, ni hambre, ni sed, ni pena, ni alegría, ni sabe reír ni llorar”.<sup>380</sup>

La losa que le había caído encima al padre Peruga se la había quitado el padre Juan Bta. Heras, un veterano de 60 años que llevaba meses rogándole a Pío Pi que le librara del cargo de superior de residencia porque estaba ya muy “cansado”, asegurando que podía endosarle cualquier otro trabajo, por duro que fuera, incluido el de explorar nuevas regiones.<sup>381</sup> Estalló de alegría cuando le despenaron.<sup>382</sup> Fue destinado a Jasaan, una población de la misma residencia, con un hermano. No tuvo reparos en señalar que había tenido que “aguantar” ese peso más de veinte años y que ya acumulaba bastantes faltas como para “pasar muchos años cual Purgatorio”.<sup>383</sup> Ciertamente, este padre fue superior de la Misión Filipina entre 1875 y 1881 y después fue enviado a las misiones de Mindanao, donde fue cabeza de residencia casi siempre. Ser sólo padre principal y único de una población anexa a la cabecera, cargo que aterraba a muchos, era para él un gran alivio.

El miedo del padre Raimundo Peruga a dirigir la residencia de Tagoloan no era infundado. Un año después uno de sus compañeros, el padre Francisco Chorro, le escribió a Pío Pi para pintarle un cuadro desolador de esas misiones del que en gran medida culpaba al nuevo superior. El padre Chorro afirmaba sencillamente que éste no servía para desempeñar su cargo y que éste sufría y hacía sufrir a sus subordinados. Le acusaba de hacer un mal uso de las cartas de sus misioneros, de reutilizar el papel para otros menesteres o dejarlas abandonadas en cualquier sitio donde cualquiera podía leerlas o llevárselas. En consecuencia, todos evitaban escribirle y comunicarle nada, puesto que la lectura de cartas ajenas podía tener fatales consecuencias para el prestigio y para la seguridad de la orden.<sup>384</sup> Al padre Chorro le parecía gravísimo que con un tema tan delicado como la correspondencia interna entre superior y subordinado fuera tan descuidado, por lo que, ¿cómo sería en el resto de asuntos? Y entonces, sin saberlo, le daba la razón al padre Peruga en todas las objeciones que le había expuesto a Pío Pi para no desempeñar el cargo: falta de conocimiento del Instituto e incapacidad de gobernar en base a éste; carácter difícil y mala relación con las autoridades; incapacidad para dirigir a los jesuitas; y poco espíritu. En consecuencia, reinaba el caos en la residencia. Las casas estaban dejadas y sucias por la merma de la

---

<sup>378</sup> AHSIC, CF 9/10/50, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 13 de diciembre de 1896; CF 1/11/1, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 12 de enero de 1897; CF 1/11/25, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 12 de julio de 1897.

<sup>379</sup> AHSIC, CF 1/11/26, padre Salvador Viñas a padre superior Pío Pi, Tagoloan 17 de julio de 1897.

<sup>380</sup> AHSIC, CF 1/13/58, padre Guillermo Bannasar a padre superior Pío Pi, Tamontaca 3 de agosto de 1897.

<sup>381</sup> AHSIC, CF 9/7/3, padre Juan Bta. Heras a padre superior Juan Ricart, Tagoloan 11 de enero de 1896; CF 9/7/14, padre Juan Bta. Heras a padre vicesuperior Pío Pi, Tagoloan 1 de julio de 1896.

<sup>382</sup> AHSIC, CF 9/7/16, padre Juan Bta. Heras a padre vicesuperior Pío Pi, Tagoloan 25 de julio de 1896.

<sup>383</sup> AHSIC, CF 9/7/19, padre Juan Bta. Heras a padre vicesuperior Pío Pi, Jasaan 4 de septiembre de 1896.

<sup>384</sup> GÓMEZ DÍEZ, Francisco Javier, “El modelo misionero americano...”, p. 25.



disciplina doméstica, la procuración de la residencia proveía mal a las casas, las cuentas se llevaban mal, no se hacían las consultas prescritas y todo era un descontrol. La vida espiritual estaba también descuidada y se tenían en poca estima la oración y la práctica de las virtudes. Los hermanos eran poco espirituales, olvidaban sus deberes y se dedicaban a la murmuración. Además, el padre Chorro contaba que en el aposento del padre Peruga se pegaban “unas palizas que espantan a gente de fuera”, que gritaba mucho y alborotaba más, que la gente no le quería y que su prestigio en general se estaba resintiendo en la residencia. Por todo esto, al padre Peruga no debía extrañarle ni quejarse de que sus subordinados acudieran directamente a Pío Pi y no a él.<sup>385</sup> El caso del padre Raimundo Peruga ejemplifica a la perfección el caos general que ocasionaba la escasez de personal, y por lo tanto las dificultades para distribuir a unos jesuitas poco preparados en cargos de responsabilidad que aterrorizaban a muchos.

Como es lógico, el miedo asociado con los peligrosos fenómenos naturales era otra espada de Damocles que pesaba sobre los misioneros. Pocos lo confesaban, pero era una inquietud constante. Más allá de la construcción cultural que sus lecturas de literatura misional hubieran logrado, su escenario misional era ciertamente amenazador en lo que a la naturaleza se refería sin necesidad de fantasías ni exageraciones. El padre Manuel Vallés afirmaba que pese a su natural alegría no podía evitar que la imaginación se le alterara cuando oía el mar revuelto, y que éste no era un miedo derivado de una vivencia personal sino tan sólo de un baguio referido de hacía más de veinte años en su misión.<sup>386</sup> Los había, como el padre Alberto Masoliver, que simplemente temían al mar yendo en pequeña embarcación, por lo que se procuraba hacerles pasar por el mínimo de viajes marítimos.<sup>387</sup>

Los terremotos también asolaban la imaginación de los jesuitas, aunque personalmente no lo confesaran. El padre Victoriano Vitrián, tras los terremotos de 1897 en la Residencia de Zamboanga, contaba al padre superior que si se tenía en cuenta el miedo a los temblores, tendría que cambiar a la mitad del personal de su residencia, porque al padre Ginés Ribas cada temblor le producía dolores de cabeza y de estómago, el padre Miguel Carreras no se atrevía a dormir en su aposento y pasaba la noche en vela cuando percibía algún temblor y al hermano Luis Montañá todo temblor lo sobresaltaba.<sup>388</sup> De dicha residencia sólo el hermano Santiago Camps confesó su pánico, y con el único objetivo de ser trasladado:

“Siento mucho lo que voy a escribir a V.R., pero conozco que es necesario que sepa el estado en que me encuentro y es, que el terremoto que pasó me dejó muy espantado, y como todavía duran hay muchos sacudimientos no puedo sosegar ni de día ni de noche de miedo y espanto (cosa que nunca me había sucedido) y como me he de encontrar muchas veces solo (como estoy actualmente) aumenta más en mí el temor y mareo en gran manera.

---

<sup>385</sup> AHSIC, CF 1/10/10, padre Francisco Chorro a padre superior Pío Pi, Balingasag 16 de julio de 1897.

<sup>386</sup> AHSIC, CF 5/3/29, padre Manuel Vallés a padre superior Juan Ricart, Lianga 7 de febrero de 1895.

<sup>387</sup> AHSIC, CF 1/11/30, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 17 de agosto de 1897.

<sup>388</sup> AHSIC, CF 2/5/5, padre Victoriano Bitrián a padre superior Pío Pi, Zamboanga 7 de marzo de 1898.

Dirá V.R., ¿qué quiere con esto? No lo sé, sólo advierto a V.R. que no estoy aficionado ni pretendo otra cosa que hacer la voluntad de Dios. Así es, que si V.R. me quiere enviar a cualquier parte donde no sea este fenómeno tan conocido, aunque sea la misión más trabajosa, la aceptaría de buena voluntad, pues creo que no sería difícil a V.R. encontrar algún Hermano que no fuese tan aprensivo y miedoso como yo”.<sup>389</sup>

Las tormentas sufridas en los viajes por mar también atemorizaban a los misioneros.<sup>390</sup> Era éste un miedo más confesado en las cartas porque se contaba a posteriori, cuando ya se estaba completamente a salvo, y la coyuntura permitía referirse a la divina providencia como mano salvadora. La descripción de estas venturas contribuía a sublimar a Dios y era muy del gusto de la orden.

Por último, los misioneros temían a las personas que mayormente les rodeaban: los nativos. Muy pocos lo confesaron. Un jesuita con su vida entregada a Dios no podía manifestar miedo por su elemento de acción apostólica.

En el Sínodo de Manila (1581-1586), del mismo modo que al inicio de la conquista de América, se debatió el problema de si el hecho de que los misioneros fueran acompañados por soldados, para su seguridad, adulteraba la pureza del mensaje evangélico y significaba imitar los métodos violentos de Mahoma. Había miedo de sentar un peligroso precedente en la historia del cristianismo en Filipinas. Esa metodología era contraria a la comúnmente aceptada en España por casi todas las universidades, aquella que practicó Bartolomé de las Casas. Pero las misiones filipinas no eran como las americanas. La inexistencia de un gobierno único en las islas, la enorme oposición china a la predicación pacífica del Evangelio, la inestabilidad inter e intraétnica y la consiguiente inseguridad para los misioneros, hacía necesaria la costumbre de que éstos fueran escoltados por soldados, al menos mientras fuera necesario y siempre como defensa, nunca con ánimo de dar alas al uso de la violencia. Los asistentes al Sínodo creyeron que sólo así asegurarían la cristianización de Filipinas. En el contexto del miedo, el soldado constituía un colaborador, y no un bandido.<sup>391</sup>

La necesidad de protección por parte de los misioneros continuaba existiendo en el Mindanao decimonónico, pero es una realidad silenciada por los jesuitas. El ideal heroico de la Compañía no podía ser mancillado con manifestaciones de miedo a los nativos, ni mucho menos con la mención del uso de escolta, que deslucía el ideal evangelizador. De aquí que el silencio al respecto en los volúmenes de cartas publicadas y en la obra de Pastells sea prácticamente absoluto.<sup>392</sup> Por su parte, en las cartas manuscritas los jesuitas solían obviar que viajaban acompañados durante sus excursiones entre misiones. Es como si simularan que viajaban solos, aunque otras muchas no podían evitar hablar en plural, aunque no mencionaran quiénes le acompañaban. Lo cierto es que lo normal era que viajaran en

<sup>389</sup> AHSIC, CF 2/4/16, hermano Santiago Camps a padre superior Pío Pi, Las Mercedes 4 de febrero de 1898.

<sup>390</sup> AHSIC, CF 3/16/32, padre Ramón Catalá a padre Juan Capell, Manila 15 de agosto de 1897.

<sup>391</sup> GUTIÉRREZ, Lucio, OP, *Historia de la Iglesia en Filipinas...*, pp. 86-89.

<sup>392</sup> Por ejemplo, con motivo de una excursión de exploración a la selva, se mencionaba el uso de escolta armada, pero era un caso particular potencialmente más peligroso, no una excursión cualquiera entre misiones: *Cartas de los PP...*, vol. 8 (1887-1889), p. 367 (padre Saturnino Urios a padre superior Pablo Patells, Compostela 16 de noviembre de 1888).

grupo, con nativos que solían hacer de guías, y soldados armados que les protegían de los nativos rebeldes. ¿Qué sentido tendría, de lo contrario, que las misiones se desplegaran al unísono que los destacamentos militares? ¿Cómo podrían los jesuitas tener miedo en las misiones y no viajando solos? En algunas ocasiones, cuando narraban accidentes durante los trayectos o desorientaciones, no podían evitar confesar que viajaban acompañados y que gracias a ello pudieron regresar.<sup>393</sup> El padre Bernardino Llobera sí confesaba que los destacamentos militares le proporcionaban escolta cuando así lo pedía, como es lógico, y que eran grupos numerosos, de cerca de diez individuos.<sup>394</sup>

El gobierno proveía de armas a los soldados de los tercios y a los cuadrilleros de cada distrito para defensa contra los nativos rebeldes, pero los jesuitas teóricamente no poseían armas. Del mismo modo, sabemos por el padre Llobera que el padre superior les enviaba fusiles, a razón de uno o dos para cada pueblo, para protección contra los nativos. Para el misionero era algo muy positivo, puesto que así tanto el maestro como el inspector de cada pueblo podrían, ya no sólo defenderse si era necesario, sino también hacerse respetar, lo cual creía era muy importante allá donde había *baganis*.<sup>395</sup> La falta de fusiles para defenderse a ellos mismos y a los habitantes de los ataques de los nativos no reducidos era una de las quejas del misionero.<sup>396</sup> Sin embargo, esas armas eran para defensa de todos los habitantes de los pueblos, pero no para uso del misionero, aunque él las administrara.<sup>397</sup> Y lo cierto es que los jesuitas no las tenían todas consigo respecto a los indígenas. Algunos se atrevieron a confesar momentos de aprensión por la mera presencia y aspecto de un nativo.<sup>398</sup>

Por ello el padre Bernardino Llobera, tras dar unos cuantos rodeos en su carta, le pidió al superior cinco fusiles rémington “para la custodia y seguridad de este Misionero”. Esto pese a que reconocía que hacía las excursiones con escolta, pero argumentaba que las últimas veces sólo habían sido tres soldados, pese a que habían sido muy peligrosas, y que con los cinco fusiles podría armar a cinco cuadrilleros que siempre le acompañaban. Con estas armas esperaba infundir suficiente “respeto” entre “los enemigos de la paz y de la Religión”. Su última argumentación era que, dado que era para uso privado, no se darían los inconvenientes formales de los asuntos públicos.<sup>399</sup> Por su parte, el padre Fernando Diego también le pidió al padre superior una escopeta propia, argumentando que le sería útil para cazar durante los viajes y así poder disponer de carne para comer y de piel que mandar al museo de historia natural del Ateneo. La última razón alegada, y seguramente la principal pese a los circunloquios, fue que sería útil para su “resguardo de estos manobos, porque algunos son de malas inclinaciones”.<sup>400</sup> El caso más iluminador es el del padre Salvador Buguñá. Este jesuita contaba que antes de entrar en la

---

<sup>393</sup> AHSIC, CF 3/18/56, padre Martín Guitart a padre provincial Luis Adroer, Linabo 31 de diciembre de 1898.

<sup>394</sup> AHSIC, CF 5/1/23, padre Bernardino Llobera a padre superior Juan Ricart, Játiva 25 de junio de 1895.

<sup>395</sup> AHSIC, CF 5/1/23, padre Bernardino Llobera a padre superior Juan Ricart, Játiva 25 de junio de 1895.

<sup>396</sup> AHSIC, CF 5/1/26, padre Miguel Alaix a padre superior Juan Ricart, Talacogon 31 de mayo de 1895.

<sup>397</sup> AHSIC, CF 3/1/6, padre Francisco Nebot a padre superior Pío Pi, Butuán 13 de febrero de 1898.

<sup>398</sup> AHSIC, CF 5/12/16, padre Vicente Balaguer a los hermanos José Prat y Luis Bassols, Dapitán 4 de marzo de 1896.

<sup>399</sup> AHSIC, CF 5/1/23, padre Bernardino Llobera a padre superior Juan Ricart, Játiva 25 de junio de 1895.

<sup>400</sup> AHSIC, CF 9/5/4, padre Fernando Diego a padre superior Pío Pi, Veruela 27 de octubre de 1896.

Compañía estaba familiarizado con la caza y que acostumbraba a cazar en la misión para tener carne para comer, pero en cuanto Pío Pi se enteró, a raíz de su demanda de munición, le prohibió tal actividad. El misionero quedó muy sorprendido porque aseguraba que otros jesuitas lo hacían. Es más, aseguraba que había habido padres jesuitas que se llevaban la escopeta en todas sus excursiones.<sup>401</sup>

Estos testimonios evidencian una vez más la frontera existente entre Manila y Mindanao y cómo el desarrollo de la actividad diaria en las misiones escapaba al control del padre superior jesuita. Los misioneros, como es razonable, temían a los nativos. Pocas veces lo confesaron, pero sí narraron con frecuencia ataques de indígenas rebeldes armados que, como es lógico, debían llenarles de pánico. En sus cartas los jesuitas volcaron sucesos, pero no citaron prácticamente ni el miedo ni el uso de las armas, porque eso ni sublimaba a su orden ni les ayudaba a sentirse más fuertes. Sacar a relucir su miedo no tenía ninguna utilidad, porque cambiarles de misión no iba a alejarles del objeto de su miedo, esto es, los indígenas. Así pues, casi todos optaron por mostrarse valerosos frente a su superior, creerse sus propias palabras y utilizar las armas en la retaguardia. El jesuita debía responder a las esperanzas de la Compañía y también a las del régimen colonial.

\* \* \*

Según una carta que el padre Pío Pi escribió en 1916 en Barcelona para Pablo Pastells, y que éste incluyó como prólogo al inicio de su *Misión de la Compañía de Jesús de Filipinas en el siglo XIX*, los jesuitas destinados Filipinas tras la restauración de la orden fueron:

“hombres eminente y aun extraordinarios, no indignos sucesores de los de la antigua Misión y Provincia: en dotes de gobierno, en conocimientos, en aptitudes especiales, por sus bríos de emprendedor, por su ardor apostólico, por su abnegación, por su paciencia y tesón invencibles, por el conjunto y alto grado de sus virtudes religiosas, misioneros ejemplares, amantísimos y amados y venerados de los pueblos, mártires también de su celo, bienhechores del País insigne...: V.R. al leer esto, como yo al escribirlo, estamos recordando con amor sus nombres. Ya estarán gozando de Dios y del galardón de sus trabajos”.<sup>402</sup>

Tras el paseo dado por las múltiples complicaciones que se vivían en Mindanao y haber vislumbrado las tribulaciones internas, las riñas y las limitaciones de sus misioneros resulta indiscutible que la alabanza del padre Pío Pi constituye un ejemplo más del lenguaje institucional y propagandístico de la Compañía de Jesús. No porque algunos de aquellos jesuitas no merecieran muchos de esos calificativos, sino porque, por un lado, no es una imagen generalizable a todos los miembros de la orden, y por otro, un individuo con tal cantidad de virtudes concentradas en sí mismo es utópico. En el instituto ignaciano reinaba la pluralidad de virtudes y caracteres, y aunque hubo algunos hombres extraordinarios lo fueron a su manera, sin que se les pueda aplicar una apariencia tan perfecta y completa.

---

<sup>401</sup> AHSIC, CF 9/4/2, padre Salvador Buguñá a padre superior Juan Ricart, Ginatúan 27 de marzo de 1896.

<sup>402</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. I, pp. IV-V.



## Capítulo IX

# La Revolución Filipina (1896-1898) y el fin de la Segunda Misión Jesuítica

---

Tras casi cuarenta años de actividad, la Segunda Misión Jesuítica tocó a su fin. Llegó 1896, el año en que el movimiento nacionalista filipino estalló definitivamente. Las aspiraciones que los diferentes sectores de la sociedad filipina habían ido acumulando a lo largo del siglo XIX eran obtener representación en las Cortes españolas, secularizar las parroquias, reformar el sistema educativo para suprimir toda influencia eclesiástica, mejorar la situación de un campesinado empobrecido, distribuir los cargos públicos equitativamente entre filipinos y españoles y disfrutar de libertad de culto y de prensa. Pero los gobiernos sucesivos de la España decimonónica nunca fueron capaces de atender adecuadamente este descontento. Los intentos de reforma siempre fueron tímidos e insuficientes y llegaron tarde y mal. Muchos de los cambios propuestos terminaron por no ser aplicados, por serlo parcialmente o por ser cancelados poco después. La reforma de Antonio Maura de 1893 llegó demasiado tarde y tampoco se aplicó en condiciones.<sup>1</sup> Ante la evidencia de que España nunca iba a responder los filipinos abandonaron el camino asimilista y pasaron a reivindicar el autogobierno. Las reformas ya no eran suficiente.<sup>2</sup>

A finales de agosto de 1896 comenzó la Revolución Filipina, primero en Manila y luego en Cavite. El ejército español en Luzón no opuso mucha resistencia y poco a poco los revolucionarios filipinos tomaron la isla. Conforme iban cayendo las provincias y se rendía el ejército español, los religiosos españoles iban quedando en manos de los revolucionarios. En marzo de 1897 se constituyó un gobierno revolucionario con Emilio Aguinaldo como presidente,<sup>3</sup> pero el conflicto se detuvo en diciembre de 1897 con el Pacto de Biak-Na-Bató. En virtud de éste, cesaron las hostilidades a cambio de que Aguinaldo y otros cabecillas embarcaran rumbo a Hong-Kong, donde inmediatamente empezaron a rearmarse gracias a la indemnización recibida. Buscaron apoyos hasta hallar a un aliado poderoso como los Estado Unidos, quien quería un punto estratégico cerca de China y Japón. De esta

---

<sup>1</sup> Una reflexión acerca de la política seguida en Filipinas por parte de España en las últimas décadas del siglo XIX en: ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores, “Restar en vez de sumar. La política seguida en Filipinas desde la perspectiva de dos fines de siglo”, en DE VEGA, Mariano Esteban; MARTÍN, Luis; MORALES, Antonio (eds.), *Jirones de hispanidad. España, Cuba, Puerto Rico y Filipinas en la perspectiva de dos cambios de siglo*, Ed. Universidad de Salamanca, 2004, pp. 354-377.

<sup>2</sup> Sobre las causas de la Revolución Filipina, ver Capítulo III, apartado 1. Las nuevas Filipinas.

<sup>3</sup> Emilio Aguinaldo Famy (Cavite, 22 marzo 1869-Manila, 6 febrero 1964): político y militar filipino de origen chino y de familia acomodada e ilustrada. Se erigió en líder de la Revolución Filipina y fue elegido Presidente de la primera República Filipina en enero de 1899. Sobre su figura ver la biografía: SAULO, Alfredo B., *Emilio Aguinaldo*, Phoenix, Quezon City, 1983.

manera la segunda fase de la revolución empezó a finales de marzo de 1898, extendiéndose rápidamente hasta las Visayas. De mayo a septiembre casi todos los frailes cayeron en manos de los revolucionarios, pero este hecho fue menor y más tardío en Mindanao. El ejército revolucionario proclamó la independencia de Filipinas el 12 de junio de 1898 y Aguinaldo constituyó un gobierno.<sup>4</sup> El 12 de agosto España se rindió incondicionalmente a los americanos. Con el Tratado de París, el 10 de diciembre España tuvo que reconocer la independencia de Cuba y vender a Estados Unidos Puerto Rico, Filipinas y la isla de Guam (la mayor isla de las Marianas). De este modo se frustró el deseo del pueblo filipino de conseguir la independencia. En consecuencia, el 4 de febrero de 1899 se inició una nueva guerra entre Estados Unidos y los independentistas filipinos que terminó en marzo de 1901, con la detención de Aguinaldo y su juramento de fidelidad al gobierno norteamericano.<sup>5</sup>

## 1. La Iglesia y la revolución

“Dios Nuestro Señor se apiade de nuestra pobre España víctima y botín de masones, judíos y liberales que acabarán por robarle sus colonias, sus riquezas y el tesoro de su fe y piedad cristianas, si el Señor no les va de la mano”.<sup>6</sup>

### 1.1. La posición de la Iglesia ante la insurrección

Tanto las corporaciones religiosas como, en general, la opinión pública conservadora de Madrid y la sociedad de Manila culparon del estallido de la revolución a la masonería y a la tendencia asimilista de España, aunque ésta fue en realidad leve. El asimilismo se dio especialmente entre 1884 y 1889. Fueron los intentos de los gobiernos liberales de trasladar a Filipinas su misma administración y legislación, frente a los gobiernos conservadores, que optaban por imponer leyes especiales. Con esta interpretación conservadora se simplificó la realidad: Filipinas debía permanecer cerrada a toda influencia externa y ser regida sólo por la religión y las leyes especiales. No había que perturbar la foma

---

<sup>4</sup> Las fuentes y la bibliografía sobre la Revolución Filipina no son demasiado profusas, aunque el Pacífico colonial ha cobrado renovado impulso en las últimas décadas. Este artículo contiene una síntesis al respecto: TOGORES SÁNCHEZ, Luis E., “Fuentes documentales y bibliográficas españolas para el estudio de la Revuelta Tagala de 1896/97 en Filipinas”, *Revista Española del Pacífico*, 6 (1996), pp. 71-82. Sólo dos fuentes tratan de forma detallada el aspecto militar: REVERTÉR DELMAS, Emilio, *Filipinas por España. Narración episódica de la rebelión en el Archipiélago Filipino*, 3 vols., Alberto Martín, Barcelona, 1897 y, sobre todo, SASTRÓN, Manuel, *La insurrección en Filipinas y la guerra hispano-americana en el archipiélago*, V. Míñuesa de los Ríos, Madrid, 1901. Entre los autores que en los últimos años han intentado llenar el vacío historiográfico sobre la revolución, ver: CASTELLANOS ESCUDIER, Alicia, *Filipinas: de la insurrección a la intervención de EEUU, 1896-1898*, Sílex, Madrid, 1998; MAS CHAO, Andrés, *La guerra olvidada de Filipinas. 1896-1898*; RODAO, Florentino y RODRÍGUEZ, Felice Noelle (eds.), *The Philippine Revolution of 1896...*

<sup>5</sup> Entre la amplia historiografía, especialmente americana, acerca de la guerra hispano-americana y filipino-americana posterior, ver: ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores, “De nación a imperio. La expansión de los Estados Unidos por el Pacífico durante la guerra hispano-norteamericana de 1898”, *Hispania*, vol. 57, 196 (1997), pp. 551-588; McALLISTER LINN, Brian, *The Philippine War, 1899-1902*, Univ. Press of Kansas, 2000; WELCH, Richard E., *Response to Imperialism. The United States and the Philippine-American War, 1899-1902*, Chapel Hill, Univ. of North Carolina, 1979; TRASK, David F., *The War with Spain in 1898*, MacMillan, New York, 1981; HENDRICKSON, Kenneth E., *The Spanish-American War*, Greenwood, Westport, 2003.

<sup>6</sup> AHSIC, CF 9/2/31, padre Antonio Benaiges a padre superior Pío Pi, Davao 9 de diciembre de 1896.

de ser del indígena. La masonería, por su parte, habría sembrado la irreligión y alejado al nativo de la Madre Patria. En realidad, las logias masónicas sólo constituyeron una estructura de apoyo para el independentismo, un núcleo aglutinador de los diferentes descontentos de los filipinos.<sup>7</sup> Con esta visión parcial del conflicto se obvió la pésima administración colonial de los gobiernos de la Restauración.<sup>8</sup>

Acorde a esta interpretación, durante la revolución España inició una ofensiva conservadora en Filipinas que debía satisfacer a los amplios sectores conservadores de la sociedad colonial y a las corporaciones religiosas filipinas. Con el Real Decreto de 12 de septiembre de 1897 se rectificaron las medidas asimilistas, se volvió a restringir el poder municipal para potenciar el central y provincial y se potenció el desarrollo de la defensa del archipiélago. Sin embargo, este decreto incluía una cláusula negativa para las corporaciones religiosas: la de la amovilidad de las parroquias. Los frailes podrían ser removidos por el obispo sin justificación previa y sin consultar al prelado regular. Además, esa cláusula de algún modo significaba que podían secularizarse las parroquias, una vez más. En 1898 sólo 158 parroquias estaban administradas por clero secular nativo. El resto, 809, estaban en manos del clero regular español. Este asunto ancestral había sido cerrado por enésima vez en 1863 a favor de los regulares, y de nuevo saltaba a la palestra. Los procuradores en Madrid de agustinos, recoletos, franciscanos y dominicos rápidamente se movieron para derogar el decreto. Finalmente, el decreto no se publicó, en gran medida porque el gobierno español seguía dependiendo de los regulares, de su poder, conocimiento y consejo. En este asunto es llamativa la diferente actitud que tomó la Compañía de Jesús. Tanto el procurador en Madrid como el superior de la Misión Filipina actuaron a parte del resto de superiores regulares.<sup>9</sup> Incluso en esa época el misionero jesuita Francisco Foradada apoyó de modo incondicional la amovilidad en su obra *La soberanía de España en Filipinas* (1897), para polémica con el resto de regulares.<sup>10</sup> Ya vimos como la amovilidad era vista por la Compañía como una forma de relajación del religioso y de pérdida de obediencia y virtud, y por lo tanto como una fuente de desprestigio para los regulares que debía ser suprimida.<sup>11</sup>

Durante la revolución, las órdenes religiosas fueron objeto de una tensa polémica entre detractores y defensores de su labor en las islas. Ante esta grave situación iniciaron una ofensiva con que limpiar su buen nombre. En abril de 1898, mientras se daba la tregua de Biak-Na-bató, fueron redactadas dos exposiciones, una en Madrid por los procuradores y otra en Manila por los provinciales. En ellas se reafirmaban, una vez más, en su forma de entender las islas, mostrándose inamovibles hasta el último aliento de España en Filipinas. Esos textos constituyen una especie de reedición de lo que antiguamente

---

<sup>7</sup> CAULÍN MARTÍNEZ, Antonio, “La masonería en Filipinas (1779-1924)”, en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores (ed.), *Las relaciones entre España y Filipinas...*, pp. 241-254.

<sup>8</sup> BLANCO ANDRÉS, Roberto, “Las órdenes religiosas y la crisis de Filipinas (1896-1898)”, pp. 588-590.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pp. 602-609.

<sup>10</sup> FORADADA, Francisco, SI, *La soberanía de España en Filipinas: opúsculo de actualidad destinado a popularizar en el país las salvadoras ideas relativas á esta materia*, Impr. de Heinrich y Comp., Barcelona, 1917, pp. 270-273 (parte IV, capítulo III).

<sup>11</sup> Ver Capítulo III, apartado 4. El postergado proyecto de Mindanao.



se denominó la “concordia de las religiones”, una especie de unión entre las corporaciones religiosas que sus superiores pactaron en secreto en 1697 con el propósito de luchar en un frente único por sus intereses comunes.<sup>12</sup> Pío Pi, como superior jesuita, firmó la exposición manileña, aunque el procurador de su orden no firmó la de Madrid, sin que sepamos por qué. La instancia madrileña reivindicaba el patriotismo que siempre había guiado a los regulares, hasta el punto de que no se habían opuesto a las políticas reformistas de algunos gobiernos decimonónicos, pese a su sentir en contra. Si el gobierno ya no los necesitaba en el archipiélago, lo abandonarían, pero si todavía requería de sus servicios, exigían mayor apoyo moral. Su consejo era mantener en las islas la legislación especial, prescindiendo de asimilismos. Además, reducía la disyuntiva a elegir entre masonería o regulares. En cuanto a la exposición manileña, ésta por un lado manifestaba la persecución de que eran objeto los religiosos por parte de la masonería. Por otro, recordaba las particularidades de Filipinas y, en base a ellas, arremetía contra la política asimilista y el liberalismo decimonónico y reivindicaba los esfuerzos de los regulares en el archipiélago, así como su derecho a la protección, sobre todo por ser uno de los pilares del régimen. Éste segundo texto no llegó al Ministerio de Ultramar por el bloqueo norteamericano en la bahía de Manila.<sup>13</sup>

Las corporaciones religiosas aprovecharon la coyuntura bélica para intentar anular todas las reformas que tan lentamente la metrópoli había ido introduciendo en Filipinas desde la revolución de 1868. La Iglesia se opuso siempre a las políticas liberales por socabar su posición preponderante en la sociedad y pudo desarrollar este combate gracias al poder que había logrado en la administración colonial filipina. Las órdenes pretendieron regresar al pasado, a unos parámetros socio-políticos ya imposibles en la nueva realidad filipina decimonónica. La sociedad filipina había sido instruida y clamaba por dirigir ejército, escuelas, parroquias y administración civil. La incapacidad de los regulares de aceptar el desarrollo y la madurez alcanzados por la sociedad filipina, una sociedad que ellos mismos habían formado, fue la clave de su fracaso.<sup>14</sup>

Las órdenes religiosas con mayor presencia en el archipiélago (agustinos,<sup>15</sup> recoletos,<sup>16</sup> franciscanos<sup>17</sup> y dominicos) reaccionaron rápidamente a la revolución. Los rebeldes atacaron muy pronto sus haciendas

---

<sup>12</sup> MANCHADO, Marta M<sup>a</sup>, “La ‘Concordia de las Religiones’...”.

<sup>13</sup> BLANCO ANDRÉS, Roberto, “Las órdenes religiosas y la crisis de Filipinas (1896-1898)”, pp. 609-612.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pp. 612-613.

<sup>15</sup> Los detalles de la posición y actuación agustina frente al nacionalismo y la insurrección pueden leerse en: RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, Isacio, OSA, “Los agustinos en la revolución hispano-filipina (1896-1899)”, *Archivo Agustiniiano*, vol. 79, 197 (1995), pp. 137-173; BLANCO ANDRÉS, Roberto, “El procurador agustino Eduardo Navarro y los reguladores ante la crisis de Filipinas (1896-1898)”; Ídem, “Los agustinos y el primer choque con el movimiento filipino de La Propaganda”.

<sup>16</sup> Sobre el devenir de los agustinos descalzos en la Revolución Filipina, ver: SÁENZ RUIZ-OLALDE, José Luis, *Los agustinos recoletos y la revolución hispano-filipina*, Marcilla, 1986.

<sup>17</sup> Referente a la orden franciscana durante la revolución, ver: PASTRANA, Apolinar, “Los franciscanos en el Bicol durante la revolución filipina de 1898”, *Archivo Ibero-Americano*, Año 51, 201-202 (1991), pp. 217-320; SÁNCHEZ FUERTES, Cayetano, “Los franciscanos y la Revolución filipina (1896-1898)”, *Archivo Ibero-Americano*, 231 (1998), pp. 439-490; Ídem, “Memoria y descargo de conciencia. Los franciscanos y la Revolución Filipina en el centro de Luzón”, en LUQUE

de la isla de Luzón, puesto que eran uno de los motores clave de la revolución. Se dieron los primeros asesinatos de frailes. Por todo esto, dichas corporaciones tomaron una actitud defensiva. El resto de institutos habían llegado más tardíamente a las islas y tenían una presencia menor: los padres paúles (1862), los capuchinos (1886) y los benedictinos (1895). Por su parte, los jesuitas, presentes sólo en Manila (un tercio de sus efectivos) y Mindanao, sin haciendas ni parroquias en el norte, actuaron de manera distinta a los regulares mayoritarios. Fueron más ambiguos e intentaron adaptarse al nuevo contexto, no sin pocas críticas.<sup>18</sup>

Las corporaciones religiosas intervinieron en Madrid a través de sus respectivos procuradores y de los cablegramas de los provinciales para lograr un gobernador de mano de hierro que aplastara la insurrección. Después hicieron varias propuestas durante el desarrollo de la revolución. Finalmente, ante el inminente desastre, clamaron por su protección.<sup>19</sup>

## 1.2. La “españolidad” de la Compañía en entredicho

Tras el asesinato de varios recoletos y agustinos en septiembre de 1896 se escucharon las primeras voces que afirmaban que los jesuitas eran poco españoles y que no estaban tan en contra de la revolución ni eran tan antipáticos a los insurrectos. Esta era la razón alegada para explicar por qué los rebeldes parecían odiar a los frailes pero no a los jesuitas. El jesuita Pablo Pastells argumenta que la razón de esa mayor simpatía hacía la Compañía radicaba en que no tenía parroquias ni haciendas en la isla de Luzón, sino que allí sólo se dedicaban a la enseñanza en el Ateneo y la Escuela Normal, centros bien considerados por los filipinos. Y no se equivocaba.<sup>20</sup> Especialmente importante era el asunto de las haciendas, que movió a los campesinos a unirse a la revolución. Por otra parte, las lejanas misiones de Mindanao poco importaban a los revolucionarios, cuyo núcleo ideológico y geográfico estaba en el norte.

Dos semanas antes del inicio de la revolución el superior de la Misión Filipina, Pío Pi, ya había escrito a Roma que, dado que los jesuitas no eran odiados como el resto de sacerdotes, se les había colgado el estigma de ser menos españoles. Era una vieja acusación que en ese contexto revivía con mayor acritud. Pío Pi aseguraba que la comunidad española laica no compartía esa visión, aunque habían tenido algunas dudas con respecto a la Escuela Normal y el Ateneo, sobre si unos profesores españoles hubieran transmitido mayor amor a la patria. Dado que los españoles y los nativos laicos continuaban

---

TALAVÁN, Miguel; PACHECO ONRUBIA, Juan José; PALANCO, Fernando (coords.), *1898, España y el Pacífico: interpretación del pasado, realidad del presente*, Asociación Española Estudios del Pacífico, 1999, pp. 401-422.

<sup>18</sup> BLANCO ANDRÉS, Roberto, “Las órdenes religiosas y la crisis de Filipinas (1896-1898)”, p. 592.

<sup>19</sup> Sobre los hilos que las demás órdenes movieron desde las islas y desde Madrid a través de sus respectivos procuradores a favor de sus intereses, ver: *Ibíd.*, pp. 583-613.

<sup>20</sup> PASTELLS, Pablo, *SI, Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 284-285.

apreciando a los jesuitas, José S. Arcilla sugiere que existían celos hacia ellos por parte del sector eclesiástico.<sup>21</sup>

El 29 de noviembre de 1896 apareció en el semanario de Barcelona *La Semana Católica* un artículo del obispo español de Oviedo, Martínez Vigil, que echó más leña al fuego en lo que respectaba a los jesuitas. En su opinión, los filipinos eran profundamente cristianos gracias al trabajo de los regulares y también muy afectos al rey de España. Tras apuntar a la ilustración de los nativos como la causa de su perversión, sacaba a relucir la Escuela Normal de Maestros de los jesuitas como uno de los motores de la insurrección.<sup>22</sup> Antes de esto, el 28 de octubre, el padre jesuita Miguel Saderra Mata, rector del Ateneo, había defendido en una carta que la Compañía no podía ser la causante de la revolución por su programa académico, no considerado suficientemente español por algunos, sino cosmopolita. Dicha carta apareció más tarde en la revista *El siglo Futuro*, el 10 de diciembre, pareciendo una respuesta al obispo y ofendiendo a mucha gente. Según el padre Saderra, el gobierno no había culpado de la revolución a los jesuitas, sino a las logias masónicas. Aseguraba que tanto él como otros compañeros habían estado advirtiendo contra ellas tanto desde el púlpito, como en la prensa como en privado, antes de la rebelión. Por otro lado, defendía la educación cosmopolita del Ateneo, puesto que uno de los objetivos de la institución era evitar que los estudiantes tuvieran que completar sus estudios en el extranjero. Sólo los ignorantes podían afirmar que su educación no era suficientemente española, cuando enseñaban las glorias de España. Además, sus estudiantes eran hijos de españoles, mestizos de español o extranjeros. Los estudiantes universitarios sí terminaban a veces sus estudios en Europa, como fue el caso de José Rizal, donde recibían influencias separatistas, y aseguraba que eran los frailes los que les recomendaban viajar allí.<sup>23</sup> De hecho, los alumnos del Ateneo y de la Escuela Normal permanecieron en los centros cuando estalló la revolución. Sólo se marcharon cuando ésta se extendió y cuando las tropas españolas necesitaron un lugar donde cobijarse. Pastells aseguraba que fueron muy pocos los normalistas que resultaron insurrectos y que la culpa fue de la influencia masónica, que habría aprovechado la amargura de éstos frente a los abusos y desconsideraciones de los inspectores que no actuaban adecuadamente. Terminaba su alegato citando casos de maestros que permanecieron fieles a España.<sup>24</sup>

La polémica sobre la lealtad de los jesuitas y sus graduados fue en realidad un debate sobre la política educativa de la colonia. Personalidades como el citado obispo creían que Filipinas debía continuar siendo un Estado misionero donde las escuelas sólo debían ocuparse de conservar y extender el catolicismo. Había que fortalecer a la Iglesia para evitar que predominara nada más que la fe, pilar de la

---

<sup>21</sup> ARCILLA, José S., SI, "The Jesuits during the Philippine Revolution", p. 300.

<sup>22</sup> *La Semana Católica de Barcelona*, 371 (29 de noviembre de 1896), pp. 757-760.

<sup>23</sup> ARCILLA, José S., SI, "The Jesuits during the Philippine Revolution", pp. 301-303.

<sup>24</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 285-287.

hegemonía política de España. Toda idea moderna o liberal de la España decimonónica era vista con desconfianza por el clero.<sup>25</sup>

El diario filipino *La República Filipina* ofreció en un artículo de diciembre de 1898 la visión del asunto que tenía el pueblo nativo. La principal preocupación del gobierno debía ser la libertad individual, porque sólo de ese modo los ciudadanos podían juzgar libremente. El artículo hacía referencia a la ilustración y la madurez que había alcanzado el pueblo filipino, sin el cual no se habría llegado a la insurrección. Es cierto: los estudios recientes señalan esto como uno de los elementos fundamentales de formación del nacionalismo filipino. Pero el artículo iba más allá, e indicaba que la gran mejora experimentada entre los filipinos en lo que a sus cualidades intelectuales se refería, era fruto del regreso de la Compañía de Jesús a Filipinas, que tomó las riendas de la educación en el Ateneo y la Escuela Normal.<sup>26</sup>

Efectivamente el objetivo de los jesuitas al tomar el Ateneo fue solventar la deficiente educación primaria de los hijos de españoles, europeos y mestizos. Del mismo modo, la Escuela Normal debía producir buenos maestros nativos para todas las escuelas primarias para indígenas del archipiélago. Sin duda, su buen hacer mejoró el nivel educativo de la población filipina, y es indiscutible que esa mejora fomentó el desarrollo de la conciencia nacional y el espíritu crítico. Sin embargo, no por ello se puede culpar a los jesuitas de haber socavado voluntariamente en las aulas el amor patrio, ni de haber impartido materias contrarias a aquel, ni mucho menos poner en duda su lealtad a España. De hecho, uno de los alumnos emblemáticos del Ateneo, José Rizal, contaba que los jesuitas le habían enseñado, además de las maravillas de las artes y las letras, el amor a la Madre Patria. Fue más tarde, cuando viajó a España a completar sus estudios universitarios, cuando recibió otras influencias y su pensamiento político progresó y, finalmente, viró del reformismo al separatismo. De hecho, sus profesores y amigos jesuitas se disgustaron con su viaje, pues creían que se exponía a ideas liberales y peligrosas.<sup>27</sup> Y así fue, regresó transformado, lo que perjudicó la reputación de los jesuitas. De hecho, la relación amistosa de los jesuitas con muchos ex alumnos del Ateneo, ahora ilustrados y algunos de ellos rebeldes, hicieron también pensar que su amistad con ellos había suscitado una reacción de los filipinos contra el resto de órdenes, aunque fuera de modo inconsciente.<sup>28</sup>

De ningún modo era cierto que los jesuitas simpatizaran con los insurrectos. La Compañía reprobó la crisis revolucionaria y manifestó la necesidad de que los filipinos se mostraran leales a España.<sup>29</sup> La orden ignaciana dio sobradas muestras de repulsa a la insurrección, tanto públicamente como en sus cartas privadas. Incluso el padre superior de la Misión Filipina, Pío Pi, llevó a cabo un intento fallido de

---

<sup>25</sup> ARCILLA, José S., SI, "The Jesuits during the Philippine Revolution", pp. 303-304.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 304.

<sup>27</sup> BONOAN, Raúl J., SI, "The Jesuits, José Rizal, and the Philippine Revolution", pp. 279-282.

<sup>28</sup> BLANCO ANDRÉS, Roberto, "Las órdenes religiosas y la crisis de Filipinas (1896-1898)", pp. 608-609.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

negociación con el líder de la revolución, Emilio Aguinaldo. Pese a las victorias obtenidas por el gobernador general Polavieja era evidente que la victoria definitiva estaba lejos. Incluso en Mindanao había disturbios continuos. Por ello se pensó en lograr un armisticio con el líder rebelde. El auditor general del ejército Nicolás de la Peña, por iniciativa propia, le escribió al padre Pío Pi el 12 de marzo de 1897 para solicitarle que obtuviera una entrevista de Aguinaldo con los emisarios del gobierno para este fin. Quería lograr la paz y reconstruir los puentes hundidos entre españoles y filipinos mediante acciones políticas que satisficieran las reivindicaciones del pueblo filipino que fueran justas. Se comprometía a interceder para conceder un amplio indulto. El jesuita aceptó la propuesta con gusto puesto que le permitía ejercer de mediador y pacificador, actividad tan propia de los religiosos, y servir a su patria. Advertía, sin embargo, que no aceptaría ninguna concesión a los rebeldes que socavase el prestigio español o bien los derechos de la Iglesia. El día 14 le escribió una carta al jefe insurrecto. Se presentaba como cristiano caritativo y ávido de lograr la paz del país. Apelaba a los muertos, al amor por Filipinas y a la nobleza que había oído que él poseía. Le ofrecía una entrevista suya o de un delegado con él, o cualquier jesuita, o el auditor u otro líder del ejército español excepto el general en jefe. A continuación le transmitía los puntos de la propuesta del auditor con tono afectuoso y amigable, dándole garantías de seguridad y receptividad.<sup>30</sup> El general Aguinaldo le respondió con cortesía en una misiva del 17 de marzo, aceptando su propuesta y precisando una serie de condiciones para la celebración de la entrevista, entre ellas que el delegado español debía ir a su territorio y sin escolta (garantizaba su vida). Además, el mensajero de Pío Pi quedaba prisionero de Aguinaldo, sin que hubiera que temer por su vida, y regresaría con el delegado español después de la entrevista.<sup>31</sup> Desafortunadamente el auditor rechazó una entrevista en esos términos, porque en su opinión Aguinaldo se presentaba como un igual y eso era inaceptable. Además le pareció un agravio que se hubiera quedado con el mensajero del padre Pi.<sup>32</sup>

Pío Pi tuvo sus dudas sobre si aceptar el encargo de Nicolás de la Peña precisamente porque era secreto. Por ello preguntó si no sería mejor comunicarlo primero al arzobispo, a lo que de la Peña respondió que no, porque consultaría a sus asesores y el plan sería divulgado o querría intervenir personalmente cuando no era una personalidad querida por los rebeldes. El padre Pi temía que si el asunto se descubría constituiría una prueba más del supuesto menor grado de españolidad de los jesuitas y de que la orden era una entrometida que siempre actuaba al margen de los frailes. Pero finalmente accedió, puesto que era menos honesto dejar pasar tal oportunidad de hacer el bien.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> La carta de Pío Pi se puede leer en: PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 301-302.

<sup>31</sup> La carta de Emilio Aguinaldo se puede leer en: PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 303-304.

<sup>32</sup> MOLINA MEMIJE, Antonio M., *Historia de Filipinas*, vol. II, p. 259; PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 300-304.

<sup>33</sup> ARCILLA, José S., SI, "The Jesuits during the Philippine Revolution", pp. 304-306.

Mayoritariamente, y sobre todo oficialmente, los jesuitas se añadieron a la visión simplista y conservadora de la rebelión que tuvieron el resto de órdenes religiosas y la atribuyeron a la masonería y a las reformas emprendidas por los gobiernos españoles liberales.<sup>34</sup> En su obra, Pablo Pastells se refirió sobre todo a la masonería, que quería desprestigiar a los frailes y secularizar las parroquias y la educación.<sup>35</sup> En las cartas de los misioneros jesuitas hallamos una equiparación absoluta entre masón o tagalo e insurrecto, del mismo modo que en el norte los masones, las sociedades secretas, los filibusteros y los katipuneros eran todos lo mismos para el clero regular.<sup>36</sup> De nuevo, se trata de una idea inexacta, de una simplificación de la realidad. Tan imbuidos estaban de la maldad del masonismo que el padre Juan Garriga, misionero en Mindanao, llegó a pensar que las cartas de Manila no les llegaban por su causa: “No sería cosa del otro mundo si la masonería no fuese tan pícara y mal intencionada”.<sup>37</sup>

Sin embargo, algunos jesuitas eran conscientes de que los filipinos tenían otras razones para alzarse. El padre misionero Francisco Foradada publicó en 1897 *La soberanía de España en Filipinas*,<sup>38</sup> donde entre otras cosas indicaba cuáles eran a su juicio las causas principales de la revolución. Todas ellas estaban relacionadas con el gobierno español y con el movimiento anticlerical. Por un lado, señalaba algunos excesos de tributo impuestos por el régimen español, su mala administración colonial, su escasa colaboración con los regulares y, finalmente, su excesiva concesión de libertades. Por otro, criticaba el movimiento propagandístico anticlerical que calumniaba a los frailes. Aunque su tendencia fue la de censurar todo aquello que no estaba acorde con el juicio de los religiosos, haciendo apología del clero, no se le puede negar que sacó a relucir la mala administración colonial y que incluso señaló a las logias masónicas como un instrumento, no como una causa de la insurrección. Recordemos que las quejas jesuitas sobre la administración colonial fueron constantes a finales de siglo. Protestaron a menudo, por ejemplo, contra los tributos, que hacían sufrir mucho a la población.<sup>39</sup> Sin embargo, casi ningún jesuita asoció este descontento con el movimiento nacionalista. Sólo el padre Francisco Foradada lo hizo. Y también el padre Nicolás Falomir, al que ya conocemos por su sinceridad en el caso del maltrato físico al indígena. Éste hizo de nuevo declaraciones insólitas, esta vez con respecto a la revolución. Tras describir los abusos económicos de las autoridades provinciales españolas sobre los nativos y los registros falsos que enseñaban en Manila (que quedaba engañada y encantada), afirmaba: “¿Engendra

---

<sup>34</sup> AHSIC, CF 9/8/7, padre Bernardino Llobera a padre superior Pío Pi, Butuán 4 de septiembre de 1896; CF 7/14/10, padre Gregorio Parache a padre Juan Bta. Heras, Siquijor-Lacy 7 de enero de 1900; CF 3/3/7, padre Antonio Benaiges a padre superior Pío Pi, Davao 6 de diciembre de 1898; CF 1/5/26, padre Antonio Benaiges a padre Juan Ricart, Nuin 4 de noviembre de 1897.

<sup>35</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III.

<sup>36</sup> BLANCO ANDRÉS, Roberto, “Las órdenes religiosas y la crisis de Filipinas (1896-1898)”, p. 589.

<sup>37</sup> AHSIC, CF 2/4/14, padre Juan Garriga a padre superior Pío Pi, Las Mercedes 17 de enero de 1898.

<sup>38</sup> FORADADA, Francisco, SI, *La soberanía de España en Filipinas...*

<sup>39</sup> Ver Capítulo VII, apartado 4.3. *La influencia moral* en el ejercicio del gobierno local.

esto amor a los españoles? (...) ¿Y cree V.R. que no ven el ajo estos pobres indios? ¿Y quieren que no haya separatismo? Pues yo eso, repito, lo juzgo mal (...). ¡Cuánto engaño Padre mío!”<sup>40</sup>

Pero pese a percibir algún destello de cuáles eran las verdaderas causas de la insurrección, la empatía general de los jesuitas con los insurrectos fue nula. Veían a los rebeldes como fuente de inmoralidad e irreligiosidad. Ellos sumirían a las islas de nuevo en el “salvajismo”.<sup>41</sup> Los filipinos no eran capaces de autogobernarse. Por ello, y pese a su defensa del nativo contra la deficiente administración del régimen colonial, su fidelidad estuvo indiscutiblemente con España.

## 2. La tardía irrupción de la revolución en Mindanao

“(…) como españoles lloramos la pérdida de las posesiones ultramarinas o sea del mejor florón de la corona de Castilla; como cristianos lamentamos que de ellas haya sido poco menos que arrancada la fe, y como hijos de la Compañía sentimos de corazón el fruto impedido y el peligro de muerte en que quedan nuestras misiones”<sup>42</sup>

### 2.1. Los ecos de la revolución (1896-1898)

Ante el panorama bélico en el norte del archipiélago, los lejanos misioneros de Mindanao se sintieron desconsolados.<sup>43</sup> Al hermano José Canalda le pareció que el mundo tocaba a su fin.<sup>44</sup> Algunos jesuitas se encomendaron a los designios de Dios, como el padre Salvador Giralt: “Loado sea Dios que tal humillación para España ha permitido: adoremos sus divinos juicios y cumplamos en todo su santísima voluntad”<sup>45</sup>

Las peculiaridades de Mindanao, derivadas en gran medida de su aislamiento a lo largo de tres siglos, favorecieron que la revolución del norte del Archipiélago no se propagara inicialmente hasta allí. Tan sólo dos semanas después de su inicio, la noticia del suceso ya había llegado hasta la costa del Pacífico de de la isla,<sup>46</sup> pero el padre Gregorio Parache aseguraba dos meses después que la tranquilidad reinaba allí en cuanto a movimientos insurreccionales.<sup>47</sup> Ciertamente, Mindanao prácticamente no sufrió disturbios hasta 1898. Durante la primera etapa de la revolución (de agosto de 1896 a diciembre de 1897, cuando se estableció una tregua con el Pacto de Biak-Na-Bato) sólo acaecieron perturbaciones en dos localizaciones del sur. Todas fueron pequeñas, breves y de muy limitada repercusión, aunque sumieron a la población en una inquietud continua. Su origen no fue la población nativa de la isla, sino los soldados indígenas, los disciplinarios y los deportados. El ejército español en Filipinas tenía una

<sup>40</sup> AHSIC, CF 1/8/5, padre Nicolás Falomir a padre superior Pío Pi, Dinagat 12 de enero de 1897.

<sup>41</sup> AHSIC, CF 3/17/16, padre Saturnino Urios a padre procurador Joaquín Sancho, Davao 26 de abril de 1898.

<sup>42</sup> AHSIC, CF 3/18/56, padre Martín Guitart a padre provincial Luis Adroer, Linabo 31 de diciembre de 1898.

<sup>43</sup> AHSIC, CF 9/6/5, padre Juan A. Galmés a padre superior Pío Pi, Dapitán 19 de noviembre de 1896.

<sup>44</sup> AHSIC, CF 9/14/7, hermano José Canalda a padre superior Juan Ricart, Joló 7 de noviembre de 1896.

<sup>45</sup> AHSIC, CF 3/18/23, padre Salvador Giralt a padre provincial Luis Adroer, Mati 13 de octubre de 1898.

<sup>46</sup> AHSIC, CF 9/10/28, padre Gregorio Parache a padre superior Pío Pi, Caraga 11 de octubre de 1896.

<sup>47</sup> AHSIC, CF 9/10/31, padre Gregorio Parache a padre superior Pío Pi, Caraga 6 de diciembre de 1896.

elevada proporción de nativos, exceptuando los altos mandos, que eran peninsulares. Éstos provenían de todos los rincones del archipiélago. Los españoles percibían ese hecho como un potencial peligro. En verdad durante el desarrollo de la insurrección en el norte algunos de esos soldados cambiaron de bando llevándose su fusil y suponiendo una gran pérdida de efectivos. Inicialmente se dieron deserciones individuales, pero a medida que aumentaron las posibilidades de los insurrectos empezaron a desertar compañías enteras. Los motivos eran el recelo con que los españoles los miraban, tras lo ocurrido, y también el miedo a estar en el bando equivocado si triunfaba la revolución. A esta realidad sobre los soldados nativos del ejército hay que añadir que las compañías disciplinarias en principio estaban compuestas por hombres condenados por faltas militares (normalmente el abandono de sus responsabilidades militares o el no acatamiento de las ordenanzas), por lo que cabía dudar de su buen comportamiento y de su lealtad. Por último, estaba el hecho de que los criminales, soldados desertados y exiliados políticos eran deportados a Mindanao y Joló sobre todo desde 1870. Tras el estallido de la revolución creció el número de deportados por causas políticas, lo que difundió el germen de la insurrección hasta lugares tan apartados como la isla de Mindanao, donde hasta entonces existía un enemigo común para tagalos y españoles: los *moros*.<sup>48</sup>

Con este contexto, sólo un mes después del estallido de la revolución en el norte se produjo la primera rebelión en Mindanao, en el Fuerte Victoria, entre Iligan y Marahui (provincia de Misamis).<sup>49</sup> En la madrugada del 28 de septiembre de 1896 se sublevó la Tercera Compañía disciplinaria con 372 hombres, que mató a varios mandos españoles. Después, partió hacia Cagayán, al este, pero se organizaron dos columnas que lograron atraparla, causándole un número elevado de bajas y dispersándola.<sup>50</sup> El paso de estos hombres desesperados, a los que se unieron algunos nativos paganos de los montes y otros fugitivos, ocasionó durante varios meses desórdenes confusos en el distrito de Misamis y en el Agusán. El miedo dispersó parte de los nuevos cristianos que con tanto esfuerzo habían reducido los misioneros. Aunque los sublevados nunca alcanzaron la costa del Pacífico, en la incertidumbre del momento la alarma se extendió por toda la mitad este de la isla. Todos esperaban verlos aparecer en cualquier momento y en cualquier lugar. El padre Pablo Pastells describió este alzamiento como: “Un incidente extraordinario, abultado con la distancia en proporciones exageradísimas, fue causa de que se alborotaran los pueblos de la costa del Pacífico, se remontaran los del Agusán y llenaran de sobresalto los de las costas de los senos de Dávao y de Butuán”.<sup>51</sup> En este contexto, una carta del padre Salvador Buguñá al padre Mateo Gisbert, que incluía esta novedad y además informaba de que corría el rumor de que algunos padres misioneros habían sido asesinados por

---

<sup>48</sup> CASTELLANOS ESCUDIER, Alicia, *Filipinas: de la insurrección a la intervención de EEUU, 1896-1898*, p. 171.

<sup>49</sup> Se trataba de uno de los catorce fuertes del norte de la isla, a mitad del camino militar que, partiendo de Iligan (provincia de Misamis), llegaba al lago Lanao. REVERTÉR DELMAS, Emilio, *Filipinas por España...*, p. 678. De ahí que se suelen usar los términos “sublevación de Iligan” y “disciplinarios de Iligan” para referirse a este suceso.

<sup>50</sup> CASTELLANOS ESCUDIER, Alicia, *Filipinas: de la insurrección a la intervención de EEUU, 1896-1898*, p. 171.

<sup>51</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, p. 258.



los sublevados, ayudó a sembrar el pánico.<sup>52</sup> Este pánico desató la imaginación y empezaron a correr mentiras, como que habían llegado revolucionarios a Davao con un vapor inglés “en número de ochocientos, los cuales mataron al P. Urios, y después se dividieron, marchándose unos en el vapor hacia Mati y otros hacia el río Hijo, con intención de venir al Agusan”.<sup>53</sup> El padre Pastells decía sobre la sublevación de los disciplinarios lo siguiente:

“Cundió el notición por los pueblos con la rapidez del rayo; alarmáronse los PP. Gisbert y Barrado al considerarse impotentes para resistir, en caso de ser atacados; celebraron consulta los PP. en Manurigao; el P. Barrado quería a todo trance fortificar la iglesia de Caraga, para que en caso dado se refugiasen allí los del pueblo, defendiéndose de sus enemigos hasta el último trance; mas el P. Parache, que conocía bien el estado de la cuestión y que se habían exagerado enormemente las noticias, les fue calmando y dio parte de lo que sucedía al señor Rebullida comandante del distrito. Supo éste dictar con suma discreción y prudencia las medidas oportunas, tanto para mantener tranquila a la gente de los pueblos en aquellas difíciles circunstancias, como para oponerse al enemigo en caso de que algunos de ellos se corrieran hacia la costa del Pacífico, huyendo de la persecución del referido coronel [Brandeis]; y en el entretanto, se deshizo el nublado”.<sup>54</sup>

El padre Gregorio Parache siempre fue escéptico con el supuesto peligro de los disciplinarios: “ni sombra de disciplinarios hemos visto, por más que hasta un interés parece que había en alarmarnos”.<sup>55</sup> Aseguraba que las noticias alarmistas eran una falsedad y que ellos vivían con toda tranquilidad.<sup>56</sup> Esto no era estrictamente cierto, al menos para todos. Los disciplinarios merodearon por los montes de la isla hasta al menos principios de 1899.<sup>57</sup> Los jesuitas de las residencias de Butuán (provincia de Surigao) y de Tagoloan (provincia de Misamis) vivieron una auténtica angustia durante muchos meses. Aunque el objetivo de los rebeldes no era matar a nadie, sino huir de las tropas que los perseguían y, sobre todo, obtener comida para su supervivencia, no es menos cierto que iban armados y que asaltaban los pueblos para robar provisiones y más armas, por lo que lógicamente provocaban el caos y dispersaban a la gente, para desespero de los misioneros.<sup>58</sup> Provocaron algunas muertes, aunque ninguno era religioso, e hicieron algunos prisioneros. El padre Francisco Chorro se burlaba de su compañero Martín Guitart por su pánico a los disciplinarios: “Si hay noticias de que los disciplinarios están cerca, el hombre no vive, se pone de mal humor, y todo es entrar y salir del aposento, y ya no puede hacer nada con paz y sosiego. Es muy cobarde y se alborota enseguida”.<sup>59</sup> Sin embargo, el padre Fernando Diego confesaba en primera persona que el asunto de los disciplinarios no era “para echarse a dormir, sino para velar y estar a punto para escapar al bosque para poder salvar la vida”.<sup>60</sup>

---

<sup>52</sup> AHSIC, CF 5/13/28, padre Salvador Buguñá a padre Mateo Gisbert, Ginatuán 16 de noviembre de 1896. En la última cara de la carta está escrita una breve carta del padre Gisbert al padre Parache, donde informa de que “vendrán por aquí los asesinos disciplinarios desertores de Iligan”, CF 5/13/29, Cateel 18 de noviembre de 1896.

<sup>53</sup> AHSIC, CF 9/8/9, padre Bernardino Llobera a hermano Pedro Simon, Játiva 20 de noviembre de 1896.

<sup>54</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 258-259.

<sup>55</sup> AHSIC, CF 1/3/14, padre Gregorio Parache a padre superior Pío Pi, Caraga 22 de enero de 1897.

<sup>56</sup> AHSIC, CF 1/3/16, padre Gregorio Parache a padre Joaquín Martínez, Caraga 25 de enero de 1897.

<sup>57</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, p. 396.

<sup>58</sup> AHSIC, CF 5/13/34, padre Salvador Viñas a padre provincial Jaime Vigo, Sumilao 28 de noviembre de 1896.

<sup>59</sup> AHSIC, CF 1/10/9, padre Francisco Chorro a padre superior Pío Pi, Balingasag 14 de julio de 1897.

<sup>60</sup> AHSIC, CF 9/5/6, padre Fernando Diego a padre superior Pío Pi, Trento 21 de noviembre de 1896.

La huida de la gente espantada a los montes hizo que algunos misioneros quedaran completamente solos en sus puestos. El padre Salvador Viñas contaba cómo se quedaron solos él y el hermano Cardona en el convento, con los batas, durante los días de mayor peligro, cuando los disciplinarios estaban a una hora del pueblo: “Hemos pasado noches enteras vigilando, esperando ver al enemigo en la plaza para escaparnos por detrás del convento. Durante el día vigilábamos desde la torre de la Iglesia el camino de Impangon, en donde estaban los rebeldes. Quiso la Pilarica, Patrona de este pueblo, no vinieran por entonces los disciplinarios”.<sup>61</sup> Hubo jesuitas que no se mostraron impresionados por la presencia de los disciplinarios,<sup>62</sup> pero hubo otros, como el padre Raimundo Peruga, que no vivían. Éste creía que habría víctimas jesuitas de forma inminente<sup>63</sup> y tenía tanto miedo por la suerte de sus compañeros que infundía miedo a los demás.<sup>64</sup> El padre Miguel Guardiet también estaba aterrorizado.<sup>65</sup> Como apuntaba muy acertadamente el padre Raimundo Peruga, lo peor de los meses en que los disciplinarios camparon a sus anchas por Mindanao fue la incertidumbre. La mayor parte del tiempo se desconocía su paradero, por lo que la población de la isla vivía atemorizada, con el corazón encogido a la espera de noticias.<sup>66</sup> Por el contrario, el padre Francisco Nebot se mostró muy valeroso ante los disciplinarios que rondaban los bosques. Incluso abogó por viajar sin escolta porque ésta no sería suficiente para protegerlos y además se quedarían sus armas. Se mostraba decidido a no abandonar a los nativos, fueran cristianos o todavía no, para que no cayeran de nuevo en el *salvajismo*. Su actitud era resignada: no podían salir huyendo cada vez que se anunciaban disciplinarios, por lo que había que permanecer en el puesto,<sup>67</sup> y de hecho es lo que hicieron, ya fuera por valentía o porque no quedaba otro remedio. Poco a poco los disciplinarios fueron disminuyendo en número merced de las ofensivas de las tropas españolas y su amenaza se fue diluyendo.<sup>68</sup>

El resto de alteraciones previas a 1898 sucedieron en la pequeña isla de Joló.<sup>69</sup> Allí, la noche del 13 de octubre de 1896 se descubrió una conspiración entre las tropas tagalas del Regimiento Legazpi 68 de la guarnición. Pretendían matar a los españoles, después hacer lo mismo cuando llegara el vapor-correo y, con éste, ir a ayudar a la revolución de Cavite, en el norte. Sus nueve cabecillas fueron rápidamente capturados y ejecutados la madrugada del día 19. El padre Gaspar Colomer, misionero en la isla, los asistió con el capellán del regimiento. Recordemos que la obligación de los jesuitas de asistir al prójimo ante la muerte incluía a los condenados.<sup>70</sup> Debían acompañarles en sus últimos momentos y ayudarles a morir en paz. Ayudar a morir adecuadamente significaba aportar una plática espiritual y preparar a la

---

<sup>61</sup> AHSIC, CF 5/13/34, padre Salvador Viñas a padre provincial Jaime Vigo, Sumilao 28 de noviembre de 1896.

<sup>62</sup> AHSIC, CF 1/10/36, padre Juan Bta. Heras a padre superior Pío Pi, Jasaan 22 de abril de 1897.

<sup>63</sup> AHSIC, CF 1/11/2, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 26 de enero de 1897.

<sup>64</sup> AHSIC, CF 1/10/27, padre Juan Bta. Heras al padre superior Pío Pi, Jasaan 22 de enero de 1897.

<sup>65</sup> AHSIC, CF 1/11/2, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 26 de enero de 1897.

<sup>66</sup> AHSIC, CF 1/11/11, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 6 de abril de 1897.

<sup>67</sup> AHSIC, CF 1/1/14, padre Francisco Nebot a padre superior Pío Pi, Butuán 1 de marzo de 1897.

<sup>68</sup> Sobre las correrías de los disciplinarios, ver: PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 267-280.

<sup>69</sup> Un resumen nos lo ofrece: PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 414-415.

<sup>70</sup> O'MALLEY, John W., *Los primeros jesuitas...*, pp. 217-218.

persona para poder recibir en condiciones la confesión y la comunión. Los jesuitas debían buscar el arrepentimiento del sentenciado, la confesión de su fe y la absolución de sus pecados.<sup>71</sup> Todos aquellos condenados se confesaron y comulgaron. Los zamboanguenses que residían en Joló presentaron un manifiesto de adhesión a España el día 14 y pidieron armas para montar guardia. Los habitantes del distrito de Zamboanga fueron especialmente leales a España.<sup>72</sup> Tanto este intento de sublevación como los siguientes alteraron a los *moros* de la isla, que vieron la oportunidad de alzarse contra los españoles y tomar la plaza de Joló. En abril de 1897 hubo otro complot frustrado. Esta vez además de soldados del citado regimiento hubo implicados nativos deportados a raíz de la guerra que se estaba librando en el norte. Ambos grupos se habían estado comunicando por carta, convencidos de que en Luzón la rebelión iba por buen camino y era el momento de unírseles. De nuevo hubo fusilamientos y asistencia a los condenados por parte del padre Colomer. Uno de ellos era reincidente.<sup>73</sup> Hubo una tercera conspiración en la isla sólo un mes después. Fue tramada a la desesperada por el mismo regimiento de las anteriores veces y por los deportados, temerosos de la investigación que se estaba llevando a cabo, donde las declaraciones de los presos estaban conllevando cada día nuevas detenciones.<sup>74</sup> El regimiento Legazpi 68 estaba formado en parte por ex presidiarios y ya habían protagonizado sublevaciones antes de 1896.<sup>75</sup>

Finalmente, en Cotabato (distrito homónimo) hubo rumores y signos de conspiración por parte de las tropas disciplinarias en noviembre de 1896, según testimonio del padre Mariano Suárez, que reconocía estar embargado por el miedo.<sup>76</sup> Se practicaron algunas detenciones gracias a su testimonio, pero fueron liberados.<sup>77</sup>

Con estas primeras perturbaciones en Mindanao se evidenció una vez más la persistencia de la influencia de los regulares en todos los ámbitos y tanto el gobierno como el ejército tuvieron que recurrir a ellos. Los jesuitas desarrollaron un papel de apoyo a los españoles. Por necesidad y porque los religiosos eran quienes conocían verdaderamente el terreno, los españoles tuvieron que depositar en ellos su confianza.<sup>78</sup> Por un lado, los jesuitas ayudaron al ejército español a reclutar en Mindanao voluntarios para la guerra en el norte. Primero el gobernador de la isla les pidió que tanteasen a la gente,

---

<sup>71</sup> BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, “Los jesuitas: de las postrimerías a la muerte ejemplar”, pp. 516-520.

<sup>72</sup> El padre Gaspar Colomer describió con detalle los nombres de los implicados y su plan de acción frustrado: AHSIC, CF 9/4/19, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 17 de octubre de 1896; CF 5/13/9, padre Gaspar Colomer a padre provincial Jaime Vigo, Joló 18 de octubre de 1896; CF 5/13/17, padre Gaspar Colomer a padre Juan Capell, Joló 29 de octubre de 1896; CF 9/4/21, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 7 de noviembre de 1896.

<sup>73</sup> De nuevo, el padre Colomer ofreció todos los detalles en sus misivas: AHSIC, CF 1/6/10, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 15 de abril de 1897.

<sup>74</sup> AHSIC, CF 1/6/18, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 15 de mayo de 1897; CF 1/6/14, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 4 de mayo de 1897.

<sup>75</sup> AHSIC, CF 3/16/2, padre Gaspar Colomer a padre rector Juan Capell, Joló 21 de febrero de 1897.

<sup>76</sup> AHSIC, CF 9/12/18, padre Mariano Suárez a padre superior Pío Pi, Cotabato 16 de noviembre de 1896; CF 9/12/19, padre Mariano Suárez a padre superior Pío Pi, Cotabato 25 de noviembre de 1896.

<sup>77</sup> AHSIC, CF 9/12/21, padre Mariano Suárez a padre superior Pío Pi, Cotabato 12 de diciembre de 1896.

<sup>78</sup> AHSIC, CF 5/13/34, padre Salvador Viñas a padre provincial Jaime Vigo, Sumilao 28 de noviembre de 1896.

pues los misioneros eran los que trataban a diario con ellos. Los padres se comprometieron. Luego fue directamente a ejecutar el reclutamiento, con permiso del gobierno, y les solicitó a los jesuitas que lo proclamaran desde el púlpito. Así lo hicieron por lo menos tres padres, y en principio el resto debían hacer lo mismo, presentando la empresa “como una cosa muy patriótica, digna y laudable de todo buen ciudadano”. La gente no se mostró muy entusiasmada, pero el padre Raimundo Peruga la disculpaba. En su opinión, los habitantes de la isla ya habían participado en empresas similares en otras ocasiones, con promesas del gobierno que no fueron cumplidas, por lo que no era justo que se les tratara de poco patriotas.<sup>79</sup>

En Zamboanga el padre Victoriano Bitrián dotó de un carácter patriótico a la función religiosa del primer domingo de octubre, tras el estallido de la revolución, a la que asistieron todas las autoridades del distrito, la colonia española y gran parte de la población.<sup>80</sup>

Durante la revolución los jesuitas ejercieron los más variopintos oficios. El padre Salvador Viñas contaba cómo ejerció unas veces de administrador militar, buscando víveres y alojamiento a las tropas, otras de jefe del Estado Mayor, dibujando croquis y mandando partes de una columna a otra. El ejército basó su plan de operaciones en los informes de los misioneros.<sup>81</sup>

Por otra parte, la comunicación de los misioneros con el norte, ya de por sí precaria, alcanzó límites insoportables con el avance de la revolución. En Manila sólo recibieron cuatro cartas de Mindanao.<sup>82</sup> Por su parte, los misioneros de Mindanao no recibieron ni cartas ni periódicos durante muchos meses.<sup>83</sup> Estaban en el “limbo”,<sup>84</sup> o peor, “enterrados en vida”. El padre Raimundo Peruga decía que éste era su peor sufrimiento, y que daría “un ojo de la cara” por poder hablar con el padre superior de la Misión.<sup>85</sup> La incertidumbre y los rumores les hacían hacer conjeturas.<sup>86</sup> Tardaron meses en conocer las noticias básicas del avance de la guerra, incluyendo la derrota final de España contra Estados Unidos. Del mismo modo, vivieron noticias falsas con ilusión para luego quedar desencantados.<sup>87</sup> La provincia de Davao, la administrada por el visceral padre Saturnino Urios, fue la más incomunicada. En junio de 1898 les llegaron un montón de patrañas de victorias de España en Cuba, Estado Unidos y Manila, y

---

<sup>79</sup> AHSIC, CF 1/11/37, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 14 de noviembre de 1897.

<sup>80</sup> AHSIC, CF 9/3/17, padre Victoriano Bitrián a padre superior Pío Pi, Zamboanga 14 de octubre de 1896.

<sup>81</sup> AHSIC, CF 5/13/34, padre Salvador Viñas a padre provincial Jaime Vigo, Sumilao 28 de noviembre de 1896.

<sup>82</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, p. 327.

<sup>83</sup> AHSIC, CF 3/1/15, padre Francisco Nebot a padre superior Pío Pi, Butuán 31 de julio de 1898; CF 1/2/15, padre José España a padre superior Pío Pi, Prosperidad 28 de febrero de 1897; CF 3/3/6, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 7 de octubre de 1898; CF 3/17/22, padre Gaspar Colomer a padre provincial Luis Adroer, Joló 11 de mayo de 1898; CF 2/14/25, padre Gaspar Colomer a padre provincial Luis Adroer, Joló 31 de marzo de 1899; CF 3/18/8, padre Mariano Suárez a padre procurador Joaquín Sancho, Cotabato 27 de agosto de 1898.

<sup>84</sup> AHSIC, CF 2/4/21, padre Isidoro de la Torre a padre superior Pío Pi, Tetuán 12 de diciembre de 1898.

<sup>85</sup> AHSIC, CF 2/2/19, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Tagoloan 13 de octubre de 1898.

<sup>86</sup> AHSIC, CF 10/1/23, padre Francisco Nebot a Vicente Castellote, obispo de Menorca, Butuán 25 de octubre de 1898.

<sup>87</sup> AHSIC, CF 3/3/7, padre Antonio Benaiges a padre superior Pío Pi, Davao 6 de diciembre de 1898.

luego quedaron abatidos con la noticia de que España era la vencida.<sup>88</sup> La victoria de los Estados Unidos fue un duro golpe para los misioneros. El padre Gregorio Parache afirmaba:

“Por fin ha acaecido el último golpe, que aunque temido, el amor a Nuestra España nos lo presentaba más lejano todavía, y hasta que no se verificaría (sic) tan por completo como nos cae encima. (...) Aquí quedamos esperando lo que nos ordenen. Estamos buenos todos”.<sup>89</sup>

Algunos todavía conservaban un resquicio de esperanza, por lo que esta realidad supuso una auténtica conmoción. El padre Gaspar Colomer exclamaba desesperado desde su pequeña isla de Joló: “Padre mío, ¡qué desbarajuste! ¿Qué va a ser de Filipinas? ¿Qué será de España? Vamos a quedar peor que Portugal. Dios nos asista”.<sup>90</sup> La nueva situación lo hundió en un estado de abatimiento perpetuo: “Padre mío, no tengo ganas de estudiar, ni de hacer nada. Pienso mucho en V.R. y en los demás de los nuestros en Manila. Dios se apiade de todos, pues muchos contratiempos sufrirá la Provincia, sea cual fuere la solución que se dé”.<sup>91</sup> Le invadían “una pereza o decaimiento” que no le permitían concentrarse en nada.<sup>92</sup> Ante los disturbios y muertos que empezaron a ocasionar los *moros*, sabedores ya de la caída de la soberanía española, al padre le abandonaron definitivamente las fuerzas: “Se ven tantas cosas por estas tierras, y tantas cosas que apenan el alma. Joló ha sido y sigue siendo la antesala del infierno”.<sup>93</sup>

Los jesuitas empezaron a sufrir por el futuro de las misiones. Éstas habían sufrido “con tanto transtorno, un duro golpe” y se habían ralentizado o incluso involucionado.<sup>94</sup> El padre Juan Antonio Galmés decía: “He pasado ratos de amargura, pues temo que las consecuencias sean en perjuicio grande de las almas y hasta del bien material”.<sup>95</sup> El incombustible padre Saturnino Urios aseguraba que pese a todo seguían trabajando:

“gusto le daría a V.R. vernos a todos ya a pie, ya a caballo o bien por mar buscando almas, porque hasta última hora por nosotros no ha de quedar, como no quedó por Cristo que los judíos no se fueran al traste pero ellos se quisieron perder y arre (sic) allá al Infierno. Vamos, pues, adelante, y no dejamos piedra por mover en orden a lo que principalmente nos ocupa ahora, que es la consolidación de nuestra obra”.<sup>96</sup>

La ralentización de la actividad misional no se debió tanto a los puntuales disturbios que sufrieron, como sobre todo a la renovada falta de recursos, fruto tanto de la incomunicación con Manila, como de

---

<sup>88</sup> AHSIC, CF 3/3/16, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 11 de noviembre de 1898.

<sup>89</sup> AHSIC, CF 3/7/7, padre Gregorio Parache a padre superior Pío Pi, Matí, 14 de enero de 1899.

<sup>90</sup> AHSIC, CF 3/18/16, padre Gaspar Colomer a padre procurador Joaquín Sancho, Joló 30 de septiembre de 1898.

<sup>91</sup> AHSIC, CF 1/17/22, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 27 de noviembre de 1898.

<sup>92</sup> AHSIC, CF 7/12/49, padre Gaspar Colomer a padre superior Juan Ricart, Joló 11 de febrero de 1899.

<sup>93</sup> AHSIC, CF 2/14/11, padre Gaspar Colomer a padre provincial Luis Adroer, Joló 23 de febrero de 1899.

<sup>94</sup> AHSIC, CF 3/3/16, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 11 de noviembre de 1898; CF 3/3/7, padre Antonio Benaiges a padre superior Pío Pi, Davao 6 de diciembre de 1898.

<sup>95</sup> AHSIC, CF 1/16/4, padre Juan A. Galmés a padre superior Pío Pi, Dapitán 15 de agosto de 1898.

<sup>96</sup> AHSIC, CF 3/17/26, padre Saturnino Urios a padre procurador Joaquín Sancho, Davao 19 de mayo de 1898.

la suspensión de las nóminas que les otorgaba el gobierno como de la austeridad ordenada por la Compañía desde Manila.<sup>97</sup>

El padre Juan Quintana dijo tener “el corazón partido de pena al ver cómo van a quedar pronto abandonadas estas misiones orientales, objeto hasta ahora de las complacencias del Señor, y repentinamente convertidas por la malicia de los tiempos en campos de soledad y de desolación”.<sup>98</sup> Desesperado, el padre Saturnino Urios se preguntaba: “¿Qué sabe de los embrollos de la política el pobre Misionero enterrado en vida en el fondo de las selvas? ¿Qué mal hace un pobre hombre que sólo desea el bien de todos y lo promueve y también lo causa consiguiendo los más hermosos prodigios de la Gracia de Dios, encarrilando a estos míseros desviados?”.<sup>99</sup> Incluso el frío padre Victoriano Bitrián se declaraba incapaz de aceptar la idea de abandonar aquellas “cristiandades”, especialmente las nuevas, que no estaban consolidadas, por lo que se perdería “el fruto de tantos sudores y fatigas de 30 años”. En su opinión, como “buenos soldados” no debían abandonar “el campo a las primeras escaramuzas del enemigo, sino tentar y probar cuantos medios que nos sugiera el celo de la salvación de las almas, antes que levantar el campo”. No obstante, se remitía completamente a la obediencia.<sup>100</sup>

En definitiva, quisieran o no, todos tuvieron que quedarse en sus puestos. Aunque España había caído, se desconocía que reparto se haría del archipiélago y qué actitud tendrían los Estados Unidos con las misiones. Al respecto, el padre Francisco Nebot decía:

“Nosotros quedamos ocupando cada uno nuestro puesto: ¿qué será de nosotros? Dios nuestro Señor que vela sobre nosotros lo sabe muy bien. Si al sublevarse llevan los insurrectos intento de matarnos, no podemos, humanamente hablando, evitar la muerte si no es por breves horas o pocos días, porque tanto por río como por los bosques corren los indios más que nosotros, ni (sic) somos nosotros quienes podamos vivir mucho tiempo alimentándonos de raíces o plantas cuyas virtudes no conocemos. Estamos, pues, colgando, como de un hilo, de las disposiciones de la divina Providencia, y en ella confiamos en la seguridad de que como omnipotente e infinitamente amorosa lo dispondrá todo para nuestro mayor provecho espiritual si nosotros no ponemos para ello inconveniente”.<sup>101</sup>

## 2.2. Mindanao sublevada (1898-1900)

Los misioneros no notaron signos de rebeldía inminente entre la población autóctona hasta la segunda mitad de 1898.<sup>102</sup> Es más, los nativos se habrían sentidos indignados con las noticias de norte y

---

<sup>97</sup> AHSIC, CF 3/17/26, padre Saturnino Urios a padre procurador Joaquín Sancho, Davao 19 de mayo de 1898; CF 1/16/8, padre Juan A. Galmés a padre superior Pío Pi, Dapitán 15 de diciembre de 1898.

<sup>98</sup> AHSIC, CF 2/14/13, padre Juan Quintana a padre provincial Luis Adroer, Zamboanga 25 de febrero de 1899.

<sup>99</sup> AHSIC, CF 3/3/16, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 11 de noviembre de 1898.

<sup>100</sup> AHSIC, CF 2/5/19, padre Victoriano Bitrián a padre superior Pío Pi, Zamboanga 30 de noviembre de 1898.

<sup>101</sup> AHSIC, CF 3/1/21, padre Francisco Nebot a padre provincial Luis Adroer, Butuán 26 de octubre de 1898.

<sup>102</sup> AHSIC, CF 1/3/33, padre Manuel Vallés a padre superior Pío Pi, Caraga 4 de octubre de 1897; CF 1/5/27, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Peña-Plata 30 de marzo de 1897.

sorprendidos por tal “atentado” contra los españoles.<sup>103</sup> Según la percepción de los jesuitas, los filipinos ni siquiera tenían formada una opinión sobre la revolución porque vivían ajenos a ella. No sabían nada de los movimiento reformista y separatista, ni del nacionalismo, ni de insurrecciones, ni lo comprendían, especialmente los cristianos nuevos, recién introducidos en la sociedad colonial,<sup>104</sup> lo que por otra parte es lógico. El mismo superior de la Misión, Pío Pi, estaba convencido de que los misioneros de Mindanao no corrían peligro, puesto que la isla no estaba todavía suficientemente *civilizada* como para que el movimiento nacionalista ejerciera influencia sobre ella.<sup>105</sup> Una sociedad tan parcialmente colonizada y tan escasamente unida no podía desarrollar todavía sentimientos nacionalistas. La verdadera inquietud de los filipinos de Mindanao era otra: “Los naturales de estas Reducciones no saben nada de la guerra y viven en completa paz, si por paz puede llamarse la continua lucha que han de sostener contra la miseria y pobreza que les aflige”.<sup>106</sup> En este contexto, lo que causó aflicción a los misioneros de la isla no fue tanto el temor a las revueltas en sus misiones como la tristeza por la suerte de sus compañeros en Manila. Irónicamente, el tradicional aislamiento de Mindanao, que en parte había librado a la isla de la insurrección, se tradujo en una situación angustiosa para los jesuitas, pues recibían con cuentagotas la información acerca del desarrollo de ésta.<sup>107</sup> Además, a principios de 1898 se interrumpió el paso regular de los vapores-correos en el sureste de la isla,<sup>108</sup> Su ausencia se prolongó hasta septiembre, éste incluido, dejando a aquellos misioneros sin cartas y sin víveres y materiales, cosa que el resto de jesuitas de la isla solventó como pudo.

Dada la relativa tranquilidad, pues, que reinó en Mindanao hasta 1898, el gobierno colonial pudo trasladar al norte la mayor parte del ejército, que estaba allí destinado porque siempre hacían falta tropas que controlasen a los *datu*s, y donde se habían trasladado todavía más efectivos a raíz de las expediciones de 1894 y 1896. En el momento de estallar la insurrección separatista no había fuerzas suficientes en la isla de Luzón para contrarrestarla. Sin embargo, Aguinaldo y el resto de líderes rebeldes de Cavite, preocupados por su progresivo aislamiento y convencidos de que necesitaban el apoyo de otras provincias, procuraron avivar la insurrección en otras zonas de Luzón y en otras islas, especialmente en la provincia de Camarines (Luzón), en Mindanao, en Paragua y el Joló.<sup>109</sup> Esto daría sus frutos en 1898.<sup>110</sup>

---

<sup>103</sup> AHSIC, CF 9/7/42, padre Jacinto Juanmartí a padre superior Pío Pi, Tamontaca 14 de noviembre de 1896.

<sup>104</sup> AHSIC, CF 3/7/6, padre Gregorio Parache a padre superior Pío Pi, Mati 5 de enero de 1899; CF 3/4/36, padre Salvador Giralt a padre superior Pío Pi, Sigaboy 27 de diciembre de 1898.

<sup>105</sup> ARCILLA, José S., SI, “Jesuits during the Philippine Revolution”, p. 297.

<sup>106</sup> AHSIC, CF 1/7/4, padre Salvador Giralt a padre superior Pío Pi, Mati 14 de marzo de 1897.

<sup>107</sup> AHSIC, CF 1/3/1, padre Mateo Gisbert a padre superior Pío Pi, Baganga 23 de enero de 1897; CF 1/7/4, padre Salvador Giralt a padre superior Pío Pi, Mati 14 de marzo de 1897.

<sup>108</sup> *Cartas edificantes...*, pp. 17-18 (padre Manuel Roselló a padre provincial Luis Adroer, Veruela 31 de octubre de 1898).

<sup>109</sup> MAS CHAO, Andrés, *La guerra olvidada de Filipinas. 1896-1898*, pp. 35-38 y 47.

<sup>110</sup> Una síntesis de las revueltas acaecidas en Mindanao en: RODRÍGUEZ, Rufus, “The Philippine Revolution in Mindanao”, *Recollectio*, 25-26 (2002-2003), pp. 99-112.

Una vez perdida toda la isla de Luzón en 1898, todavía quedaban guarniciones españolas en otras islas de Filipinas, especialmente en Mindanao, pero los americanos no intentaron ocuparlas por el momento. El movimiento separatista tagalo había ido llegando poco a poco a ellas y había tomado cuerpo a medida que llegaban noticias de las victorias de los revolucionarios en Luzón. El general Diego de los Ríos, gobernador militar de Mindanao, con las fuerzas de que disponía, consiguió mantener la bandera española en Mindanao, Concepción, Negros y Cebú, a pesar de los intentos tagalos de desembarcar en esas islas para sublevarlas, así como para evacuar las pocas guarniciones que resistían en el sur de Luzón y dispersar la escuadrilla tagala que se hallaba en aquellas aguas. Al propagarse la noticia de la cesión de la soberanía española sobre Filipinas a los Estados Unidos se dio una sublevación general, incluyendo la mayoría de las fuerzas indígenas, que tuvieron que ser desarmadas. Cumpliendo órdenes del gobierno, el general tuvo que trasladarse con todos sus efectivos y medios a Zamboanga, ordenando el abandono de las Visayas, Paragua y el norte de Mindanao. El 30 de diciembre de 1898 fue llamado a Manila. El 10 de mayo de 1899 Zamboanga, que había quedado a cargo del general Montero, sufrió un ataque sorpresa, muriendo el susodicho. De los Ríos regresó y, sin aceptar ayuda americana, derrotó a los musulmanes, que fueron sometidos, y posteriormente entregó esta parte de Mindanao a los norteamericanos.<sup>111</sup>

Los misioneros no contaban con esta coyuntura. Las pequeñas perturbaciones acaecidas de forma simultánea al desarrollo de la Revolución Filipina fueron claramente fruto de deportados y tropas nativas. Los jesuitas se enorgullecían de ello.<sup>112</sup> Estaban convencidos de la docilidad y amistad de los nativos de la isla, que en nada eran afines a los revolucionarios.<sup>113</sup> Se sentían seguros si nadie externo iba a “prender la llama”.<sup>114</sup> Sabían que los tagalos, la etnia más culta del archipiélago y localizada en el norte, habían sido los promotores de la revolución. El padre Victoriano Bitrián les llamaba “la aristocracia del crimen”.<sup>115</sup> Los jesuitas tenían claro que su presencia era la chispa para nuevas insurrecciones, por lo que recomendaban no enviarlos al centro y sur del archipiélago.<sup>116</sup> En este sentido hacían gala de nuevo de su paternalismo. El padre Raimundo Peruga no podía decirlo más claro: “Sabido es que el indio es del último que le habla”.<sup>117</sup> Sin más influencia que la suya los indígenas no se alzarían. Pero con la llegada de la noticia sobre la pérdida de la soberanía española sobre Filipinas los pueblos empezaron a alborotarse. Algunos nativos, y muy especialmente los *moros*, perdieron el miedo a las autoridades. Los cristianos nuevos volvieron a pelearse a la mínima por viejas rencillas.<sup>118</sup> El ancestral pacto de las élites nativas con el régimen español empezó a tambalearse. Los *principales* empezaron a dar muestras de

---

<sup>111</sup> MAS CHAO, Andrés, *La guerra olvidada de Filipinas. 1896-1898*, pp. 221-224.

<sup>112</sup> AHSIC, CF 3/16/6, padre Juan Garriga a padre provincial Jaime Vigo, Las Mercedes 8 de mayo de 1897.

<sup>113</sup> AHSIC, CF 3/18/3, padre Alberto Masoliver a padre provincial Luis Adroer, Surigao 12 de agosto de 1898; CF 3/2/6, padre Salvador Buguñá a padre superior Pío Pi, Ginatúan 30 de octubre de 1898.

<sup>114</sup> AHSIC, CF 3/3/18, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 5 de diciembre de 1898.

<sup>115</sup> AHSIC, CF 1/15/24, padre Victoriano Bitrián a padre Miguel Saderra Mata, Zamboanga 16 de noviembre de 1897.

<sup>116</sup> AHSIC, CF 1/10/43, padre Juan Bta. Heras a padre superior Pío Pi, Jasaan 31 de diciembre de 1897.

<sup>117</sup> AHSIC, CF 2/1/1, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Agusán 15 de abril de 1898.

<sup>118</sup> AHSIC, CF 3/3/16, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 11 de noviembre de 1898.



desafío al poder de los misioneros y de las autoridades españolas condenadas al reemplazo. Entonces empezaron las primeras revoluciones en Mindanao promovidas por población autóctona y no por deportados o soldados.<sup>119</sup>

Las sublevaciones que se dieron tardíamente en Mindanao fueron distintas de las del norte del archipiélago. Sus protagonistas y objetivos fueron otros. Sucedieron como consecuencia del nuevo escenario político en el norte. Lo que los jesuitas del sur sufrieron fue la inestabilidad política producida por la noticia de la derrota de España y, sobre todo, por la marcha de las autoridades españolas. Éstas transfirieron el poder provisionalmente a la *principalía* filipina, que tomó las riendas del gobierno local y provincial en Juntas, de forma provisional, a la espera de las nuevas autoridades. Pero en el norte muy pronto, el 4 de febrero de 1899, empezó la guerra entre filipinos y norteamericanos, por lo que ni los unos ni los otros tomaron posesión de Mindanao. Ante el prolongado vacío gubernamental se sucedieron conflictos entre los *principales* por hacerse con el poder y tensiones con el resto de distritos porque unos optaron por seguir las órdenes de Emilio Aguinaldo, presidente de la Primera República Filipina, mientras que otros optaron por mostrarse fieles al régimen español, ya fuera por verdadera lealtad o con la esperanza de que Estados Unidos los favoreciese por haber mantenido el orden hasta su llegada. Ninguno optó por adherirse a los americanos. Tuvieron que elegir bando antes de que se supiera a ciencia cierta en qué condiciones iba a quedar Filipinas. La coyuntura revolucionaria propició un reordenamiento de los poderes locales en Mindanao, funcionando como un elemento dinamizador de la frontera que constituía la isla. Esta coyuntura propició desórdenes, contradicciones, episodios violentos, angustias y huidas, y de todo ello fueron testigos directos los jesuitas, que se vieron envueltos en la vorágine revolucionaria.

En definitiva, en Mindanao el pueblo filipino no se adhirió a la revolución en espíritu, sino que sólo algunos miembros de la *principalía*, en sus respectivos distritos, procuraron conservar y expandir sus áreas de influencia política aprovechando la indefinición gubernamental reinante. No tuvieron aspiraciones nacionalistas. Sólo se movieron cuando percibieron una realidad nueva y definitiva en Filipinas que iba a afectarles de forma inminente.

### ***2.2.1. La guerra en el noreste de la isla y la prisión de los jesuitas***

La primera revolución sucedió en Baganga, una población del este de la isla situada en la Residencia de Mati. Estalló el 26 de septiembre de 1898, sólo una semana después de que llegara a la zona la noticia de la rendición incondicional de España frente a Estados Unidos. La encabezó el mestizo español Prudencio García, capitán del Tercio Civil de Baganga, quien desarmó a los destacamentos de la zona.

---

<sup>119</sup> Una breve síntesis de las revueltas de la isla y de los sucesos que envolvieron a los jesuitas en sus misiones es: SCHREURS, Peter, MSC, "The Philippine Revolution and the Jesuit Missions in Mindanao, 1896-1901", pp. 46-56.

Le secundaba Manuel Sánchez, un español que había sido deportado a Filipinas por desertar del ejército en Cuba. García había tenido sus tensiones con los jesuitas, que en virtud de la *influencia moral* lo habían cesado de su cargo de capitán de Baganga por miedo a que su origen norteño supusiera una chispa revolucionaria. También había tenido sus problemas con la administración por no pagar la cédula personal. Su figura ejemplifica el descontento de la *principalía* filipina. Por un lado, aunque formaba parte de la estructura de poder local veía tanto sus funciones como su relevancia en el orden social colonial limitados. Por otro lado, creía abusivas las imposiciones fiscales.

No fue una revuelta contra España, como señaló equivocadamente Pablo Pastells.<sup>120</sup> Su objetivo inmediato era lograr la reforma del valor de la cédula y de la prestación personales. Su objetivo a largo plazo lo manifestó muy claramente Prudencio García en su *Manifiesto* de septiembre de 1898.<sup>121</sup> En él se erigía en defensor de la patria y del cristianismo, criticaba duramente tanto a los revolucionarios norteños como a los gobernantes españoles corruptos y abusones y, en definitiva, se presentaba como un filipino firme, honesto y de confianza capaz de reimponer el orden. El propósito de García era, ya que la soberanía española había caído, lograr que las nuevas autoridades le otorgaran un puesto acorde a la fidelidad y valía demostradas. No hubo más muertos que el citado Manuel Sánchez, que fue ejecutado por García por secuestrar al padre Manuel Vallés y saquear el tribunal y el convento de Caraga, algo que iba contra sus órdenes de respetar a los padres misioneros. La revuelta concluyó a finales de diciembre con un pacto de reasentamiento de los poderes locales. Prudencio García recibió el cargo de comandante de Mati de manos de su antecesor, que partió a Manila a principios de 1899 con el resto de españoles puesto que Estados Unidos ya era dueño de Filipinas. De este modo un *principal* logró salir del ámbito local y subir un peldaño en la escala de poder.<sup>122</sup>

Aunque en realidad la repercusión de la sublevación en Baganga fue limitada, inicialmente cundió el pánico entre la población, como había ocurrido en 1896 con los disciplinarios de Iligan. El primer día de insurrección la *principalía* de Caraga fue a Mati a dar la alarma, que corrió como la pólvora. Según el padre Manuel Roselló, “en Mati todo fueron corridas... trincheras... barricadas y sustos creyendo que de una para otra habían de llegar los revoltosos”.<sup>123</sup> A los pocos días llegó el padre Eusebio Barrado desde Manay, de donde ya habían huido sus feligreses. Estaba aterrorizado. El hermano José Corrons, tras quedarse solo en Caraga, también optó por ir a Mati. Por su parte, el Padre Manuel Roselló escapó

---

<sup>120</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 260-261.

<sup>121</sup> AHSIC, CF 11/5/41, “Manifiesto de Prudencio García”.

<sup>122</sup> Sobre la sublevación en Baganga, consultar: AGUILERA FERNÁNDEZ, María, “La ‘Revolución Filipina’ y los jesuitas en la isla de Mindanao...”, pp. 113-132; SCHREURS, Peter, MSC., “The Philippine Revolution at Caraga and Baganga...”, pp. 269-281; Ídem, *Angry days in Mindanao: the Philippine Revolution and the war against the U.S. in East and Northeast Mindanao, 1897-1908*, National Historical Institute, Manila, 2000; PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 260-266.

<sup>123</sup> AHSIC, CF 3/4/40, padre Manuel Roselló a padre superior Pío Pi, Sigaboy 7 de noviembre de 1898.

con excusas a Sigaboy, más lejos del foco rebelde.<sup>124</sup> El Padre Gregorio Parache justificaba a sus subordinados asegurando que “se precipitaron, pero era que las gentes, alarmadas, contaban lo que no había”.<sup>125</sup> Pero dos meses después el hermano Corrons seguía temblando e intentado huir de la isla en el vapor que fuera.<sup>126</sup> No hace falta decir que ninguno de ellos confesó su miedo, y que todo esto fueron referencias de sus compañeros. Pastells no citó nunca ninguno de estos momentos de debilidad humana.

Por otra parte, todos los misioneros de la Residencia de Davao, cercana a la de Mati, se concentraron en su cabecera a raíz de las noticias. Su superior, el padre Saturnino Urios, decía: “estamos que la camisa no nos llega al cuerpo, no de miedo, porque ¿quién dijo miedo teniendo fe? Las cosas que están pasando son para quitarle a uno toda serenidad”.<sup>127</sup> Y es que aunque sabían que España había caído, todavía no sabían qué se resolvería en el Tratado de París. El padre Urios se quejaba de que estaban “abandonados en manos de estos indios que si quisieran harían añicos de nosotros, porque ellos tienen la cuatro armas que hay aquí y ellos son los más, porque nosotros los españoles apenas somos 4 quitando a los padres, que para lo de guerrear casi estorbaríamos”. Insistía en que el problema no eran los nativos, sino la influencia externa.<sup>128</sup>

En el distrito de Surigao las autoridades españolas, antes de marcharse a finales de diciembre de 1898, cedieron el poder al capitán de la población, que abandonó el cargo a los pocos días. Se celebraron elecciones y Jantoy González, mestizo español, fue elegido gobernador. Tanto él como uno de sus hijos, Wenceslao, habían sido deportados a las islas Marianas en 1892 por actividades subversivas. El entonces padre superior de la Misión Filipina jesuita, Pablo Pastells, era amigo de la familia desde que había misionado en Surigao, por lo que intervino en su favor y logró que se les liberase en 1895. Pero en abril de 1898 Wenceslao y esta vez también el otro hermano, Simón, fueron deportados por nuevas actividades revolucionarias y disputas con las autoridades españolas. A esta deportación contribuyeron los informes del padre jesuita Francisco Sánchez, que creía que Simón era masón y por tanto un insurrecto en potencia. Pero la guerra hispano-americana que se vivía en el norte hizo que los hermanos González no pudieran ser deportados. En vez de eso, entraron en contacto con los rebeldes. Ambos formaron parte del Comité para Mindanao creado con el objetivo de difundir el régimen revolucionario al sur. En febrero de 1899 Simón y Wenceslao González se presentaron en Surigao como jefe militar de Mindanao y gobernador de Surigao, respectivamente, por orden de Emilio Aguinaldo. La Junta provincial que lideraba su padre les cedió el gobierno sin problemas. Siguiendo el mandato de Aguinaldo reunieron en la cabecera a los pocos españoles que todavía permanecían en el distrito, es

---

<sup>124</sup> *Ibidem*; CF 3/4/31, padre Gregorio Parache a padre superior Pío Pi, Mati 10 de octubre de 1898; CF 3/4/18, padre Manuel Roselló a padre superior Pío Pi, Caraga 9 de noviembre de 1898.

<sup>125</sup> AHSIC, CF 3/4/31, padre Gregorio Parache a padre superior Pío Pi, Mati 10 de octubre de 1898.

<sup>126</sup> AHSIC, CF 3/4/39, padre Gregorio Parache a padre superior Pío Pi, Mati 8 de diciembre de 1898.

<sup>127</sup> AHSIC, CF 3/18/20, padre Saturnino Urios a padre provincial Luis Adroer, Davao 8 de octubre de 1898.

<sup>128</sup> AHSIC, CF 3/18/50, padre Saturnino Urios a padre provincial Luis Adroer, Davao 6 de diciembre de 1898.

decir, a los jesuitas y a los benedictinos,<sup>129</sup> e incautaron sus propiedades y fondos eclesiásticos. Simón inició en seguida, pese a ser temporada de lluvias, la persecución del padre Sánchez, su antiguo inculpador. Éste, sin embargo, huyó a Baganga e informó de lo sucedido a Prudencio García,<sup>130</sup> ya victorioso de su alzamiento y bien dispuesto con los españoles y los misioneros.

García se movilizó inmediatamente para liberar a los religiosos encarcelados, que no obstante habían sido bien tratados.<sup>131</sup> Allí derrotó a los González rápidamente, puesto que los partidarios de éstos cambiaron de bando. La guerra filipino-americana ya estaba en marcha, la República Filipina había quedado en el limbo y la *principalía* tenía miedo de los americanos. Simón y Wenceslao fueron hechos prisioneros y fusilados en confusas circunstancias. Lo más probable es que García sintiera su poder amenazado. De este modo se hizo con el gobierno militar del distrito de Surigao, que junto a su cargo en Mati suponía poseer el mando de la mitad este de Mindanao. Más adelante rendiría Surigao incondicionalmente a los americanos, que le nombraron gobernador del distrito en 1901.<sup>132</sup>

Los jesuitas del Agusán, en la Residencia de Butuán, que pertenecía al distrito de Surigao, también sufrieron los efectos de los hermanos González, antes de que cayeran en manos de Prudencio García. En enero de 1899 Wenceslao también izó allí la bandera filipina y declaró prisioneros de guerra a aquellos misioneros. Por orden de Aguinaldo había que llevarlos a todos a Surigao. Parte de los jesuitas fueron trasladados ese mismo enero a Surigao en un penoso viaje que los dejó muy maltrechos. Simón se habría peleado violentamente con su hermano por este maltrato y Wenceslao se habría ido a vivir a otra casa.<sup>133</sup> El padre Alberto Masoliver contaba en una carta en qué estado llegaron a la cabecera:

“Los comisionados o delegados del nuevo gobierno traían a Surigao a los Padres y Hermanos, arrancados de sus casas en calidad de prisioneros de guerra. Llegaban algunos de éstos tan desfigurados y maltrechos que daba pena mirarlos. Recuerdo que varios Padres y Hermanos de Butuán con su Padre Superior, Padre Nebot, a la cabeza, ofrecieron un espectáculo capaz de conmover a los mismos que los llevaban presos. Quien iba sin medias, quien traía por faja un cordelejo, medio descalzos unos, cojos otros, rendidos todos que con las barbas que traían y estropeados sombreros que cubrían sus cabezas, formaban juntos un grupo que había de ser muy parecido al que en otro tiempo formarían aquellos primeros compañeros de San Ignacio (...). Y no es de extrañar que vinieran tales, pues de Butuán a Surigao estuvieron 13 días, cuando en barquilla o bote se hace la travesía en dos o a lo más tres. Encontraron los presos mala mar, se les obligó (a) hacer el viaje a pie, y claro está que las lluvias, los malos alimentos o mal condimentados, las noches pasadas al raso, el andar por malos caminos y al sol había de dejarlos necesariamente estropeados. Al Padre Guillermo Llobera, de resultas de su viaje se le administraron en Surigao los Santos

---

<sup>129</sup> Los benedictinos llegaron a Filipinas en 1895 y tomaron a su cargo poco a poco todas las poblaciones de la Residencia de Surigao (provincia homónima). La razón fue que los jesuitas no tenían personal suficiente para cubrir las nuevas misiones y que en esa residencia ya no había población *infiel*. Esta vez, y a diferencia de lo ocurrido con los recoletos, la Compañía de Jesús estuvo conforme. PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. p. XVI.

<sup>130</sup> Sobre la fuga desesperada de este jesuita, ver: PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 367-370.

<sup>131</sup> AHSIC, CF 3/5/3, padre Alberto Masoliver a padre superior Pío Pi, Lianga 20 de enero de 1898.

<sup>132</sup> Sobre esta etapa revolucionaria en Surigao, ver: SCHREURS, Peter Schreurs, MSC., *Angry days in Mindanao...*; Ídem, “The angry days of Surigao, 1898-1899”, pp. 17-32; CULLUM, Leo A., “Francisco de Paula Sánchez, 1849-1928”, pp. 334-361; Ídem, “Notes on the Revolution in Surigao”, *Philippine Studies*, vol. 9, 3 (1961), pp. 488-494; PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 355-381.

<sup>133</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 357-361.

Sacramentos, ¡tan mal llegó a estar! Y al Padre Beltrán<sup>134</sup> se le hinchó la rodilla hasta el punto de no poderse valer por espacio de unos días”.<sup>135</sup>

Pablo Pastells aprovechó la marcha de los jesuitas del Agusán para ensalzar el amor del pueblo por los jesuitas. Narró escenas dramáticas con nativos llorando, pidiendo perdón por sus pecados y apiñándose para ver partir a los religiosos, y un padre dándose la vuelta en el embarcadero, crucifijo en mano y con el brazo alzado, dedicándoles un grandilocuente discurso religioso.<sup>136</sup> Escenas parecidas ilustran en su obra la marcha forzada de los misioneros en cada uno de los distritos. Del mismo modo, no faltan entre todas estas desventuras narradas por Pastells los bautizos y las confesiones realizadas durante el más mínimo viaje ni las muestras de amor constantes e incondicionales del pueblo. Gracias a las cartas de los jesuitas podemos introducir matices en estas vivencias, y muy especialmente el miedo.

Finalmente, tras los sucesivos traslados de religiosos, fueron 28 personas entre jesuitas y benedictinos en el convento de Surigao, que estaba pensado para tres. Pasaron dos meses y doce días sin poder recibir alimentos de Manila. Hubo épocas alegres, con casos de conciencia semanales, pláticas de comunidad cada quince días y horas de estudio, pero también “amarguísimos ratos en nuestra cautividad!”. La resistencia de algún pueblo a someterse a los González hizo que Wenceslao amenazara a los jesuitas con “desgracias en esta cabecera”.<sup>137</sup>

El resto de jesuitas de Butuán fueron trasladados en febrero, pero quedaron los padres Fernando Diego y Ramón Ricart y el hermano Luis Ferrerons porque los *principales* los reclamaban para mantener la atención espiritual. El hermano tuvo que marchar por salud un poco más tarde. A finales de abril de 1899, ya fallecidos los González y liberados los religiosos de Surigao, se fue a buscar a los padres de Butuán por orden de Pío Pi para llevarlos a la cabecera, para luego ir a Manila. Pero los *principales* no les dejaron, y el padre Diego se tuvo que quedar. Inmediatamente los *principales* se reunieron en el tribunal, declararon Butuán provincia independiente de Surigao y eligieron presidente provincial y militar. Entonces le declararon de nuevo prisionero de guerra.<sup>138</sup>

El padre Pablo Pastells da una visión bucólica de la prisión del padre Fernando Diego, que de algún modo no habría sido tal, y durante la cual éste se habría sentido bien tratado y habría estado tranquilo y libre. La realidad que nos ofrecen sus cartas es que el año que pasó allí solo fue una auténtica pesadilla. Tenía 38 años y llevaba sólo cuatro en Filipinas. A mediados de abril, justo antes de que le declararan de nuevo prisionero, ya se quejaba de estar en una “ratonera”, de no tener en realidad libertad de movimientos, de que pese a suspender el embargo no le devolvían sus posesiones y de que todo era una

---

<sup>134</sup> Sólo puede tratarse del hermano Magín Bertrán. El autor de la carta debió confundirse.

<sup>135</sup> AHSIC, CF 2/15/1, padre Alberto Masoliver a padre provincial Luis Adroer, Manila 8 de mayo de 1899.

<sup>136</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 362-363.

<sup>137</sup> AHSIC, CF 2/15/1, padre Alberto Masoliver a padre provincial Luis Adroer, Manila 8 de mayo de 1899.

<sup>138</sup> Sobre lo acaecido en Butuán y el cautiverio del padre Fernando Diego, ver. PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 366-381.

“comedia”.<sup>139</sup> Según su testimonio, las autoridades locales no obedecían a Aginaldo, sino que modificaban sus órdenes a su antojo.<sup>140</sup> Sólo dos días después de que le declararan de nuevo prisionero el padre Diego tuvo fuerzas para afirmaciones valerosas: “Este su indigno hijo está dispuesto a cualquier clase de sacrificio, aunque sea el martirio, con tal que se conserven las Misiones del Agusán”.<sup>141</sup> Tres semanas después había cambiado de opinión: “Siento en el alma que se haya de dejar esta puerta del Agusán, lo siento mucho, pero a la verdad no sé lo que es más conveniente, si sufrir con paciencia o marcharse”. Aseguraba que no podía más: “yo me marchó aunque se arme una de mil demonios”.<sup>142</sup> Era sólo mediados de mayo, no llevaba ni un mes de cautiverio, y la soledad le calaba cada día más hondo:

“Estoy solo, con Dios y la Virgen y esto basta, mis coloquios son mis amigos, Dios y la Virgen, por lo demás, siempre son monólogos, ya con los tabiques, ya con las paredes. Soledad, soledad, soledad; aquí nadie viene a ver al P.

Cuando me declararon prisionero, me incomodé mucho y comencé a vender para escaparme, pero su carta me parece me dice que paciencia, así lo haré hasta que Dios disponga”.<sup>143</sup>

Estaba seguro de que la cosa iba para largo y de que no podía acercarse ningún padre o también lo apresarían, por lo que ya imaginaba su muerte en soledad, “asistido de un cuadrillero y un bata, sin Hermano, sin Padre y sin Sacramentos”.<sup>144</sup> Pasó un verano desesperado, viviendo “en la más espantosa soledad”.<sup>145</sup> Aseguraba que estaba vigilado en todo momento, y que todo lo que hacía o decía era juzgado como un proyecto de escape,<sup>146</sup> lo cual no es de extrañar porque en julio intentó fugarse sin éxito, pues fue delatado por alguien.<sup>147</sup> Desesperado, le decía al padre superior Pío Pi: “No puede figurarse VR. las ganas que tengo de abandonar Butuán y de noche y de día no pienso otra cosa”.<sup>148</sup> Empezó a tachar de indignos a los butuanos por cómo lo trataban,<sup>149</sup> aunque le llevaban comida y hasta dinero y no pasó hambre.<sup>150</sup> En su opinión, los butuanos temían a Prudencio García, que fuera a neutralizar su gobierno revolucionario, y por ello lo tenían preso.<sup>151</sup> A finales de año le permitieron continuar con sus actividades misionales.<sup>152</sup> Finalmente, en febrero de 1900 se eligieron nuevas autoridades y el nuevo presidente provincial lo declaró libre, aunque le pedía en nombre de todo el

---

<sup>139</sup> AHSIC, CF 3/6/6, padre Ramón Ricart a padre Bernardino Llobera, Butuán 17 de abril de 1899; CF 3/6/4, padre Ramón Ricart a padre superior Pío Pi, Butuán 11 de abril de 1899.

<sup>140</sup> AHSIC, CF 3/6/7, padre Fernando Diego a padre Bernardino Llobera, Butuán 24 de abril de 1899.

<sup>141</sup> AHSIC, CF 3/6/8, padre Fernando Diego a padre superior Pío Pi, Butuán 27 de abril de 1899.

<sup>142</sup> AHSIC, CF 3/6/10, padre Fernando Diego a padres Bernardino Llobera y Ramón Ricart, Butuán 17 de mayo de 1899.

<sup>143</sup> AHSIC, CF 3/6/9, padre Fernando Diego a padres Bernardino Llobera y Ramón Ricart, Butuán 15 de mayo de 1899.

<sup>144</sup> *Ibidem.*

<sup>145</sup> AHSIC, CF 3/6/19, padre Fernando Diego a padre superior Pío Pi, Butuán, 27 de agosto de 1899.

<sup>146</sup> AHSIC, CF 3/6/14, padre Fernando Diego a padre Bernardino Llobera, Butuán 2 de julio de 1899.

<sup>147</sup> AHSIC, CF 3/6/16, padre Fernando Diego a padre Bernardino Llobera, Butuán 12 de julio de 1899; CF 3/6/17, padre Fernando Diego a padre Bernardino Llobera, Butuán 18 de julio de 1899.

<sup>148</sup> AHSIC, CF 3/6/14, padre Fernando Diego a padre Bernardino Llobera, Butuán 2 de julio de 1899.

<sup>149</sup> AHSIC, CF 3/6/21, padre Fernando Diego a padre superior Pío Pi, Butuán, Butuán 12 de septiembre de 1899.

<sup>150</sup> AHSIC, CF 3/6/17, padre Fernando Diego a padre Bernardino Llobera, Butuán 18 de julio de 1899.

<sup>151</sup> AHSIC, CF 3/6/2, padre Fernando Diego a padre Francisco Nebot, Butuán 10 de abril de 1899.

<sup>152</sup> AHSIC, CF 3/6/23, padre Fernando Diego a padre superior Pío Pi, Butuán, Butuán 26 de diciembre de 1899.

pueblo que se quedase para su bien espiritual. El padre respondió que él no disponía de su persona, y que escribiesen a Pío Pi, cosa que hicieron en junio. El padre fue requerido en Manila, a donde llegó en julio y tuvo “la inefable dicha de abrazar al R.P. Superior y demás Padres y Hermanos. Ya puede figurarse V.R. cuán grande sería la alegría de mi corazón al volver otra vez a la vida de comunidad, después de trece meses, en los cuales no he visto a ninguno de los nuestros, ni he hablado, ni he podido confesar”. Una vez pasado el peligro volvió a tener palabras de valentía y vocación misionera:

“Al salir de Butuán dije a todo el pueblo y autoridades que les perdonaba de todo corazón sin quedar el más mínimo resentimiento, quedándose mi corazón en medio de mis queridos Manobos y que esperaba volver a no tardar. También les supliqué me perdonasen a mí todos los descuidos y faltas que en mí hubiesen notado. El despido fue bueno y solemne, dando el pueblo Butuano muestras claras y evidentes que quiere y ama a los Padres de la Compañía y que no quiere a otros. Doy, carísimo Padre, por muy bien empleados todos los padecimientos sufridos durante mi prisión, con tal que no se interrumpan las Misiones del Agusán”.<sup>153</sup>

Muy pronto, en octubre, el padre empezó a solicitar su regreso a las misiones. En menos de dos meses expresó tres veces por carta su deseo e impaciencia por volver a Mindanao, a lo que le respondieron que todavía no.<sup>154</sup> Paradójicamente, sólo cuatro años después, en 1904, viajó a España y salió de la Compañía en diciembre del año siguiente tras 27 años de servicio, sin que sepamos la razón.

Mientras los jesuitas de Surigao y Butuán eran apresados, otro tanto ocurría en el distrito de Misamis, en su cabecera, Cagayán. En diciembre de 1898 el gobernador del distrito dejó el poder en un Consejo provincial provisional o Junta revolucionaria que designó en los pueblos consejos locales revolucionarios. El presidente era José Roa, un *principal* amigo de los jesuitas.<sup>155</sup> En enero de 1899 se convocó una reunión en Cagayán de todos los presidentes locales para bendecir la bandera filipina y para elegir un Consejo Provincial definitivo. Entonces se declaró presos a todos los jesuitas por orden de Emilio Aguinaldo, y fueron concentrados en la cabecera. Dejaron marchar a algunos jesuitas pero la mayoría permanecieron. El padre Juan Bautista Heras fue nombrado superior de la residencia. Se les liberó el mismo mes y se les permitió seguir con sus ministerios. Pero en febrero llegó Simón González para declarar oficialmente su prisión y embargar sus bienes, al unísono que Wenceslao en Butuán. El día 4 había empezado la guerra filipino-americana. Ordenó además que se arrestara a los misioneros de Dapitán, la otra residencia del distrito, y se concentraran también allí y así se hizo, aunque sólo quedaba uno. Hasta diciembre de 1899 no pudieron recibir carta de ningún jesuita externo, ni por lo tanto saber nada de cuánto acontecía en el archipiélago.<sup>156</sup>

---

<sup>153</sup> AHSIC, CF 6/7/18, padre Fernando Diego a padre provincial Luis Adroer, Manila 2 de julio de 1900.

<sup>154</sup> AHSIC, CF 6/7/23, padre Fernando Diego a padre Francisco Nebot, Manila 20 de octubre de 1900; CF 6/7/27, padre Fernando Diego a padre Luis Veza, Manila 21 de noviembre de 1900; CF 6/7/29, padre Fernando Diego a padre Francisco Nebot, Manila 15 de diciembre de 1900.

<sup>155</sup> Sobre el que fue el primer gobernador de Misamis, ver: CORRALES, Francisco, *A biography of don José Roa y Casas*, Cagayán de Oro, 1968.

<sup>156</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 396-405; *Cartas edificantes...*, pp. 94-121. El padre Raimundo Peruga escribió una larga y completa carta sobre los sucesos de Cagayán: AHSIC, CF 3/15/1, padre Raimundo

Este cautivero fue muy distinto al del padre Fernando Diego. En vez de estar solos, los misioneros hicieron más vida en comunidad que nunca. Prácticamente no salían del convento más que para confesar enfermos. Ocuparon el tiempo en estudiar Teología, Moral e Historia Eclesiástica, entre otras materias, tener casos de conciencia y ocuparse de los ministerios de la iglesia. Estuvieron bastante tranquilos, pese a la incomunicación con el exterior, fruto tanto del propio cautiverio como de la inestabilidad política en el archipiélago.<sup>157</sup> Escribían cartas, pero no les llegaban a los suyos, y viceversa.<sup>158</sup>

Desde Manila se hicieron mil gestiones para liberarlos, con cartas de Pío Pi y otros jesuitas a José Roa y al jefe militar del distrito.<sup>159</sup> Roa se justificaba afirmando que el asunto era competencia de las autoridades militares, no de las civiles, por lo que no debía intervenir.<sup>160</sup> Se supone que Roa recibió presiones y que el contexto revolucionario limitó su libertad de acción.<sup>161</sup> El problema fue que el apresamiento de los jesuitas fue orden de Simón González, que ya había muerto. En Surigao mandaba Prudencio García, que había liberado a los jesuitas, pero no tenía potestad sobre Cagayán ni suficiente munición para atacarla. El distrito de Zamboanga, muy fiel a España, también quería intervenir pero temía que se dispersasen las armas. Se rumoreaba que Cagayán estaba muy armada.<sup>162</sup> Y el Consejo provincial de Cagayán no quería acatar decisiones que no vinieran de Aguinaldo, y no reconocía la autoridad de los americanos, que sí dieron luz verde a liberar a los religiosos.<sup>163</sup> Esta eterna situación frustraba al padre Pío Pi, que la tachó de “pesadilla” y que tenía como único pensamiento el rescate de esos diez subordinados.<sup>164</sup> Sólo ellos quedaban en Mindanao, además del padre Diego en Butuán. Las gestiones fueron para rescatarlos a todos. Pío Pi y el padre procurador Francisco Sánchez, visto el fracaso de las instancias al gobierno de Cagayán, escribieron incluso a filipinos afines a Emilio Aguinaldo. Si el gobierno revolucionario provincial les daba largas, tendrían que comunicarse directamente con las altas instancias. El padre superior les aseguró que la Compañía era sumisa al gobierno constituido y que no se metían en asuntos políticos.<sup>165</sup> Por su parte, el padre Sánchez se carteo con León Guerrero, un miembro del Consejo de Aguinaldo, antiguo alumno del Ateneo y amigo de los jesuitas. Éste le respondía que había incomunicación con Mindanao y que había que dar “forma” al

---

Peruga a padre superior Pío Pi, Cagayán 25 de agosto de 1899 (carta CF 10/1/28 es copia velografiada y CF 10/10/27 también). Ver también: CF 6/7/1, padre Juan Bta. Heras a padre Juan Ricart, Convento de Cagayán 2 de enero de 1900.

<sup>157</sup> AHSIC, CF 3/14/9, padre Juan Bta. Heras a padre superior Pío Pi, Convento de Cagayán 22 de mayo de 1899; CF 3/15/1, padre Raimundo Peruga a padre superior Pío Pi, Cagayán 25 de agosto de 1899.

<sup>158</sup> AHSIC, CF 7/14/27, padre Juan Bta. Heras a padre Gregorio Parache, Convento de Cagayán 12 de febrero de 1900; CF 7/14/15, padre Gregorio Parache a padres de Cagayán, Siquijor-Lacy 16 de enero de 1900.

<sup>159</sup> AHSIC, CF 3/14/22, padre Gregorio Parache a José Roa y Casas, Manila 24 de mayo de 1899; CF 3/14/10, padre Pío Pi al Jefe militar del distrito de Misamis, Manila 24 de mayo de 1899.

<sup>160</sup> AHSIC, CF 3/14/24, José Roa a padre Gregorio Parache, Cagayán ¿? de junio de 1899.

<sup>161</sup> AHSIC, CF 3/15/31, padre Gregorio Parache a padre Juan Bta. Heras, Cebú 11 de diciembre de 1899.

<sup>162</sup> AHSIC, CF 3/15/21, padre Gregorio Parache a padre superior Pío Pi, Cebú 2 de diciembre de 1899.

<sup>163</sup> AHSIC, CF 3/14/29, Manuel L. González a padre superior Pío Pi, Cebú 1 de agosto de 1899; CF 3/14/33, Manuel L. González a padre superior Pío Pi, Manila 22 de agosto de 1899.

<sup>164</sup> AHSIC, CF 3/14/31, padre superior Pío Pi a padre Juan Bta. Heras y prisioneros en Cagayán, Manila 16 de agosto de 1899.

<sup>165</sup> AHSIC, CF 3/15/5, padre superior Pío Pi a Ambrosio Rianzares Batista, Manila 11 de septiembre de 1899.



decreto de liberación mediante informes sobre los padres y hermanos, lo que desquiciaba al padre Sánchez, que creía que habían demostrado sobradamente su buena conducta. El jesuita lamentaba que a ese paso existía el riesgo de que “los pobrecitos queden indefinidamente prisioneros o vengan a ser librados por la muerte que tal vez ya ansían”.<sup>166</sup>

Hasta marzo de 1900 no fueron liberados los nueve jesuitas retenidos durante más de un año. La razón fue el avance de las tropas americanas en el archipiélago, que invadieron Cagayán a final de mes. Los revolucionarios temieron represalias y prefirieron ser ellos los artífices de su liberación. Ese mismo mes se reunieron con los demás hermanos en Manila.

### ***2.2.2. La huida del sur de la isla***

En la mitad sur de Mindanao no hubo encarcelamiento de jesuitas, sino una fuga general efectuada en el último momento, tras resistir muchos meses en sus misiones.

El 7 de octubre de 1898 hubo una conspiración frustrada en Cotabato de la compañía de infantería 68 de la guarnición junto con algunos disciplinarios, deportados y hasta miembros de la Compañía de ingenieros. Pretendían matar a los españoles e ir en cañonero a Cavite a sumarse a la revolución.<sup>167</sup> Cuarenta y nueve fueron sentenciados a muerte en un consejo de guerra. Los padres Felipe Ramo, Mariano Suárez, Guillermo Bennisar y Pablo Majoral se encargaron de asistirles en sus últimos momentos. El primero residía en el mismo Cotabato; el resto vinieron de la cercana Tamontaca para proporcionar mayor apoyo. El cuartel hizo de capilla. La tarde del 29 de octubre, tras leerse la sentencia, el padre Ramo les hizo allí una plática y luego todos se confesaron mansamente y con serenidad. A las 9 terminaron las confesiones y se volvieron al convento a cenar. Luego volvieron al cuartel. Los condenados pasaron parte de la noche durmiendo y parte hablando con los jesuitas y reconciliándose. Para los jesuitas fue edificante. A las 3 de la mañana el padre Ramo les dijo la misa y les dio la sagrada comunión sin sacarlos de sus cepos. Luego les aplicó la indulgencia plenaria. A las 5 de la mañana formaron delante del cuartel los artilleros españoles y los voluntarios zamboanguenses y otros voluntarios del pueblo. Con los reos colocados en medio, se emprendió la marcha hasta el pie de la colina, a un kilómetro. Los cuatro jesuitas fueron todo el trayecto al lado de los reos, rezando y preparándoles para morir. Estaban realmente resignados, “pero sus lamentos nos desgarraban el corazón y sus lágrimas nos obligaron a nosotros a derramarlas también”, decía el padre Suárez. Ya durante la noche pero sobre todo durante ese camino les pidieron varias veces besar el crucifijo. Los soldados del mismo regimiento no implicados en la conspiración también iban formados, pero

<sup>166</sup> AHSIC, CF 3/15/8, padre procurador Francisco Sánchez a León Guerrero, sin procedencia 16 de octubre de 1899.

<sup>167</sup> El padre Mariano Suárez lo contó con todo detalle: AHSIC, CF 3/18/25, padre Mariano Suárez a padre procurador Joaquín Sancho, Cotabato 13 de octubre de 1898 (CF 10/10/16 es copia velografiada). La misma carta a otro destinatario: CF 2/3/14, padre Mariano Suárez a padre Salvador Viñas, Cotabato 13 de octubre de 1898.

desarmados y ajenos al propósito de la caminata. Al llegar al sitio de la ejecución les entregaron las armas para que fusilasen a sus compañeros. Dado que no eran suficientes los ayudaron algunos voluntarios zamboanguenos. Mientras fusilaban a los de la primera tanda encerraron a los de la segunda dentro de la cárcel para que no lo viesen.

“¡Qué escena aquella, Padre mío! Unos diez minutos estuvimos allí detenidos mientras formaban el cuadro y durante este tiempo no se oían sino lamentos de los pobrecitos. No paraban de repetir, Dios mío, Jesús mío, Virgen Santísima. Por fin, los llevaron al lugar señalado y los pusieron de rodillas. Entonces con nuevo fervor clamaban ¡Ay! Virgen Santísima! ¡Dios mío!, y estos ayer aún se acentuaron más al oír levantar los gatillos. Hicieron la descarga y ya no se oyó ni un suspiro más. Inmediatamente arrojaron sobre los cadáveres mucha yerba para que no les viesen los de la 2ª tanda, que iban a ser fusilados en el mismo sitio. No sé si por estar aterrados o por qué se acercaron a este lugar lo de a 2ª tanda sin gritar, rezando en voz baja uno de ellos y respondiendo los demás”.

El gobernador ordenó que todos los deportados y disciplinarios presenciaran la ejecución y ayudaran a conducir los cadáveres al cementerio, para escarmentarlos. Nuestro narrador, el padre Mariano Suárez, visiblemente afectado por la escena, intentaba buscarle el lado positivo al asunto, y aseguraba que personas dignas de todo crédito decían que se había procedido con benignidad, puesto que los ejecutados debían ser 134 en vez de 49, “pues todos han sido convictos y confesos”. El resto habían sido condenados a cadena perpetua, salvo tres o cuatro que sólo estarían unos cuatro años en prisión. Estaban esperando a que el correo se los llevase y volviera a reinar la tranquilidad.<sup>168</sup> El padre Guillermo Bannasar también cavilaba sobre aquellos desgraciados: “¿Eran todos culpables? El día del juicio lo sabremos. Se repartió mucho palo, y las confesiones arrancadas a fuerza de palo pueden ser verdaderas, pero también pueden no serlo”.<sup>169</sup> Cabe señalar que uno de los 49 condenados murió durante el proceso,<sup>170</sup> sin que sepamos más detalles.<sup>171</sup>

Posteriormente, y pese a la ejecución ejemplar, continuó habiendo rumores de conspiraciones e inseguridad constante entre españoles y misioneros. A principios de noviembre hubo otro complot en el destacamento de Tumbao, y más fusilamientos. La sensación de los misioneros era que no podían fiarse de nadie. Se llegó a desarmar soldados por precaución, sin siquiera indicios, dejando las armas en manos de vecinos. Además, temían que las noticias de las derrotas españolas en Cuba y en Manila, que no se podían esconder del todo, envalentonaran a los *moros*, ya de por sí siempre revoltosos. Lo peor era que la mayor parte de tropas estaban en el norte, por lo que no tendrían capacidad de respuesta.<sup>172</sup> Sin

---

<sup>168</sup> AHSIC, CF 3/18/35, padre Mariano Suárez a padre provincial Luis Adroer, Cotabato 2 de noviembre de 1898 (CF 10/10/17 es copia velografiada). Una narración casi exacta en: CF 2/3/17, padre Mariano Suárez a padre superior Pío Pi, Cotabato 8 de noviembre de 1898.

<sup>169</sup> AHSIC, CF 2/3/42, padre Guillermo Bannasar a padre superior Pío Pi, Tamontaca 9 de noviembre de 1898.

<sup>170</sup> AHSIC, CF 3/18/35, padre Mariano Suárez a padre provincial Luis Adroer, Cotabato 2 de noviembre de 1898 (CF 10/10/17 es copia velografiada).

<sup>171</sup> Otra narración de este suceso se puede leer en: PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 407-409.

<sup>172</sup> AHSIC, CF 3/18/40, padre Mariano Suárez a padre superior Pío Pi, Cotabato 8 de noviembre de 1898; CF 3/18/41, padre Salvador Viñas a padre superior Pío Pi, Tamontaca 8 de noviembre de 1898; CF 2/3/18, padre Salvador Viñas a padre superior Pío Pi, Cotabato 23 de noviembre de 1898.

embargo, aparentemente la mayor parte de *moros*, tras una inicial actitud amenazante, lo pensaron mejor. La idea de la toma de la soberanía por parte de los americanos les hizo decidir que mejor malo conocido que bueno por conocer, por lo que ofrecieron apoyo a los españoles y, paradójicamente, se inició una etapa de colaboración, especialmente con el importante *datus* Pian, que les ofreció ayuda incondicionalmente.<sup>173</sup> El padre Guillermo Bannasar exclamaba al respecto: “¡A dónde hemos llegado! Custodiados por moros, y a pesar de eso, muy tranquilos”.<sup>174</sup> En diciembre todos los soldados de los fuertes del Río Grande estaban desarmados.<sup>175</sup> En la misma época de la conspiración del destacamento de Tumbao se dio otra en Tucurán, mientras que los soldados del destacamento de Libungan huyeron.<sup>176</sup> Centenares de deportados políticos o criminales del norte llegados al distrito de Cotabato en esa época fueron fusilados en pocos meses por desórdenes. Su presencia infundía miedo porque se les veía como una chispa que de un momento a otro podía prender fuego. La insurrección parecía siempre latente por lo que el estado general era de alerta permanente.<sup>177</sup> El padre Salvador Viñas afirmaba al respecto: “si fuese por mí solo, repito que me felicitaría por estos peligros, porque en ellos se prueba lo que tantas veces tiene uno prometido al Señor. Hoy casi envidiaba la muerte de los ajusticiados, y con mucho gusto me hubiese puesto de rodillas y recibir la muerte, pero por motivos más nobles. *Pero non sum dignus*”.<sup>178</sup> A esas alturas, el padre Baltasar Ferrer continuaba dando muestras de valentía y le aseguraba al padre superior Pío Pi que podía disponer de él para lo que quisiera:

“Yo no tengo miedo, porque sé, como dice el Padre Rodríguez, que nada sucede que no venga registrado y colado por las manos de Dios, y así, estamos a lo que Él quiera, que será sin duda lo mejor. Ya me he hecho la cuenta de morir en estas misiones, de suerte que sea Filipinas americana o rusa, alemana o japonesa, no retirándose la Compañía, ya se lo digo a V.R. por *si hi pot alguna cosa*<sup>179</sup> y me quieren para algún rincón, que me reengancho”.<sup>180</sup>

Los *principales* de la región, por su parte, se mostraron leales a España y pidieron que no hubiera piedad con los rebeldes. Sin duda, temían perder su posición social preponderante.<sup>181</sup> En enero de 1899 llegó la orden de evacuación de Filipinas para los españoles. El mismo mes el padre superior de la Misión, Pío Pi, ordenó evacuar ese distrito por sus continuos conflictos,<sup>182</sup> por lo que todos los jesuitas de Cotabato también se embarcaron para Zamboanga, llevando a las madres del Beaterio y a muchos cristianos y niños del orfanato de Tamontaca. El padre Mariano Suárez contaba su tristeza durante el abandono de

---

<sup>173</sup> AHSIC, CF 3/18/52, padre Mariano Suárez a padre provincial Luis Adroer, Cotabato 12 de diciembre de 1898; CF 2/3/41, padre Salvador Viñas a padre superior Pío Pi, Tamontaca 8 de noviembre de 1898.

<sup>174</sup> AHSIC, CF 2/3/42, padre Guillermo Bannasar a padre superior Pío Pi, Tamontaca 9 de noviembre de 1898.

<sup>175</sup> AHSIC, CF 2/3/19, padre Mariano Suárez a padre superior Pío Pi, Cotabato 9 de diciembre de 1898.

<sup>176</sup> AHSIC, CF 2/3/18, padre Salvador Viñas a padre superior Pío Pi, Cotabato 23 de noviembre de 1898.

<sup>177</sup> AHSIC, CF 2/3/26, padre Baltasar Ferrer a padre superior Pío Pi, Polloc 7 de diciembre de 1898; CF 2/3/20, padre Salvador Viñas a padre superior Pío Pi, Cotabato 12 de diciembre de 1898.

<sup>178</sup> AHSIC, CF 2/3/18, padre Salvador Viñas a padre superior Pío Pi, Cotabato 23 de noviembre de 1898.

<sup>179</sup> El fragmento en cursiva está en catalán en la carta original. Significa: “por si puede hacer algo”.

<sup>180</sup> AHSIC, CF 2/3/26, padre Baltasar Ferrer a padre superior Pío Pi, Polloc 7 de diciembre de 1898.

<sup>181</sup> AHSIC, CF 9/12/14, padre Mariano Suárez a padre superior Pío Pi, Cotabato 21 de septiembre de 1896; CF 9/12/16, padre Mariano Suárez a padre superior Pío Pi, Cotabato 20 de octubre de 1896.

<sup>182</sup> AHSIC, CF 2/14/5, padre superior Pío Pi a los padres superiores de las Residencias de la Región Sur de Mindanao, Manila 24 de enero de 1899.

su misión: “Grande pena daba al salir de Cotabato acordarse de tantos sacrificios, de tantos sudores, de tantos gastos, todos inútiles para aquellos infelices que tanto han resistido al Evangelio, ¡Dios se apiade de aquella gente!”.<sup>183</sup> El poder quedó en manos de los *principales*. Se intentó formar un consejo de ancianos entre los *moros* para evitar nuevas disputas entre ellos, lo que parecía inevitable.<sup>184</sup>

En el distrito de Davao se dieron reyertas entre los *principales* por hacerse con el gobierno, con tiros y muertos. Un comerciante de Davao, al preguntarle el padre Saturnino Urios si su vida corría peligro, le respondió que en el pueblo de Davao no, pero que si salía fuera le cortarían la cabeza.<sup>185</sup> Sin duda el padre hubiera estado encantado con este fin. Muchas referencias había hecho ya al deseo de morir luchando, nunca en la cama. A principios de 1898 decía: “No se olviden de nosotros y rueguen para que seamos dignos de alguna cosa de tomo y lomo en punto a morir. (...) Miren por nuestro bien y pídanle al Señor y a la Virgen un poco de invasión sangrienta en nuestro campito, ¡en nosotros solamente, que dios es grande y la sangre aquella que yo de vergüenza no me atrevo a nombrar ha sido semilla! (...) ¡Dios mío! Dios mío, qué cosas tenemos los viejos”.<sup>186</sup> Tan grande era para el padre Urios la imposibilidad de hacerse a la idea de abandonar las misiones que, en diciembre de 1898, ya con Estados Unidos victorioso y justo antes del Tratado de París, todavía creía que, aunque la isla de Luzón se perdiese, España podría conservar las Visayas y Mindanao.<sup>187</sup> Pero, con la cesión del archipiélago y la marcha de los españoles a principios de 1899, hubo que decidir qué hacer. Pío Pi había dejado a su juicio la permanencia en la isla, en función del desarrollo de los acontecimientos en la región.<sup>188</sup> La pluralidad de opiniones en el distrito fue flagrante y en nada se parece a lo que muestran las *Cartas Edificantes* y la obra de Pastells, donde se cuenta que los misioneros al completo, como buenos soldados de Cristo, se negaron a abandonar la isla. La realidad fue en este caso que los padres Tomás Barber, Antonio Benaiges y Lorenzo Peiró opinaban que había que marcharse, y creían que había que disponerlo todo para irse con el próximo vapor, mientras que el padre Vicente Balaguer opinaba que era mejor esperar a cerciorarse de si había peligro real y no irse hasta que no hubiera más remedio. El padre Saturnino Urios, como era de esperar, creía que no había que marcharse ni siquiera en caso de haber peligro. Se decidió que se marchasen los padres Peiró y Barber, mientras que el resto esperarían.<sup>189</sup> Finalmente, ante el aumento de los conflictos, los jesuitas de Davao salieron del distrito en mayo de 1899 junto con los llegados de Mati y Baganga y fueron para Cotabato y Zamboanga.<sup>190</sup>

---

<sup>183</sup> AHSIC, CF 7/12/6, padre Mariano Suárez a padre superior Pío Pi, Zamboanga 24 de enero de 1899.

<sup>184</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 409-411.

<sup>185</sup> AHSIC, CF 7/12/43, padre Saturnino Urios a padre superior Pío Pi, Davao 4 de febrero de 1899.

<sup>186</sup> AHSIC, CF 3/17/16, padre Saturnino Urios al P. Joaquín Sancho, Davao 26 abril 98,

<sup>187</sup> AHSIC, CF 3/18/50, padre Saturnino Urios a padre provincial Luis Adroer, Davao 6 de diciembre de 1898.

<sup>188</sup> AHSIC, CF 2/14/5, padre superior Pío Pi a los padres superiores de las Residencias de la Región Sur de Mindanao, Manila 24 de enero de 1899.

<sup>189</sup> AHSIC, CF 7/12/42, padre Vicente Balaguer a padre superior Pío Pi, Davao 4 de febrero de 1899.

<sup>190</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 392-395. Para un estudio completo de la revolución en Davao, ver: TIU, Macario D., *Davao 1890-1910: conquest and resistance in the garden of the gods*, UP Center for Investigative and Development Studies, Quezon City, 2003.

En la pequeña isla de Joló el sultán se envalentonó ante la marcha de los españoles. Empezaron las actitudes amenazadoras y hubo multitud de enfrentamientos.<sup>191</sup> Sin embargo, el único padre jesuita de la isla, el padre Gaspar Colomer, le aseguraba a Pío Pi en febrero de 1899:

“Permítame V.R. una indicación. Con gusto iré a Manila, pues así lo dispone V.R., pero sepa, por si le conviene, que si por enfermedad de algún Padre o por otro motivo tuviese V.R. que disponer que otro se quedase en Mindanao, que yo también estoy dispuesto a quedarme donde convenga, aunque haya de pasar alguna incomodidad o peligro. En una palabra, estoy totalmente indiferente, pero si algunos han de sufrir de alguna manera, quisiera ser de ellos”.<sup>192</sup>

Ya a principios de 1898 había declarado su compromiso con Dios y su serenidad frente a la muerte: “No sería extraño que esta Plaza fuera atacada, pero a la verdad no temo. Lo más que me puede suceder es morir cumpliendo con mi deber, y estando en gracia de Dios, no temo la muerte”.<sup>193</sup> Era consciente de que trasladarse a la cercana Zamboanga era mucho más seguro, pero prefería “morir con el cumplimiento del deber”.<sup>194</sup> A finales de marzo de 1899 seguía asegurando que se quedaría en Mindanao si era necesario, aunque no en Joló, dado que sería “una temeridad” porque se iban todos los “cristianos y chinos”, por lo que prevería que los *moros* le capturarían y pedirían un rescate.<sup>195</sup> Ese mismo mes fue trasladado a Zamboanga.

Finalmente, en el distrito de Zamboanga, el padre Juan Garriga creía desde principios de 1898 que el estado de los jesuitas en Mindanao era “crítico”, que la “tempestad” estaba muy cerca y que por lo tanto lo más prudente era evacuarlos a todos a Manila y “allí aguardar los acontecimientos que han de pasar por Mindanao”. Pero el padre superior de su residencia, Victoriano Bitrián, no lo vio así, porque creía que se podría parar el golpe en Zamboanga. Por eso el padre Garriga acudió a Pío Pi, desesperado por salir de la isla.<sup>196</sup> No lo consiguió. Fue el último distrito abandonado, más de un año después. Los zamboanguenses se mostraron indignados con la revolución desde el principio, muy abiertamente, escribiendo un manifiesto de adhesión a España y presentándose voluntarios para luchar en Manila y vigilar el resto de distritos de Mindanao, cosa que hicieron. En contraposición, allí había muchos deportados, a los que hubo que vigilar.<sup>197</sup> Con el tratado de paz del 10 de diciembre de 1898, habían quedado liberados los presos políticos del presidio de Zamboanga, por lo que empezaron a radicarse en el distrito y a influir en la población. En abril 1899 hubo una revolución, y desde entonces se mantuvieron armados y organizados. Hubo una gran tensión entre el general Montero y el nuevo presidente provincial, porque el primero no le quería ceder las armas. Se les unieron disciplinarios, deportados y soldados. Incluso algunos soldados españoles se pasaron al bando revolucionario. Se llegó

---

<sup>191</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 414-417.

<sup>192</sup> AHSIC, CF 7/12/48, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Joló 1 de febrero de 1899.

<sup>193</sup> AHSIC, CF 3/17/21, padre Gaspar Colomer a padre provincial Luis Adroer, Joló 5 de mayo de 1898.

<sup>194</sup> AHSIC, CF 3/17/41, padre Gaspar Colomer a padre provincial Luis Adroer, Insula Barataria 4 de julio de 1898.

<sup>195</sup> AHSIC, CF 2/14/25, padre Gaspar Colomera padre provincial Luis Adroer, Joló 31 de marzo de 1899.

<sup>196</sup> AHSIC, CF 2/4/14, padre Juan Garriga a padre superior Pío Pi, Las Mercedes 17 de enero de 1898.

<sup>197</sup> AHSIC, CF 9/3/14, padre Victoriano Bitrián a padre superior Pío Pi, Zamboanga 18 de septiembre de 1896.

a la guerra y los españoles se retiraron, muriendo el general Montero. Entre marzo y mayo de 1899 todos los jesuitas allí concentrados embarcaron hacia a Manila.<sup>198</sup>

### 3. La restauración de la Misión Jesuítica Filipina

Los jesuitas fueron los últimos españoles en abandonar Mindanao. El gobierno había ordenado a todos los españoles abandonar Filipinas el 4 de enero de 1899, pero los jesuitas decidieron ignorar la orden hasta el último momento, hasta que fue evidente que quedarse era un riesgo innecesario. Pío Pi ordenó el día 24 evacuar las misiones de Cotabato, así como las islas de Basilán y Joló cuando se marcharan los militares españoles o dejara de haber seguridad. Estos territorios eran los de los *moros*. Pero dejó la permanencia en las otras misiones al juicio de sus superiores, aunque su parecer era que también debían ser abandonadas antes de que el peligro aumentase y fuera imposible huir. Nunca debía quedarse, sin embargo, un padre solo. Todos los que se marchasen debían concentrarse en Zamboanga. Los archivos pertenecientes a las iglesias y misiones abandonadas, libros, vasos sagrados, material del culto más valioso y metálico, debían trasladarse cuidadosamente a Zamboanga, y de todo ello lo más importante debía ir a Manila. Lo que no se pudiera llevar debía dejarse en manos de personas de confianza de cada misionero. Las iglesias, conventos y mobiliario debían dejarse en manos de la autoridad del pueblo o de la junta que se hubiera constituido, mediante acta o inventario duplicado, consignando que todo lo entregado quedaba a disposición del prelado diocesano o de la persona eclesiástica que le representase.<sup>199</sup> Estas disposiciones llegaron tarde. Los jesuitas hacía meses que preguntaban qué hacer en caso de evacuación inesperada. Según Pastells, los jesuitas dejaron las pocas propiedades que no pudieron vender o llevarse y las llaves del convento y de la iglesia en manos de sacristanes o nativos de confianza. Las prisas no ayudaron. Poco a poco y en función de lo sucedido en cada región los jesuitas fueron subiendo a los vapores para marcharse, tras haber dejado pasar de largo otros.<sup>200</sup>

Finalmente se reunieron en Manila todos los misioneros de Mindanao, Basilán y Joló. Durante su período de concentración en el Ateneo, los jesuitas no estuvieron ociosos. Estudiaron inglés, repasaron sus estudios anteriores, practicaron los ministerios e hicieron vida comunitaria y espiritual. Otra de sus ocupaciones fue la recopilación de datos sobre Filipinas para elaborar *El Archipiélago Filipino*.<sup>201</sup> Bajo la supervisión de los padres José Algué y José Clos, todos los jesuitas colaboraron en la elaboración de

---

<sup>198</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 417-423. Además de Pastells, otra visión de los misioneros como *perfectos jesuitas* en su huida de Mindanao nos la ofrecen las: *Cartas edificantes...*, pp. 17-168 (capítulo “Abandono forzoso de las Misiones de Mindanao”).

<sup>199</sup> AHSIC, CF 2/14/5, padre superior Pío Pi a los padres superiores de las Residencias de la Región Sur de Mindanao, Manila 24 de enero de 1899.

<sup>200</sup> Para conocer el estado de la Misión de Mindanao que abandonaron los jesuitas y dónde laboraba cada uno de ellos, ver Anexo: D. Estado de la Misión de Mindanao en 1899.

<sup>201</sup> *El Archipiélago Filipino: colección de datos geográficos, estadísticos, cronológicos y científicos...*

esta obra, que constituye la primera de su tipo. A pesar de sus defectos, seguramente consecuencia de la premura de su confección, nunca hasta ese momento se habían compilado tantos datos, tanto publicados como inéditos, sobre Filipinas, y en la actualidad continúa siendo una obra de consulta muy útil. Según apuntaron en el prólogo, su objetivo fue que ese país, para ellos el más querido, fuera más conocido.<sup>202</sup>

Los enfermos y de mayor edad regresaron a España. Partieron expediciones el 3 de junio, el 1 y 29 de julio y el 26 de agosto de 1899, llevando a un total de 54 jesuitas.<sup>203</sup> Muchos de ellos más tarde volvieron a Filipinas y también a sus misiones, donde terminaron sus días, como el imparable padre Saturnino Urios o el severo padre Miguel Alaix. Otros fueron a las misiones de América del Sur o bien permanecieron en España hasta su muerte.<sup>204</sup>

¿Cómo afrontaron los jesuitas la pérdida de la colonia? Para ellos la caída de la soberanía española en Filipinas fue una prueba dolorosa.<sup>205</sup> El padre Miguel Saderra, rector del Ateneo de Manila, describía así sus sentimientos al respecto:

“Jamás he sentido como ahora lo que simboliza una bandera.

No pude ver cómo era arriada la española en la fuerza de Santiago, porque, lo confieso, no tuve valor para ello.

¡Qué de escenas me representa la imaginación! ¡Y cómo se agolpan á mi mente los más tristes recuerdos!

Aun me parece estar oyendo el ¡hurra! entusiasta, compacto, solemne, ruidoso, con que las tropas americanas saludaron su bandera al ser izada donde momentos antes ondeaba la nuestra.

Y me parece estar viendo todavía (...) á tantos (...) excelentes caballeros y pundonoros militares que... al tener que deponer sus armas á los pies del vencedor, parecía que una fuerza invisible les arrancaba del pecho el corazón!

No puedo más. Otro día continuaré”.<sup>206</sup>

---

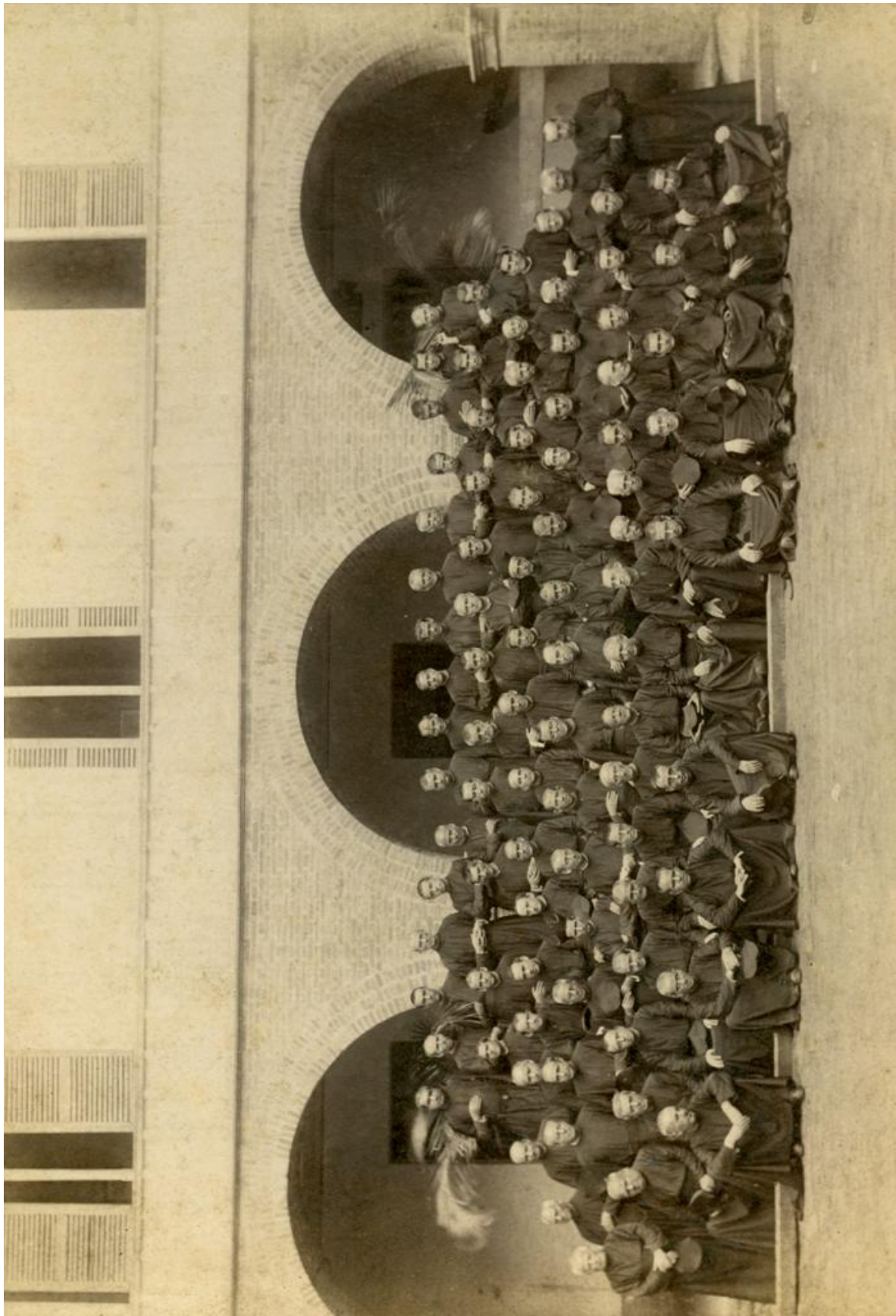
<sup>202</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 424-429.

<sup>203</sup> AHSIC, CF 3/14/32, padre Martín Guitart a padre Juan Bta. Heras, Manila 20 de agosto de 1899.

<sup>204</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, p. 424.

<sup>205</sup> Sobre el proceso de transición en Filipinas, de la soberanía española a la norteamericana, ver: ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores y DELGADO, Josep M<sup>a</sup> (eds.), *Filipinas, un país entre dos imperios*, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2011.

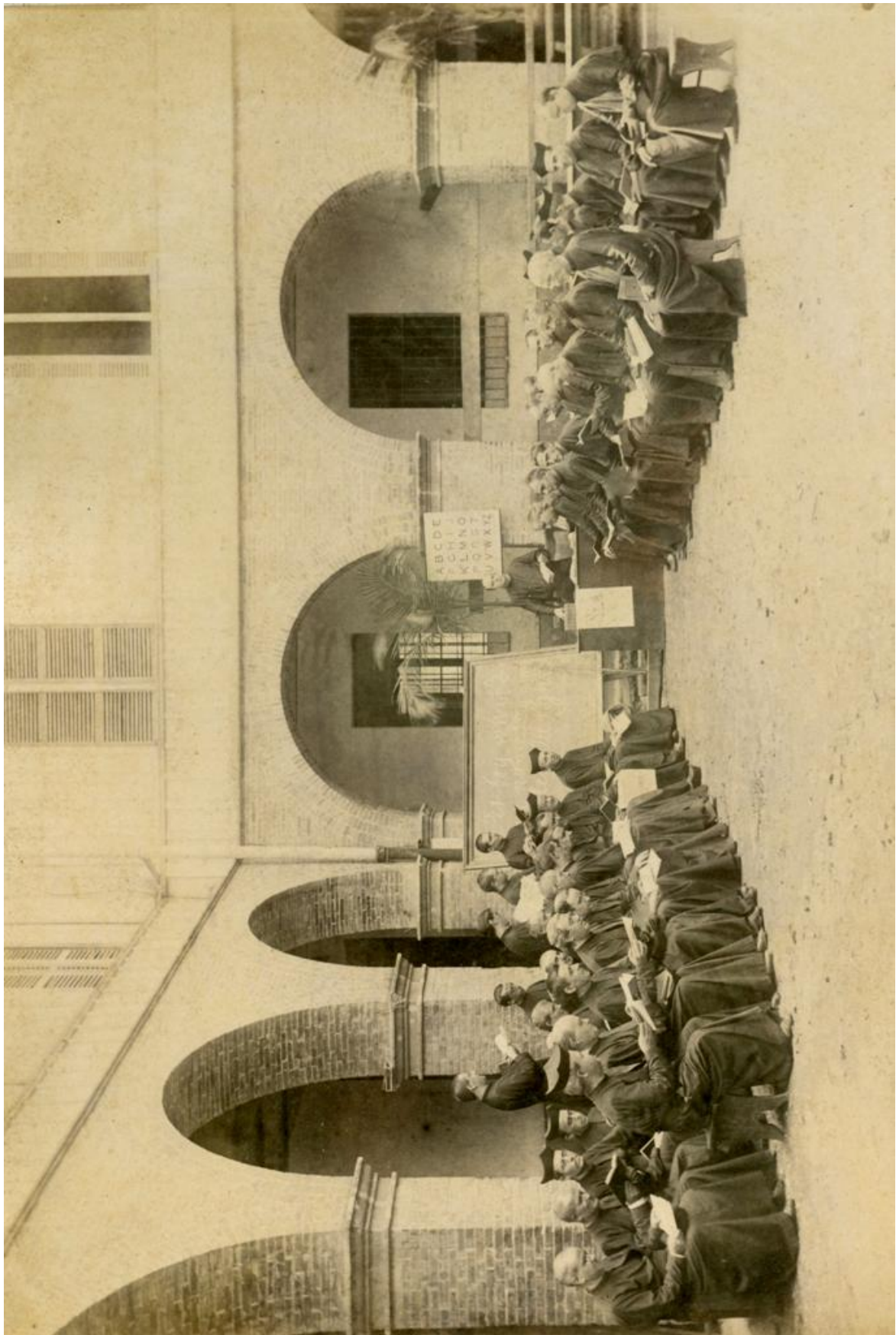
<sup>206</sup> *Cartas edificantes...*, p. 324 (padre Miguel Saderra Mata a padre provincial Luis Adroer, Manila, 14 de agosto de 1898).



**Figura 58. Padres y hermanos del Ateneo de Manila y de las misiones de Mindanao durante el período de concentración en Manila (1900)**

Fuente: AHSIC, Caja 577 *Fotografías*





**Figura 59. Padres misioneros de Mindanao concentrados en el Ateneo de Manila, estudiando inglés (1900)**

Fuente: PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús de Filipinas en el siglo XIX*, vol. III, p. 327.

La experiencia de los jesuitas frente al desmoronamiento del régimen español fue la del hombre frente a la modernidad. Pero, como siempre, se sobrepusieron a los sucesos y se adaptaron a los nuevos tiempos. El padre provincial Luis Adroer, pocos días después de que España cediera el archipiélago a Estados Unidos, tenía claro que, pese al cambio de bandera en Filipinas, a ellos todavía les quedaba la misión de “conservar y defender los intereses de la religión, sin desmayos ni debilidades”.<sup>207</sup> La urgencia por continuar con las misiones enterró el significado emocional de la pérdida. Los jesuitas, como religiosos y hombres de ciencias y de letras, estaban listos para servir a cualquier gobierno que se instalara en las islas. El padre misionero Mateo Gisbert afirmaba en enero de 1899, poco antes de la evacuación de su misión, que no importaba bajo qué bandera vivieran, sino la continuidad de la Misión Jesuítica Filipina:

“Me hallo sumamente triste, no porque no ondee aquí la bandera española, sino porque no sé aún qué bandera nos ampara y cobija. Las circunstancias en que nos encontramos aquí son malísimas por este motivo. El gobierno que se haya constituido en Filipinas, que se dé a conocer cuanto antes a las Provincias. Que sepamos aquí quien nos gobierna y que nuestra Misión y nuestros misioneros tengan la protección que necesitan. Que lleguen aquí las órdenes y disposiciones nuevas que haya y que vean estas gentes que nosotros no somos aquí un peligro para el nuevo gobierno sino una garantía. Que nuestro ministerio es amado y respetado, y para que nos consideren todos los que hoy se creen aquí con derecho a gobernar y mandar, que no son pocos. (...) necesito que el Gobierno Superior del Archipiélago nos recomiende al Gobierno de aquí, sea quien sea, para que nosotros podamos continuar (...) haciendo bien a estas gentes. De otro modo creo que no será posible. Si hemos de continuar, pues necesitamos protección, y en segundo lugar que nos manden algo para la vida.”<sup>208</sup>

Los jesuitas eran muy conscientes de su consolidada posición en las islas y de que ningún gobierno podía prescindir de ellos. Por ello el padre Gisbert pedía expresamente el reconocimiento por parte de las nuevas autoridades. La Compañía nunca tuvo la intención de marcharse de Filipinas.

Los jesuitas fueron muy críticos con el gobierno español, antes, durante y después de la revolución. Más allá de las clásicas críticas ya referidas sobre su mala administración, le acusaron de no haber puesto toda la carne en el asador durante el conflicto bélico y de no tener situadas suficientes tropas de vigilancia en las islas. En su opinión, muchas de las revueltas de Mindanao se habrían podido afrontar con eficacia de haber sido más previsores.<sup>209</sup> Desde Mindanao, el padre Gregorio Parache decía: “desde lo de Cavite, ni sabemos si hay España. Nos han abandonado del todo”.<sup>210</sup> Por otra parte, la paz transitoria de Biak-Na-Bató fue percibida por los misioneros jesuitas como una humillación. El padre Saturnino Urios decía al respecto: “¡Qué disgusto da eso de la paz de España con Aguinaldo! ¡Qué

---

<sup>207</sup> AHSIC, CF 3/3/9, padre Luis Adroer a padre Saturnino Urios, Barcelona (España) 30 de diciembre de 1898.

<sup>208</sup> AHSIC, CF 3/7/2, padre Mateo Gisbert a padre superior Pío Pi, Baganga 31 de enero de 1899.

<sup>209</sup> AHSIC, CF 3/4/31, padre Gregorio Parache a padre superior Pío Pi, Mati 22 de septiembre de 1898; CF 3/4/35, padre Gregorio Parache a padre superior Pío Pi, Mati 30 de octubre de 1898.

<sup>210</sup> AHSIC, CF 3/4/35, padre Gregorio Parache a padre superior Pío Pi, Mati 30 de octubre de 1898.

desprestigio para Castilla! Pobre León, y cómo se va convirtiendo en borrico o vaca y hasta en carabao o chongo. ¡Santa paciencia!”<sup>211</sup>

Ante el panorama de la caída de la soberanía española sobre las islas y de las hostilidades entre americanos y revolucionarios, el padre superior de la Misión, Pío Pi, en una carta al provincial de Aragón, Luis Adroer, se posicionaba con los americanos como mal menor:

“Los indios son el número, la ceguera, la tenacidad, los que se dan por engañados y traicionados y víctimas y provocados: llenos de despecho por ver que se les puede escapar la libertad, independencia y soberanía de que estaban tan locamente envanecidos y gozosos, trocada acaso por una esclavitud y explotación incomparablemente más odiosa que la que atribuyen a España y acaban de sacudir. Los yanquis son el poder de la fuerza y de las máquinas de guerra, la ambición, el cálculo, la codicia, la brutalidad culta. ¡Pobre país y pobre raza filipina, si ellos triunfan, como a la larga parece habría de ser, si no entra en composiciones o no sucedían intervenciones, y probablemente aunque esto suceda! Pero tampoco puedo desear el triunfo de esa revolución filipina, tan impía como la francesa, y tanto o más fatal, aun para el país mismo, que la anexión a América. Aun a mí, salvo por supuesto lo que Dios disponga, y dado que no parece pueda esperarse que la República Filipina se despoje del espíritu sectario que le dio el ser y la sustenta, a mí me parece menos malo hoy, con serlo muy mucho, el triunfo o imposición de los Estados Unidos. ¡Terribles castigos de Dios! Para todos hay, pues todos fuimos culpables. ¿Cuándo será la hora de la misericordia?”<sup>212</sup>

Lo mismo opinaba el padre Gregorio Parache: “Yo confío mucho en lo que Dios Nuestro Señor ama a estas islas y que los mismos Americanos serán el instrumento de que Dios se valdrá para sus misericordiosos planes, ya que la España no supo cumplir su misión”.<sup>213</sup> Este jesuita se quejaba de que los españoles pensaban y obraban “a la moderna” y que “para enseñar las cosas modernas a los Indios, y que vivan según dichas enseñanzas, para nada necesitamos a los Españoles. Mejor lo hará cualquiera otra nación. Desde que han dejado de inspirarse en las sabias Leyes de Indias que vamos mal”.<sup>214</sup> Incluso en Zamboanga, antes de la marcha de los jesuitas, se corrió la voz de que éstos estaban con los americanos, y que de ahí que el Ateneo y el Observatorio fueran subvencionados por ellos, por lo que se sembró la antipatía hacia la Compañía en el distrito, muy fiel a España.<sup>215</sup> Ciertamente, la Compañía no perdió el tiempo y se apresuró a gestionar la continuidad del Ateneo, la Escuela Normal y el Observatorio de Manila antes del cambio de siglo, sin haber terminado todavía la guerra filipino-americana.<sup>216</sup> De ese modo, tras la guerra Compañía de Jesús permaneció prácticamente inmutable en Filipinas.

Pero, más allá del nuevo gobierno colonial, ¿qué ocurrió con la religión y la Iglesia católicas tras la revolución? ¿Qué se encontraron los jesuitas en Manila tras abandonar las misiones? El futuro de la Iglesia Católica en Filipinas fue incierto hasta 1906. Durante el conflicto bélico los religiosos españoles

<sup>211</sup> AHSIC, CF 3/3/1, padre Saturnino Uriosa padre superior Pío Pi, Davao 9 de noviembre de 1898.

<sup>212</sup> AHSIC, CF 2/14/8, padre superior Pío Pi a padre provincial Luis Adroer, Manila 2 de febrero de 1899.

<sup>213</sup> AHSIC, CF 3/15/27, padre Gregorio Parache a padre Juan Bta. Heras, Cebú 3 de diciembre de 1899.

<sup>214</sup> AHSIC, CF 3/18/48, padre Gregorio Parache a padre provincial Luis Adroer, Mati 3 de diciembre de 1898.

<sup>215</sup> AHSIC, CF 7/12/12, padre Gaspar Colomer a padre superior Pío Pi, Zamboanga 13 de marzo de 1899.

<sup>216</sup> Ver Capítulo IV, apartado 3. Un cambio de rumbo.

estuvieron cautivos, fugitivos u ocultos en sus conventos de Manila. Por su parte, el clero nativo se debatió entre su adhesión a la causa separatista y su fidelidad a Roma. El clero tuvo sus seminarios y escuelas católicas clausuradas, sus bienes requisados y la mayor parte de parroquias abandonadas. La Iglesia en Filipinas tuvo que realizar un proceso de adaptación a la nueva realidad. Desde el principio, el nuevo gobierno colonial norteamericano impuso la separación entre Iglesia y Estado y la libertad religiosa absoluta, haciendo añicos el funcionamiento tradicional de la Iglesia del archipiélago. Como tantas otras iglesias coloniales, la Iglesia Filipina estaba demasiado unida a su potencia colonial y además vivía relativamente aislada de Roma, proyectándose sobre sí misma y permaneciendo estancada. Pese a que en las últimas décadas sus religiosos vivían una persecución ideológica por parte de masones, ilustrados y nacionalistas, mantenía su posición preponderante.

En vísperas de la revolución, la Iglesia Filipina poseía casi mil parroquias, de las que sólo un 16% eran administradas por el clero secular nativo. La educación y los principales centros benéficos y sanitarios estaban en manos de los religiosos. Todas las órdenes religiosas tenían conventos intramuros de Manila, que eran sus centros de administración y símbolos de poder social en Filipinas. Sus iglesias eran el núcleo del culto de la ciudad. Con sus cofradías y sus actividades y funciones religiosas atraían a la sociedad y difundían su cultura. Desde 1862 fueron reemplazando al demostado clero secular al frente de los seminarios de las islas en Manila (1862), Naga (1865), Cebú (1867), Jaro (1869) y Vigan (1872). En cuanto al ámbito misionero, había religiosos filipinos en China (agustinos, dominicos y beatas dominicas), Formosa (dominicos), Vietnam (dominicos), Marianas (agustinos recoletos) y Carolinas (capuchinos).

Pese al movimiento anticlerical, durante la primera etapa de la guerra la actitud de los revolucionarios con la religión fue bastante benigna. Frente a algunos asesinatos de frailes, acaecidos sobre todo durante el caos inicial de la contienda, muchos insurrectos ayudaron a huir o protegieron a los religiosos. El mismo Emilio Aguinaldo proporcionó una barca al fraile de su pueblo para que se refugiara en Manila. Las muertes de religiosos fueron ejecutadas por la facción de Andrés Bonifacio, líder inicial de la insurrección, más radical y con un gran odio por la religión y los frailes. Cuando Aguinaldo tomó el liderazgo y los partidarios de Bonifacio fueron progresivamente desplazados, disminuyeron los desórdenes. Gran parte de los rebeldes, líderes incluidos, eran profundamente religiosos. Asistían a misa, se encomendaban a la Virgen y daban las gracias a Dios por las victorias. Por su parte, el clero nativo se adhirió a la revolución. Se refirió a ella como a una guerra santa y exaltó a la población con sermones y procesiones. Algunos de sus miembros mantuvieron relaciones cercanas con los rebeldes, a los que aconsejaron y ayudaron a difundir su mensaje, y otros llegaron a tomar las armas. Frente a esta benevolencia en lo religioso, los revolucionarios fueron menos condescendientes con los fondos de las parroquias, que confiscaron.

Durante la segunda etapa de la guerra, más compleja, la actitud de los rebeldes ante la religión se dividió, variando en función de la región y del líder. Una facción, embebida del liberalismo europeo, mostró una irreligiosidad y anticlericalismo radicales y defendió un Estado laico. Entre ellos estaba Apolinario Mabini, el llamado “cerebro de la revolución”. En cambio, la otra era sinceramente religiosa y sólo pretendía suprimir a los frailes de la Iglesia Filipina, que debía mantener sus derechos y su unión con el Estado. Esta polaridad en el ámbito religioso suscitó enfrentamientos entre los revolucionarios. Durante la elaboración de la Constitución Filipina hubo grandes disputas. Finalmente se aprobó por un voto la separación del Estado y la Iglesia y la libertad religiosa. Sin embargo, para no fracturar el bloque separatista se suspendió temporalmente su ejecución hasta la reunión de la Asamblea Constituyente. Fue una decisión decepcionante para gran parte del clero nativo que había apoyado la revolución. Sin embargo, una parte de ellos, con Gregorio Aglipay a la cabeza, iniciaron el camino del cisma. Aglipay exhortó al clero a ignorar la autoridad de los prelados españoles, pero la mayoría les continuó obedeciendo. Con el desarrollo de la guerra, sin embargo, y la prisión de algunos obispos españoles, esta facción terminó logrando el cisma en 1902, proclamando la Iglesia Filipina Independiente. Aglipay se convirtió en el *obispo máximo* de la nueva Iglesia, apoyada por nacionalistas y políticos anticlericales. Todos sus miembros y obispos eran nativos. Mantuvo la estructura y las bases de la Iglesia Católica, por lo que fue exitosa entre la población, logrando la adhesión de una cuarta parte de ésta, especialmente en las regiones que habían quedado sin sacerdotes que la atendieran. Por su parte, el clero, incluyendo a los que habían luchado por la filipinización de la Iglesia, se desmarcó rápidamente de Aglipay y manifestó su adhesión a Roma.

La persecución de frailes supuso el abandono de un número elevado de parroquias, que quedaron desasistidas. Del mismo modo, entre 1898 y 1899 fueron clausurados los seminarios, que no empezaron a reanudar su actividad normal hasta 1903. Asimismo, con los americanos pudo penetrar en el archipiélago el protestantismo. Desde 1899 empezaron a establecerse presbiterianos, bautistas y metodistas.<sup>217</sup> Por otra parte, los americanos también establecieron la ansiada libertad de prensa y la educación laica que tanto habían reclamado los reformistas filipinos.

La restauración de la Iglesia Católica en Filipinas fue lenta. Los obispos de las islas estaban dispersos y anulados.<sup>218</sup> Unos sufrieron reclusión, otros prisión, exilio en España o Roma, o bien desobediencia de parte del clero. En la práctica gobernaron los vicarios o los gobernadores. Roma tardó en responder por su desinformación y su desconfianza ante el nuevo gobierno colonial y por la actitud del clero secular. Finalmente, fue enviado el arzobispo de Nueva Orleans, Placide Chapelle, como delegado de la Santa Sede. Su primer tanteo fue infructuoso. La antigua jerarquía eclesiástica excluía a los curas

---

<sup>217</sup> Acerca de la difusión del protestantismo en Filipinas, ver: CLYMER, Kenton J., *Protestant Missionaries in the Philippines, 1898-1916: An Inquiry into the American Colonial Mentality*, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1986.

<sup>218</sup> Sobre el recorrido de los obispos españoles de la época revolucionaria, ver: GONZÁLEZ POLA, Manuel, OP, “La jerarquía eclesiástica filipina en la última década del siglo XIX”, en *El lejano oriente español: Filipinas (siglo XIX)*..., pp. 829-845.

filipinos tanto de los obispados como de las parroquias, mientras que éstos querían que la nueva Iglesia sometida a Estados Unidos fuera toda ella filipina. Sin embargo, gran parte de la población deseaba el regreso de los frailes. Más tarde desde Roma se presentó la Constitución Apostólica *Quae Mari Sinico* en 1902, fundamental para la reorganización y renovación de la Iglesia Católica en las islas. Ésta hacía hincapié en la unión entre clero secular y regular, que debían trabajar juntos, y declaraba la revalorización del clero secular nativo y la importancia de su formación, para poder ostentar cargos importantes. Fue como un jarro de agua fría para la mayor parte del clero, que aspiraba a expulsar a los frailes y filipinizar la jerarquía eclesiástica. Pese a esta “traición”, no hubo trasvase de personal hacia la Iglesia Independiente de Aglipay. En 1903 se aprobó la renuncia de los obispos españoles y se colocó a cuatro americanos en su lugar, dejando en la diócesis de Nueva Cáceres a un filipino como administrador apostólico que dos años más tarde se convirtió en el primer obispo filipino.

El peliagudo tema de las haciendas fue resuelto con su compra a los regulares por parte del gobierno americano, para luego venderlas. En cuanto a la propiedad de la iglesia y los edificios eclesiásticos, desde 1901 hubo conflictos entre católicos y aglipayanos por ello. Tras una larga batalla legal la Iglesia católica recuperó sus propiedades en 1906, lo que significó el declive del aglipayismo, que continua hoy.

En cuanto a los regulares, en diciembre de 1899 lograron en su mayoría la libertad y se concentraron en Manila. Muchos habían salido de las islas y otros querían hacerlo, pero el arzobispo Chappelle no lo consintió. Poco a poco los pueblos perdieron el miedo y empezaron a solicitar el regreso de los frailes. Todas las órdenes, aunque con cautela y en menor número que antes, fueron volviendo a sus parroquias y misiones. Se reanudaron las expediciones de España a Manila con nuevos religiosos.<sup>219</sup>

Los primeros en regresar a sus misiones fueron los jesuitas. Los capitanes y *principales* de los pueblos de Mindanao, así como sus Juntas locales y provinciales, elevaron repetidamente instancias tanto al padre superior de la Misión Pío Pi, como a las autoridades eclesiásticas, civiles y militares del nuevo gobierno norteamericano, para que la Compañía de Jesús regresara a los pueblos. La primera se presentó en octubre de 1899. Las sucesivas se alargaron hasta agosto de 1902. Algunos solicitaban el regreso de su antiguo misionero, otros simplemente misioneros jesuitas.<sup>220</sup> Muy pronto, en noviembre de 1899, los jesuitas empezaron los viajes de reconocimiento a Mindanao, cosa que se prolongó durante el año siguiente. Un goteo de padres fue visitando los distritos para valorar la situación. Necesitaban saber el estado civil de los pueblos, si se habían remontado o continuaban formados, si había estabilidad, si quedaban en pie edificaciones y si se conservaban objetos que dejaron a gente de confianza. Pastells no olvidó narrar en su obra ese regreso como un gran acontecimiento. Con gran elocuencia describió la

---

<sup>219</sup> MARTÍNEZ CUESTA, Ángel, OAR, “La Iglesia y la Revolución filipina de 1898”, pp. 125-143; GUTIÉRREZ, Lucio, O.P., *Historia de la Iglesia en Filipinas...*, pp. 286-303; ROBLES MUÑOZ, Cristóbal, “La Iglesia en Filipinas y Cuba después del 98. Las negociaciones Santa Sede-Estados Unidos (1898-1903)”, *Misionalia Hispanica*, Año XLIII, 124 (1986), pp. 259-347.

<sup>220</sup> *Cartas edificantes...*, pp. 171-220 (capítulo II “Instancias de los pueblos”).

sorpresa y júbilo de los pueblos y sus ruegos lacrimógenos para que se quedaran. Las *Cartas Edificantes* también muestran el regreso de los jesuitas como un renacimiento.<sup>221</sup> Del mismo modo, Pastells presentó a los jesuitas como artífices de la reconciliación entre americanos y filipinos, que todavía andaban enfrentados en Mindanao.<sup>222</sup> Esa reconciliación no fue otra cosa que la mediación que los misioneros ejercieron aprovechando, una vez más, su conocimiento de la gente, las lenguas nativas y el territorio. Los conventos estaban ocupados por las tropas americanas, que se los fueron devolviendo progresivamente. Poco a poco los misioneros se fueron restableciendo en la isla, empezando en 1900 y alcanzando la restitución total en 1901. Se dio la paradoja de que mientras unos jesuitas viajaban desde Manila a Mindanao para explorarla e incluso volvían a instalarse en las zonas estabilizadas, el padre Fernando Diego seguía preso en Butuán y también los jesuitas de Cagayán. Las expediciones desde España se reanudaron muy pronto, en octubre de 1900.

La Provincia Jesuítica de Aragón continuó administrando la Misión Filipina hasta 1921, cuando el padre general Wlodimir Ledóchowski ordenó que fuera cedida a los jesuitas de la Provincia de Maryland-Nueva York. Aragón recibió la Misión de Bombay, de donde habían sido expulsados los jesuitas alemanes a raíz de la Primera Guerra Mundial. Los jesuitas americanos llegaron a Filipinas el 12 de julio, donde los recibió el padre superior Joaquín Vilallonga. El traspaso de las misiones de Mindanao a la provincia americana no se hizo hasta 1927.<sup>223</sup>

---

<sup>221</sup> *Cartas edificantes...*, pp. 223-303 (capítulo III “Vuelta de los PP. Misioneros a las Misiones”).

<sup>222</sup> PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús...*, vol. III, pp. 429-435.

<sup>223</sup> REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, “Las misiones de los jesuitas españoles en América y Filipinas...”, p. 371.







## Conclusiones

---

La reciente celebración del bicentenario de la restauración de la Compañía de Jesús (1814-2014) ha revitalizado, también en el ámbito académico español, los estudios sobre su significado y sus consecuencias históricas. Si los estudios tradicionales habían venido priorizando el análisis de la institución y sus miembros desde su creación por Ignacio de Loyola hasta su etapa de expulsión, supresión y exilio de los territorios hispánicos en tiempos de Carlos III, sólo muy lentamente comienza hoy a cubrirse el vacío que supone comprender lo que significó su complejo y en ocasiones interrumpido restablecimiento en España en el siglo XIX. En esta labor, cada vez ha sido más importante la participación de historiadores no sólo pertenecientes a la orden sino de fuera de ella.<sup>1</sup>

Con esta tesis hemos tratado de aportar nuevos fundamentos al conocimiento de la labor que desplegaron los ignacianos en su retorno a Filipinas, autorizado por Isabel II en 1852 y concretado siete años más tarde con el primer desembarco de misioneros en Manila. El archipiélago filipino constituía uno de los últimos confines coloniales que quedaban bajo soberanía española. Se perdería definitivamente pocos años después, en 1898. Al centrarnos en el estudio de Filipinas, hemos tratado de proseguir en una fecunda senda de investigaciones que de manera especial han venido realizándose en los últimos años sobre este instituto religioso desde una perspectiva claramente renovada de la historia cultural y religiosa en nuestro país, que ha situado su campo de interés preferente en el análisis de los discursos y las prácticas culturales, en el caso que nos ocupa, de órdenes religiosas con una fuerte impronta evangelizadora y misional como fue el caso de los jesuitas. Al hacerlo, asimismo, hemos tratado de formar parte también de un campo creciente de estudios (especialmente estimulado a partir de comienzos de la década de los noventa del siglo XX por la celebración del cuarto centenario del descubrimiento de América) que no ha dejado de insistir en valorar como espacio de investigación el campo de relaciones entre la antigua metrópolis y sus colonias, fueran éstas en el Atlántico o su extensión en los confines del Pacífico.<sup>2</sup> Los jesuitas, como hombres acostumbrados a dedicar parte de sus vidas en los espacios fronterizos geopolíticos y culturales, siempre se han revelado como espectadores excepcionales de una rica interacción cultural entre la metrópolis y sus colonias de la que nunca dejaron de participar activamente. Y hemos tratado, finalmente, de hacer esta aproximación a la realidad vivida por aquellos misioneros jesuitas en estas tierras durante la segunda mitad del siglo XIX, no desde la perspectiva clásica de describir la actuación de la Institución en la vida económica, social, política y cultural de la colonia (aspecto que tampoco ha sido descuidado) sino, de manera novedosa, a

---

<sup>1</sup> Al respecto la ya citada aportación de Manuel Revuelta González en EGIDO, Teófanos (coord.), BURRIEZA, Javier; REVUELTA, Manuel, *Los jesuitas en España...*, pp. 281-460.

<sup>2</sup> FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo (ed.), *Fénix de España. Modernidad y cultura propia en la España del siglo XVIII...*; ELLIOTT, John H., *Imperios del mundo atlántico...*

partir del marco de experiencias personales vividas por sus operarios sobre el terreno, en un esfuerzo que nos ha llevado por los derroteros metodológicos y teóricos de la llamada historia de la vida cotidiana y también de la novedosa historia de las emociones. Para ello, ha sido fundamental la consulta del fondo documental epistolar conservado en el Archivo Histórico de la Compañía de Jesús en Cataluña, que conserva las cartas personales redactadas por los mismos misioneros jesuitas, sobre las que hemos basado la tercera parte de nuestro estudio, entendiendo a estos jesuitas en Filipinas como una “comunidad emocional”, pero sin olvidar la perspectiva particular de cada “yo”.

El contexto histórico que condujo a la caída de la Compañía de Jesús en el siglo XVIII en nada se parece al panorama decimonónico en el que fue posible su restitución. La sacudida que sufrieron los pilares políticos y sociales de Europa durante el siglo XIX, junto a la redefinición de los objetivos y la orientación de la Iglesia católica, convirtieron el restablecimiento de los jesuitas en una decisión no sólo factible y conveniente, sino imprescindible. El renacimiento que vivieron las misiones católicas tras más de medio siglo de decadencia requería un enorme ejército de misioneros. La restitución de la Compañía de Jesús fue un elemento esencial para impulsar esta renovada ola misional y, por tanto, uno de los fundamentos de la restauración religiosa decimonónica. En las nuevas directrices de la Iglesia el ámbito misionero cobraba una importancia capital, convirtiéndose en un aspecto intrínseco a ella y no en una mera prolongación como hasta entonces.

En España, pese a los vaivenes políticos, los jesuitas finalmente obtuvieron en 1852 una muy favorable reimplantación en Filipinas en aras de desplegar su pregonada eficacia sobre la todavía ingente cantidad de paganos de Mindanao. El gobierno español desarrolló a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX un renovado interés por el archipiélago, fundamentalmente por su creciente potencial económico y por el acecho que sufría por parte del resto de potencias mundiales, que habían fijado su mirada en el Pacífico. De este modo, el renacimiento misional del siglo XIX y la impaciencia de la Corona española por consolidar las islas allanaron el terreno de regreso de los ignacianos a Filipinas, que recibieron unas inmejorables condiciones para hacerlo, aunque éstas fueron menguando con los años.

A su vuelta, los jesuitas recobraron rápidamente el tiempo perdido en Filipinas. De hecho, nunca se habían ido del todo. Pese a la ofensiva antijesuítica del arzobispo Basilio Sancho tras su expulsión, apoyada inicialmente por Carlos III desde la metrópoli y deseada por las corporaciones religiosas y el sector eclesiástico, sus catecismos siguieron circulando por el archipiélago y su prestigio en los ámbitos educativo y misional permaneció inmutable. Además, el pueblo filipino guardó de la Compañía un recuerdo afectuoso, cuando no entusiasta. Por ello, podemos suponer que su espíritu religioso seguía todavía muy presente en las islas cuando los primeros jesuitas volvieron a pisarlas en 1859. Hemos reconstruido el entorno político, social, misional y eclesiástico de las Filipinas decimonónicas para contextualizar a los recién llegados jesuitas.

En comparación con la antigua Compañía en Filipinas, la Compañía restaurada envió a las islas un número mayor de jesuitas por año, con un claro incremento general en el último tercio del siglo XIX, pese a vivir un contexto peninsular mucho más difícil. Es evidente que la orden se volcó en el mandato recibido por Isabel II de cristianizar Mindanao, puesto que la mayor proporción de personal del archipiélago estuvo allí desde los años '70, llegando a los dos tercios del total a fin de siglo. El máximo número de jesuitas se alcanzó en el aciago año de 1898, cuando el total de personal de las islas fue de 167 efectivos, estando 107 en Mindanao (también la cifra máxima alcanzada para la isla).

Sus conflictos con el resto de órdenes se limitaron prácticamente sólo al litigio con los agustinos recoletos por la administración de Mindanao, que estaba en manos de los segundos desde que se expulsó a la Compañía en el siglo XVIII. La Corona se la devolvió a los jesuitas como un regalo lleno de buena voluntad, para sanar las heridas del pasado, y también para utilizar en su favor la tradicional eficacia de la Compañía, pues urgía consolidar el dominio sobre las islas. Pero este gesto dio inicio a un conflicto entre jesuitas y recoletos que se alargó treinta años, con el triunfo casi total de los ignacianos, que se quedaron casi toda la isla. Lo más grave y trascendental de este asunto fue el error de la metrópoli de compensar a los agustinos descalzos con parroquias de la diócesis de Manila, en manos del clero secular nativo. La política española de esa época se inclinaba por la no secularización de los curatos, como medida para fortalecer al clero regular español, el pilar de su soberanía en las islas. Pero esa decisión hizo hervir de nuevo la llamada “cuestión clerical”, el conflicto entre clero regular y secular por la administración de las parroquias que estaba latente desde la segunda mitad del siglo XVIII. A mediados del siglo XIX, los seculares habían perdido mucho terreno y eran tratados como clero auxiliar y marginal. Así, el gobierno español alimentó este conflicto y potenció también el ya presente anticlericalismo contra los regulares españoles, ambos factores claves en la formación del nacionalismo filipino y el estallido de la Revolución Filipina en 1896, que terminaría con el dominio español dos años más tarde. En realidad, la “cuestión de Mindanao” entre jesuitas y recoletos terminó afectando en mucho mayor grado al gobierno español que a los religiosos.

En Manila los jesuitas sólo desempeñaron funciones educativas en el Ateneo y la Escuela Normal de Maestros de Instrucción Primaria, y también científicas en su propio Observatorio. Con sus colegios tomaron parte activa en la reforma educativa de las islas que se emprendió en la década de los '60. El Ateneo se convirtió en el primer centro del archipiélago en impartir educación secundaria, desde 1865. Por su parte, la Escuela Normal se encargó de formar a maestros nativos de instrucción primaria con el fin de mejorar la educación en el archipiélago. La eficacia de su enseñanza no fue puesta en duda por nadie, pero sí se les acusó, especialmente desde otras órdenes religiosas y por parte de algunos españoles peninsulares, de no transmitir suficiente amor a la Patria. Con la irrupción de la revolución las críticas aumentaron, puesto que algunos de los rebeldes eran antiguos alumnos de los jesuitas. Sin duda, la ilustración que una parte de los filipinos alcanzaron en la segunda mitad del siglo XIX fue

fundamental para configurar la conciencia nacional e impulsar la insurrección, pero no tiene ninguna relación con una supuesta conspiración jesuita para diluir el sentimiento español. La Compañía se posicionó claramente al lado de España durante el conflicto, como el resto de corporaciones religiosas.

Del mismo modo, se acusó a los jesuitas de amiguismo con los insurrectos porque se hizo evidente que no eran tan odiados por los revolucionarios como el resto de religiosos. En realidad, esta mayor simpatía hacia ellos derivaba del hecho de que no poseyeron parroquias ni haciendas en Manila ni alrededores, lo que les permitió distanciarse en gran medida tanto de las pugnas con el clero secular como del descontento del campesinado por el poder económico de los regulares, dos elementos cruciales en el camino a la revolución. La Compañía vivió en gran medida ajena al creciente anticlericalismo reinante. El conflicto armado tuvo su centro ideológico y bélico en el norte del archipiélago, mientras que la nueva vida de los jesuitas en las islas tuvo su eje en el sur del archipiélago, en las misiones de Mindanao. Allí residieron en grupos mayoritariamente de dos jesuitas, un padre y un hermano, con poco contacto con sus compañeros de las misiones cercanas y muy aislados de la capital de la colonia, Manila.

Filipinas constituyó siempre una frontera triple. Fue una frontera en sí misma por ser Manila un eje de confluencias humanas, culturales, lingüísticas y comerciales entre Asia y América. Supuso también una frontera hispánica al constituir la prolongación más lejana del Imperio hispánico, tanto en su significado físico como en el abstracto, pues se percibía como el confín del mundo. Su tercera frontera fue Mindanao, un espacio donde cohabitaban no sólo cristianos y paganos, sino también musulmanes, lo que lo convertía en un escenario conflictivo de relaciones interreligiosas. En ese espacio permeable y cambiante (y también profundamente extraño, aislado y solitario), los misioneros jesuitas tuvieron que construirse a sí mismos, en un proceso vital de constante adaptación a sus propias circunstancias particulares.

La cúpula de la Compañía de Jesús difundió, como ya era su costumbre desde el siglo XVI, una imagen a la vez bucólica y alejada de la realidad cotidiana de aquella comunidad a través de las obras propagandísticas y laudatorias publicadas por la orden. Tanto el jesuita Pablo Pastells en su crónica de la Misión Filipina decimonónica, como las cartas publicadas de los misioneros de la época, debidamente seleccionadas y modificadas, mostraron a unos misioneros perfectos e idénticos entre sí: vocacionales, sacrificados, valientes, hábiles, observantes y muy religiosos. A través de las páginas precedentes de nuestro estudio hemos tratado de revelar una realidad diferente y más próxima a la que vivieron aquellos religiosos, evidenciando no sólo los obstáculos sino los sentimientos de desaliento y fracaso que muchos de ellos experimentaron sobre su labor. En algunos casos, esa sensación incluso les llevó a un retorno prematuro o incluso a una salida posterior de la propia orden. Las casi 2.400 cartas originales e inéditas del período 1895-1900 constituyen las únicas huellas que la Compañía no borró de

la verdadera experiencia vivida por aquellos misioneros durante la segunda mitad del siglo XIX. Leerlas es la única manera de rescatar ese mundo misional paralelo al institucional. En las cartas cada misionero articulaba su propio discurso desde la isla, con su perspectiva y su sensibilidad. Quedan todavía casi 5.000 cartas más en el fondo epistolar que alcanzan hasta los años '20 del siglo XX, aunque nosotros nos hemos ceñido sólo a la Segunda Misión Filipina bajo dominio español, es decir, hasta el cambio de siglo.

Los misioneros de Mindanao no configuraron el colectivo homogéneo y estático que se nos ha transmitido. El recorrido vital y espiritual de cada jesuita determinaba la consolidación o la modificación de su vocación misionera inicial. Existía una estrecha relación entre el ejercicio de la misión y la construcción de un jesuita. Cada individuo arribó a la isla con un origen, una edad, un carácter, una sensibilidad y una formación distintos. Dado este punto de partida, en el ejercicio de la misión se configuró una masa heterogénea de misioneros. La construcción interior de un misionero estaba directamente condicionada por la dirección de su superior y por su espacio misional. En un entorno hostil, plagado de privaciones y sin prácticamente dirección espiritual, cada jesuita se construyó a sí mismo. Cada uno se adaptó a su manera al nuevo entorno vital. La mayoría de misioneros llegaban a las islas sobre los treinta años, sin haber obtenido todavía el grado y eran introducidos en las misiones de Mindanao sin haber concluido su formación, sin experiencia previa y sin conocer prácticamente las lenguas nativas, que estudiaban apresuradamente en las misiones sin ayuda ni materiales adecuados. No es que fuera un modo de proceder insólito dentro la Compañía. El aprendizaje de los misioneros sobre el terreno era una práctica común. El problema radicaba en la hostilidad del espacio de destino, en lo disminuida que se veía la vida en comunidad y, sobre todo, en la escasa tutela y enseñanza que recibían viviendo en tan reducida compañía.

A los jesuitas de la Misión Filipina no se les sometía a un estricto seguimiento desde el noviciado. Eran enviados pronto al archipiélago y en pocos meses ya se instalaban en las misiones de Mindanao. Llegaban allí escasamente formados y gozaban de poco apoyo y escasa vigilancia y dirección. Tampoco disfrutaban del ejemplo de otros compañeros, ni de pláticas y exhortaciones regulares. La vida comunitaria era casi nula por la dispersión de las misiones, las dificultades de comunicación y el exceso de trabajo. La celebración de los ejercicios espirituales comunitarios era anual en el mejor de los casos. Los ejercicios individuales diarios quedaban casi anulados por las constantes interrupciones que sufrían los misioneros y la cantidad de trabajo acumulado. La formación se desarrollaba, pues, precariamente y prácticamente en soledad, sin referentes. De este modo inevitablemente se alcanzaba una individualización de lo que era ser misionero. Forzosamente, a la larga los rasgos individuales se imponían sobre los colectivos que caracterizaban la imagen de la Compañía.

La vida en la frontera Mindanao estaba marcada, además, por las penurias, y no todos los religiosos estaban capacitados para soportarlas. Vivían en un escenario en numerosas ocasiones descrito de manera dantesca, en la línea de la tradicional literatura misional más exacerbada que había caracterizado las plumas jesuitas durante siglos. Terremotos, lluvias torrenciales, tifones y tsunamis poblaban sus pesadillas y pendían sobre sus misiones como una espada de Damocles que en cualquier momento podía arruinar años de trabajo o segar sus vidas. Sus largas excursiones por terrenos fangosos, pedregosos e impracticables se veían acompañados por el duro clima, con su calor tropical y sus lluvias continuas, que socavaban su salud, del mismo modo que en los viajes por mar iban con el corazón encogido por el acecho de las tormentas.

A las incomodidades físicas se sumaban el aislamiento y la soledad, factores básicos en la construcción del carácter del misionero. Ninguno llamó a Mindanao tierra de destierro y confinamiento, pero es evidente por algunas desesperadas afirmaciones que así lo sentían muchos. Incluso a los más veteranos y vocacionales se les hacía insufrible vivir prácticamente solos y emitían con frecuencia sus quejas al padre superior, pidiendo más compañía para fortalecer su alma y sentir algún tipo de consuelo. Los menos resistentes entraban en largos estados de apatía que les sumían en un estado de inactividad, permaneciendo silenciosos y ensimismados. En los casos graves llegaban a enfermar. En este contexto la comunicación epistolar con el padre superior residente en Manila fue fundamental para hacer más llevadera la vida en las misiones y evitar la ruina mental de los más débiles. Los misioneros esperaban sus cartas con ansiedad y se deleitaban en su lectura, como si éstas fueran su único vínculo con el mundo, la única ventana de su prisión. Temían ser olvidados y les desesperaban los prolongados silencios de su superior.

Las relaciones con el padre superior de la Misión no fueron, sin embargo, siempre tan idílicas. Pese a que todos deseaban y solicitaban la guía de su padre superior, algunos estaban disconformes con su criterio y mostraron poca humildad y poco respeto en sus cartas. Lejos de manifestar una obediencia ciega, algunos discutieron encarnizadamente los argumentos de su superior y se quejaron abiertamente de decisiones que les disgustaban, llegando incluso a desobedecerle, actuando al margen de sus instrucciones, a escondidas. Tanto el padre superior como sus subordinados eran hombres, con sus diferentes opiniones y caracteres, y como tales tenían preferencias por unos u otros. Las diferencias entre superior y subordinado sumían al segundo en crisis internas, en las que su conciencia jesuita luchaba contra sus auténticas emociones y opiniones, haciendo pender de un hilo su único vínculo externo a la misión. Lo mismo ocurría con los jesuitas que ejercían de superiores locales en las misiones: no todos los que ejercieron el cargo gozaban de maestría espiritual ni de gobierno. No todos supieron inspirar la misma confianza ni la misma autoridad. La escasez de personal hizo que muchos no estuvieran preparados para ellos. En consecuencia, los padres superiores también podían caer en la

desesperación y la angustia, mientras que sus subordinados se sentían espiritualmente abandonados o bien poco predispuestos a mostrar la sumisión debida.

Filipinas, con sus incomodidades y dificultades añadidas, fue para algunos la escalera perfecta para alcanzar el Cielo. Otros, sin embargo, manifestaron auténtica repugnancia por su destino. Conservar la vocación intacta en tan desventajosas circunstancias no dejó de parecer algo heroico. En el transcurso de su experiencia no todos los jesuitas le hallaron el sentido a ser misionero. En realidad, el desencanto en Mindanao era inevitable. Los jesuitas verdaderamente vocacionales vivían atormentados por la incapacidad de abarcarlo todo y la convicción de que no lograrían salvar las almas de aquellas gentes. Los no vocacionales se sentían amargados por el destino que les había tocado vivir en tierra tan dura y hostil. Y los vocacionales pero poco hábiles, ancianos o enfermos vivían frustrados por su propia inutilidad. El estado de ánimo predominante era la desmoralización.

La evangelización, más allá de su dimensión racional, poseía una dimensión emotiva. Ésta también podía aportar consuelo espiritual al misionero, no sólo los ejercicios espirituales que no tenía tiempo de practicar. La práctica apostólica era una de las formas de sentir la expresión de la voluntad divina dentro del alma y de lograr el bienestar del jesuita. Pero en Mindanao era difícil percibir de forma plena el consuelo apostólico. La endémica inestabilidad de las misiones, en continua formación y destrucción merced de los múltiples desastres naturales y, sobre todo, por la huida de sus moradores, reticentes a la vida sedentaria y trabajadora, lo impedían. La evocación de los éxitos de los antiguos jesuitas, siempre según las bucólicas crónicas, era una pesada losa que les llenaba de frustración interior.

Los jesuitas no fueron ajenos al miedo, aunque raramente fue confesado y más bien fue referido por sus compañeros. Más allá de los peligrosos e imprevisibles fenómenos naturales, hubo otros muchos motivos de desvelo. Por un lado, estuvo el temor a ocupar cargos de responsabilidad, muy especialmente a quedar solos al frente de una misión. Su escasa formación y su miedo a la soledad absoluta se confabulaban para provocarles crisis de inseguridad, en que se sentían inútiles para desempeñar sus tareas. Dada la escasez de personal, muchos de ellos terminaban sufriendo su peor temor y dirigiendo una misión. Por otro lado, los jesuitas temían a los mismos indígenas, aquellos que les rodeaban día y noche sin prácticamente presencia alguna de otros españoles. Esta era una de las emociones más silenciadas. Temer al prójimo por el que estaban destinados a Filipinas era una vergüenza demasiado grande como para escribirla, y además no les estaba permitido utilizar las armas que el padre superior enviaba para defender los pueblos, sólo administrarlas. En la práctica, los jesuitas optaron por ocultar su miedo, asegurar que no lo tenían para fortalecer ese sentimiento y llevarse las armas en sus excursiones, a escondidas de un superior que, desde Manila, no podía saberlo.

En esta línea, la idea de sufrir martirio estaba en recesión. Muchos expresaron sus deseos de dar la vida por las misiones refiriéndose al cansancio, la enfermedad o la vejez, e incluso las catástrofes naturales,



pero no el martirio en su versión más clásica de padecer una muerte cruenta a manos de *infieles*. Sólo con la llegada de la Revolución Filipina en 1896 algunos expresaron deseos de continuar al pie del cañón en las misiones y morir martirizados si era necesario, pero la mayoría fueron embargados por el pánico o incluso huyeron lejos de los focos rebeldes. Frente a la heroicidad y estoicidad plasmadas por las fuentes oficiales acerca de las persecuciones y la prisión de los jesuitas en el contexto bélico, muchos narraron su pavor ante los insurrectos y aseguraron llevar penosamente su cautiverio.

A la desolación general se sumaban las distintas sensibilidades y cualidades de los misioneros, y las incompatibilidades de carácter. Había jesuitas poco trabajadores, otros demasiado fervorosos, o de genio raro, o chismosos e imprudentes, o susceptibles, o mandones, o intransigentes, o entrometidos, o peor, débiles, incapaces (o inapetentes) para aprender las lenguas nativas, o con escaso coraje y resistencia física y mental. Las críticas ajenas estaban a la orden del día, ya fuera en referencia a la escasa vocación o espiritualidad de tal compañero, o a su carácter intratable y su desobediencia, o a sus pocas habilidades y fuerzas. A diferencia de lo que pregona la Compañía, el personal de la Misión era mayoritariamente poco e inadecuado. Pese al esfuerzo de la orden durante el siglo XIX, los efectivos eran insuficientes para administrar Mindanao. Había, pues, problemas para distribuirlos de forma eficiente, y las quejas citadas agravaban el asunto porque los jesuitas no cesaban de solicitar cambios de compañero alegando que el actual no constituía ningún apoyo, sino un estorbo. Ni siquiera el envío de nuevos misioneros solucionaba nada, puesto que los misioneros veteranos rechazaban a los novatos por haber demasiado trabajo y no ser éstos efectivos ni, sobre todo, poder andar solos. Las ansias apostólicas les hacían insoportable un compañero así. Al final, el compañero que todos pedían era, simplemente, aquel que fuera robusto y resistente tanto a las privaciones y el clima como a la soledad y la melancolía. Estos factores deterioraban física y psicológicamente a los jesuitas de forma prematura, por lo que lo más efectivo eran los hombres fuertes.

Las estrategias de evangelización no diferían en su base de las tradicionales empleadas ya por la Compañía en época moderna. Con una combinación de recursos orales, escritos, icónico-visuales y musicales captaban la atención del nativo e intentaban agitar sus sentimientos para llegar así a sus mentes. Los sermones eran breves y prácticos, las iglesias lo más ornamentadas posible y se potenciaban sobre todo las festividades y las procesiones, con las calles adornadas, los bailes, la música y las imágenes y estatuas de vírgenes si era posible, puesto que eran el elemento más carismático y efectivo. Desafortunadamente, la escasez de recursos no siempre hacía posible este despliegue. Por otra parte, tal y como hicieron los antiguos jesuitas de Filipinas, fueron tolerantes con las costumbres nativas más inofensivas, como los bailes, que integraban en el proyecto evangélico como elementos de atracción. Además, desde Manila numerosas congregaciones religiosas fluyeron hacia Mindanao para contribuir a la expansión de la religiosidad, muy especialmente el Apostolado de la Oración de los

mismos jesuitas, así como las madres del beaterio de la Compañía de Jesús, que ejercieron de maestras en algunas escuelas primarias.

El avance de la evangelización era extremadamente lento y los jesuitas eran conscientes de que su orden tenía un gran compromiso con la Corona respecto a Mindanao. En el contexto finisecular, en el que el régimen español intentó reforzar su soberanía frente al cada vez más sonoro cuestionamiento de los filipinos, en el que aumentaba el nacionalismo filipino y en el que las grandes potencias acechaban el Pacífico, resultaba fundamental consolidar la conquista militar y espiritual de las islas. La presión de esta expectativa generaba contradicciones, tensiones y frustraciones personales entre los jesuitas en cuanto pisaban la isla y se percataban de sus difíciles circunstancias. El apremio que muchos sintieron determinó su orientación práctica.

En este contexto, una de las transformaciones sufridas por los jesuitas sobre el terreno de las misiones fue el empleo de la amenaza, la coacción e incluso la violencia física contra los indígenas. Era una práctica prohibida por la Compañía y, cuando los jesuitas viajaban a Mindanao, estaban convencidos de ser fieles a esta norma, pero en el ejercicio de la misión la perspectiva cambiaba. La visión infantilizada y paternalista del nativo, unida a la gran resistencia del mismo a vivir en el pueblo y a convertirse al cristianismo, convencía a muchísimos religiosos de que el único modo de lograr su objetivo era usar medidas desesperadas y dominarlos mediante el miedo. Pero, dado que ese tipo de estrategia no estaba permitida, casi ningún jesuita confesó esta realidad a su superior. Por supuesto, Pastells no mencionó nunca tal escándalo en su crónica, ni lo recogieron las cartas publicadas.

El uso de estas medidas drásticas fue en gran medida general entre la comunidad misionera. En cambio, hubo otros asuntos en los que los jesuitas desarrollaron distintas percepciones de una misma realidad, lo que provocó disputas internas, como en el caso de la polémica sobre el mayor o menor nivel de exigencia para administrar el bautismo. Un bloque de misioneros creía que había que bautizar a los nativos prematuramente, como punto inicial y no final del proceso de evangelización, porque la escasa inteligencia de los indígenas y su extrema reticencia tanto a aprender los fundamentos cristianos como a vivir en pueblo hacían imposible el avance evangélico. Se mostraban flexibles y complacientes con los nativos. Este modo de proceder nacía de la presión ejercida por el compromiso con la Corona, que pedía resultados, pero también del agotamiento de los misioneros ante un espacio misional tan difícil. Muchos desarrollaron una auténtica obsesión por bautizar el máximo de personas, cerrando los ojos incluso ante su poligamia y otras prácticas. Por el contrario, otro bloque se mostraba inflexible y se negaba a proceder al bautizo si antes los indígenas no vivían en una reducción, abandonando sus costumbres paganas y haciendo una verdadera vida cristiana, y conociendo mínimamente la doctrina cristiana. Estaban seguros de que, de otro modo, todo bautizo era efímero. Lo más interesante de esta polémica, en todo caso, es que nació “desde abajo”, durante la práctica evangélica sobre el terreno. Y se

hacía extensible desde ahí a la jerarquía ignaciana. Sin embargo, no se llegó nunca a un consenso. No había un acuerdo ni unas directrices claras al respecto, habiendo opiniones encontradas entre unos superiores y otros, a pesar de que todos ellos habían compartido idénticas experiencias previamente en Mindanao como misioneros. Esta situación promovía un cierto clima de caos y, en ocasiones, de exteriorización de desavenencias internas.

Por todo ello, los jesuitas de Mindanao sentían que vivían en una especie de limbo, y no era una apreciación baladí. Las preguntas dirigidas a su superior sobre cómo debían actuar ante múltiples situaciones de la vida cotidiana evidencian las escasas instrucciones que tenían. No por casualidad en fecha tan tardía como 1896 el padre procurador Francisco Sánchez, como consultor, llamaba la atención al padre superior Juan Ricart sobre la necesidad urgente de escribir un manual para el padre misionero jesuita en el cual se consignaran claramente sus obligaciones como párroco-misionero y el tipo de relaciones que debía mantener con las autoridades civiles y religiosas.<sup>3</sup> El funcionamiento de la comunidad misionera jesuita en Mindanao era improvisado, heterogéneo y, en definitiva, muy alejado del férreo control que proclamaba el instituto ignaciano. Se hacía evidente la imposibilidad del superior de la Misión Filipina de controlar a sus súbditos en el sur. La gran distancia y la escasa comunicación, sólo sufragadas mediante las cartas y la visita anual del superior, hacían impracticable el control directo sobre los misioneros. Hemos podido ver con algunos ejemplos cómo la figura del superior de residencia y también la del superior local en cada misión eran a menudo cuestionadas por sus subordinados, en especial por los hermanos. Simplemente no les obedecían, y las protestas que los superiores transmitían al superior en Manila poco efecto podían tener dada la lejanía. En la práctica, había poca rigidez sobre los misioneros.

Así pues, el espacio misional que constituía la frontera de Mindanao originó cambios dentro de la comunidad jesuita, a nivel individual, y estas transformaciones pudieron significar una amenaza para la reputación colectiva de la Compañía. Pero expulsar a los díscolos no era una solución en sí misma para la orden porque implicaba ver reducidas sus fuerzas y también el reconocimiento de cierto fracaso. El personal era escaso y el despliegue en Mindanao requería muchos operarios. Era suficiente con que la corporación tuviera la voluntad de abrazar el mundo, no era imprescindible que sus miembros sintieran vivamente esa necesidad. Por esa razón hubo una sola expulsión en toda la segunda Misión Jesuítica Filipina. La Compañía, siguiendo su pragmatismo tradicional, se adaptó a las distintas actitudes e imperfecciones de sus miembros y se limitó a gestionar las disidencias internas en los casos más insostenibles. Cuando un misionero simplemente desatendía todas sus obligaciones o bien provocaba un clima insostenible en su misión, la jerarquía movía sus hilos para recolocar al díscolo, procurando evitar así el malestar de sus compañeros o el escándalo para la orden, a la vez que se aseguraba de que

---

<sup>3</sup> AHSIC, CF 9/11/48, padre Francisco Sánchez a padre superior Juan Ricart, Taganaan 22 de abril de 1896.

todos sus miembros fueran útiles. Después, en las publicaciones de la Institución, se corría un tupido velo sobre esos desmanes.

En cuanto a los jesuitas conflictivos y su redistribución, cabe señalar que en varias ocasiones la localización de algunos misioneros no coincide con la descrita por los catálogos de la provincia de Aragón, y suelen ser diferencias intraresidenciales que duran incluso años. Es decir, todo apunta a que la misma comunidad misionera, dentro de cada residencia, a veces modificaba la distribución de sus miembros sobre la marcha, en función de las necesidades misionales y de las incompatibilidades entre hermanos, sin contar necesariamente con el beneplácito jerárquico. Este modo de proceder constituye una evidencia más tanto del funcionamiento autónomo de la comunidad misionera de Mindanao como de la existencia de tensiones entre hermanos.

Este panorama plural, conflictivo y desolador de la comunidad de misioneros jesuitas de la Filipinas decimonónica que nos revelan sus cartas cuestiona la representación discursiva del perfecto jesuita. La mayor parte de nuestros misioneros no tuvieron virtudes extraordinarias, no, al menos, como quiso transmitir su instituto. La mayor parte de nuestros misioneros no tenían virtudes extraordinarias, no como ha querido transmitir su instituto. La mayoría no estaban dotados de elevadas cualidades físicas, morales, espirituales ni intelectuales. Eso no significa que muchos de ellos no tuvieran talentos varios, pero no de la forma idílica que pregonaba la Compañía. Algunos, como el padre Saturnino Urios, fueron hombres excepcionales, profundamente religiosos y muy vocacionales. Pero fueron extraordinarios a su manera, sin cumplir los utópicos cánones ignacianos y desde luego sin que se les pueda atribuir el ideal de perfección jesuita. La pluralidad de actitudes y caracteres convierte en imposibles los estereotipos contruidos por la Compañía en sus obras oficiales y muy especialmente en la literatura misional. Ningún jesuita tuvo una conducta intachable desde la óptica ignaciana. Hasta los más maduros y veteranos sufrieron dudas, inquietudes y miedos varios. Tampoco existían los jesuitas con una compatibilidad perfecta con sus compañeros. Ninguno se libró de las críticas ajenas. Incluso en casos como el del venerado padre Jacinto Juanmartí, jesuita verdaderamente elogiado en numerosas cartas, hallamos reprobaciones por parte de sus hermanos. Hubo jesuitas sin vocación, hastiados de las islas, insumisos e inactivos. A esto hay que añadir, además, las incompatibilidades de caracteres y también la competencia entre algunos misioneros para lograr favorecer sus propias misiones. La perspectiva realista que hay que adoptar para valorar aquellos jesuitas es que, antes que religiosos, eran hombres, y como tales eran inevitablemente imperfectos.

Por otra parte, en el tránsito entre la época moderna y la contemporánea los misioneros de la Compañía de Jesús desarrollaron una serie de transformaciones a nivel conceptual. Uno de estos cambios se produjo en la tradicional visión demoníaca de las Indias, sobre la que los jesuitas decimonónicos manifestaron una clara desnaturalización. Sin embargo, del mismo modo que la Compañía borró todo

rastro de su pluralidad y conflictividad internas, se encargó también de potenciar la visibilidad de los aspectos que la favorecían o que enriquecían su propaganda interna y externa. La manipulación de la visión del diablo que tenían los misioneros es un caso paradigmático. Pablo Pastells, emulando las viejas crónicas, continuó utilizando en gran medida al maligno en su obra como figura omnipresente en las misiones para dotar a la narración de un tono más trascendental, apocalíptico y, en definitiva, impresionante y edificante para los lectores. La atractiva batalla entre jesuitas y Satanás tiene todavía más presencia en las cartas publicadas de los misioneros jesuitas de este marco geográfico-temporal que en la crónica de Pastells, por ser las recopilaciones epistolares el instrumento fundamental para prender nuevas vocaciones. Se trata de un claro uso institucional y utilitario del concepto, puesto que las cartas originales evidencian un retroceso en esa clásica conceptualización del demonio.

Poquísimos misioneros jesuitas citaron al demonio en sus cartas, aunque claramente no era una temática censurada y pese a que su peligroso y desesperante escenario misional era propicio para ello. La presencia residual de dicho concepto era fruto de sus lecturas de literatura misional, es decir, se trataba de una construcción cultural en el imaginario colectivo de los misioneros, y no de un sentimiento propio suscitado por la vida cotidiana. En sus cartas, los jesuitas recurrían al viejo concepto demoníaco como recurso retórico para embellecer y dotar de mayor magnificencia a su narración y sus vivencias, o para englobar sin mayor reflexión todo aquello que les causaba estupor o miedo. Pero los jesuitas no tenían ya una percepción demoníaca ni de Filipinas y sus habitantes, ni de las catástrofes naturales y las enfermedades, ni de cada obstáculo con que topaban en el ejercicio de la misión. Tampoco relataron una sola aparición del maligno, ni describieron su aspecto monstruoso más que metafóricamente en narraciones ajenas a él.

Los misioneros jesuitas eran religiosos, pero vivían en un siglo ya plenamente racional. En el mundo contemporáneo ya no tenía cabida ese nivel de fantasía. El descubrimiento de todo el planeta y los grandes avances científico-técnicos diluyeron el clásico miedo hacia lo desconocido. La realidad ya no era un ente extraño y abstracto, sino palpable y empírico. El descubrimiento de América coincidió cronológicamente con el apogeo del temor al demonio en Europa, mientras que en el siglo XIX ese sentimiento se hallaba en decadencia, merced de la Ilustración, la Revolución Francesa y las revoluciones científica e industrial. La representación tradicional del demonio se diluyó y transformó como consecuencia de su salida del ámbito religioso y su integración en diferentes corrientes intelectuales, culturales y sociales europeas, donde adoptó distintas formas más centradas en su carácter oscuro que en su representación física. Desde entonces el único refugio de la visión clásica de Satanás fue la Iglesia católica, que continuó amparándola y reproduciéndola en sus obras, como en la crónica de Pastells y las cartas edificantes, cuando los mismos religiosos de la orden ya habían ido cambiando su mentalidad.

Los jesuitas de la Compañía de Jesús restaurada tenían una nueva mentalidad más pragmática y realista. Esa nueva concepción del mundo se hacía extensible a las misiones. Todos los sucesos negativos y las dificultades que los misioneros experimentaban durante el desarrollo de las misiones, en vez de ser atribuidas sistemáticamente al demonio como ocurría antiguamente, eran explicados por los jesuitas mediante factores racionales. En este sentido, el Observatorio que la Compañía desarrolló en Manila es una prueba más de la nueva mirada racional y también científica de los jesuitas. Lo que quitaba el sueño a los misioneros no era la mano oscura del demonio, sino la escasez de recursos con que contaban para lograr el avance de sus misiones. Éste es el gran tema de sus cartas.

La falta de recursos era un problema endémico que repercutía en varios ámbitos. Por un lado, retrasaba la construcción de la iglesia y del convento de cada misión, que terminaban siendo de materiales de mala calidad o endeble. Dada la imposibilidad de aplicarles un buen mantenimiento, a lo que se sumaban el clima y los frecuentes desastres naturales, estas edificaciones estaban en continua reparación o construcción. Por otro lado, la escasez de recursos impedía proporcionar a los indígenas los “regalitos” que tanto ayudaban a su acercamiento, y también ropas y, sobre todo, comida. Y es que la empresa apostólica del siglo XIX, dadas las nuevas directrices de la Santa Sede, era también humanitaria y civilizadora. A los misioneros jesuitas les inquietaba todavía más el aspecto material que el espiritual, lo que supone un salto cualitativo en comparación con los antiguos jesuitas. Oficialmente, los misioneros valoraban el éxito de la misión en función de tres factores. Primero, la cantidad de naturales que habían reducido y bautizado. Segundo, el grado de integración de éstos en la vida social, sedentaria, trabajadora y cristiana del pueblo. Tercero, su nivel de autosuficiencia, puesto que las hambrunas eran el pan de cada día y la escasa solvencia de la Compañía y del Estado para abastecerlos también. En una palabra, su objetivo era civilizar a los nativos, siempre bajo las pautas occidentales. Pero el aspecto más lamentado por los misioneros no era el fracaso del objetivo apostólico, sino del social y material. Los jesuitas querían ayudar a los nativos para “su bien espiritual y temporal”, y eran tan importantes la comida, la casa, la ropa y la vida social como la vida religiosa.

Los mismos jesuitas se aplicaban esta idea y tomaban en mucha consideración su bienestar físico y material. Incluso la Compañía velaba por la salud y descanso de sus miembros. Un misionero enfermo o sin fuerzas no era útil y suponía un daño para las misiones. Muy lejos quedaba el ideal del jesuita que sólo vivía para la causa apostólica y que se consumía en el fervor del trabajo excesivo. Contados son los casos de misioneros jesuitas decimonónicos de actitud imprudente y actividad desenfrenada, y fueron reprobados y controlados por sus superiores, nunca elogiados por sus excesos vocacionales. La inmensa mayoría no hacían alarde de sufrir por sufrir y valoraban el tener ropas adecuadas, estar suficientemente alimentados y vivir en un convento decente. Cuando no era así, hacían sus pedidos o realizaban sus protestas a su superior. Así pues, la vida material era muy valorada en las misiones, tanto cuando atañía a los nativos como en lo que se refería a los mismos jesuitas.

En consonancia con esta visión realista del mundo, ni la literatura misional ni las propias cartas originales de los jesuitas incluían ya prácticamente muchos de los clásicos elementos hagiográficos. Ante el fallecimiento de uno de sus compañeros, por muy santo que fuera, ya no se mencionaban aspectos como la cara apacible y bonita, la incorruptibilidad del cuerpo, o su flexibilidad, o un olor agradable o especial días después de la muerte. Aunque los nuevos jesuitas continuaron otorgando poderes sobrenaturales a Dios, no lo hicieron con los hombres, por muchas cualidades que tuvieran, ni tampoco con la naturaleza.

La única concepción que soportó enteramente el tránsito de la antigua Compañía a la Compañía restaurada fue la que se refería al indígena. En el siglo XIX persistía la dicotomía civilización-barbarie. Los jesuitas de Mindanao tenían una visión infantilizada de los indígenas, y una actitud paternalista hacia ellos. Todos los misioneros coinciden en sus descalificaciones sobre su inteligencia y limitaciones generales como no lo hacen en ningún otro tema. Su incapacidad para apreciar o al menos comprender cualquier aspecto de la cultura y las costumbres nativas es absoluta. El choque cultural es total. Su desnudez, sus tatuajes, sus bailes, sus ritos, sus ídolos, su actitud, todo les horripilaba.

Por otra parte, los jesuitas evidenciaban también en sus cartas el poder que las órdenes religiosas continuaban atesorando en las Filipinas decimonónicas. En Mindanao, las numerosas poblaciones en formación estaban bajo la administración de los religiosos, no de la administración civil. Ellos decidían dónde se asentaría una misión, reunían a los nativos para formarla y dirigían su construcción. Una vez esa misión alcanzaba la gradación de pueblo y pertenecía a la administración civil, los misioneros continuaban ejerciendo su poder porque sus solicitudes a las autoridades provinciales o centrales obtenían respuestas tan variables, desiguales y lentas que ni misioneros ni autoridades locales se podían permitir el lujo de esperar, por lo que en la medida de lo posible solucionaban sus problemas solos. Además, en el siglo XIX los regulares continuaban teniendo un gran peso legal en el gobierno local, donde competían con las autoridades españolas provinciales y con las nativas para hacer valer sus intereses. La perspectiva que muestran los misioneros jesuitas evidencia su fuerte convicción en su propia autoridad y en la necesidad de su tutela sobre el pueblo filipino e incluso sobre las autoridades españolas, en su opinión ineficaces y muchas veces corruptas e inmorales. En el contexto finisecular los regulares seguían anclados en el pasado, reticentes a perder su influencia y contrarios a todo reformismo en las islas. De ahí el anticlericalismo que creció imparablemente hasta la irrupción de la Revolución Filipina de 1896. En el contexto revolucionario, la Compañía de Jesús se posicionó claramente al lado de España contra los rebeldes, pero hizo gala de su histórico pragmatismo para proseguir lo antes posible con sus colegios y sus misiones bajo el nuevo dominio norteamericano. Tras la pérdida de la colonia se mantuvo prácticamente incólume.

En definitiva, con nuestra investigación hemos tratado de ofrecer una perspectiva novedosa de la realidad de la experiencia misional, tal y como era percibida por sus propios agentes. Los jesuitas volcaron su mundo interior en sus cartas, y en ellas se pueden leer tanto sus experiencias vividas, como aquellas imaginadas y esperadas. La definición de la vocación misionera y de la identidad jesuita era un proceso complejo que se desarrollaba en el día a día del contacto con la misión, con resultado incierto. Las complejas circunstancias de Mindanao estructuraban el interior de cada jesuita y determinaban la definición de las estrategias apostólicas. El carácter y las cualidades estructurales previas de cada jesuita dirigían esa configuración sobre el terreno en un sentido u otro. Tanto las imperfecciones de los misioneros como las disidencias internas demuestran que la Compañía no fue tan monolítica como era su deseo proyectar. La variabilidad de sensibilidades, cualidades y caracteres convertía en utópico el ideal jesuita de comunidad homogénea, virtuosa, compacta y fraterna.

La lectura del fondo epistolar del AHSIC evidencia que, aunque esas cartas originales no habían sido todavía adulteradas por el instituto, habían sufrido otro tipo de censura previa: la que la propia conciencia jesuita les imponía a sus autores. Ellos mismos, en el acto de escribir, oscilaban entre lo que realmente querían escribir y lo que sabían que debían escribir. El régimen de la corporación jesuita era muy fuerte. De ahí que la mayoría silenciaban según que asuntos, o los explicaran veladamente. Unas pocas almas francas, atrevidas o bien vacilantes nos han permitido conocer ese fondo oculto por el grueso de la comunidad. Algunos misioneros exteriorizaron su sufrimiento emocional tras haber confesado un asunto peliagudo. El conflicto entre el cumplimiento de su deber al confesar la verdad a su superior y el temor a haber perjudicado a sus compañeros llevó a más de uno a expresar sus remordimientos o a pedirle al superior que rompiera la carta. Algunos reconocían no contar la verdad por carta, alegando tener miedo de causar problemas o asegurando que era falso que se pudiera ser sincero, que a la práctica hacerlo implicaba represalias. La sinceridad de algunos alcanzó el grado de confesar cierta comprensión por las razones que condujeron al pueblo filipino a reclamar el autogobierno, lo que confirma la pluralidad en el seno de la orden e incluso la abertura de mente de más de uno de sus miembros.

El uso de la nueva mirada teórica y metodológica de la historiografía de las emociones nos permite conocer la historia desde la singularidad de sus protagonistas, sacando a la luz un horizonte nuevo que, en nuestro caso, el discurso institucional ocultó para preservar el prestigio y excepcionalidad de la Compañía de Jesús.





# Fuentes

---

## Fuentes primarias

Archivo Histórico de los Jesuitas de Cataluña (AHSIC)

*Álbum de fotos 1852-1914*

*Caja 566 Fotografías*

*Caja 577 Fotografías*

“Cartas de Filipinas” (CF, 12 cajas)

*Colección Pastells de Filipinas*, vol. CXI, años 1852-1887, doc. 23 (es copia), “Carta del padre José M<sup>a</sup> Lluch al padre asistente (Manila, 8 de septiembre de 1873)”.

FIL0010, BARRADO, Pascual, “Relación histórica y estado de las misiones de la Compañía de Jesús en Filipinas”, ff. 0040-0068: “Nuevas Misiones de la Compañía de Jesús en Filipinas: Estado de las antiguas Misiones. Restablecimiento de la casa de Loyola. Viaje a Filipinas. Llegada a Manila. Primeros ministerios”.

- ff. 0136-0141: “Ejercicios ordinarios de la Misión y distribución del tiempo”.

FIL 0033.3 “Destierro de los jesuitas de la provincia de Filipinas”, ff. 000-036.

FIL0033.1 “La Compañía de Jesús en Filipinas (desde el principio de la Misión, 1581, hasta la expulsión, 1768”, ff. 0068-0075: “Catálogo de los colegios, residencias o casas rectorales, misiones y ministerios y visitas de que se componía la provincia que se tituló de la Compañía de Jesús en Filipinas”.

FIL0049.2 “Fragmentos de un diario y cartas diversas”, ff. 5 000-092.

FIL0053.5 (sin nombre), ff. 19 002-004.

FIL0057 “Datos para la Antigua Misión Filipina”, ff. 0423-0481.

FIL0059.2 “Documentos de Filipinas”, ff. 02 085-088: “Últimos momentos del P. Federico Faura y duelo general producido por su muerte. Carta del P. José Coronas a los PP. Ricardo Cirera y Miguel Saderra (1897)”.

FIL0063 “Disposiciones gubernativas sobre la Compañía de Jesús”, ff. 0001-0239.

FIL0066 “Catálogo de los Padres y Hermanos de la Compañía de Jesús que han venido a Filipinas desde el año 1859 hasta 1919”, ff. 01-075.

FIL0072.1 “Restablecimiento de la Compañía de Jesús en Filipinas. Varios documentos”, ff. 01 001-050.

FIL0072.4 “Varios documentos”, ff. 04 001-088.

FIL0072.5 “Varios documentos”, ff. 05 001-083.

FIL0072.6 “Varios documentos”, ff. 06 001-115.

FIL0073.05 “Varios documentos de Mindanao (1848-1882)”, ff. 05 001-019: “Documento del P. José Fernández Cuevas, Sup. Mis., para dilucidar varias cuestiones referentes a la naturaleza de las Misiones (de Mindanao), a las obligaciones de los misioneros y al modo de recibirlas de manos de los Prelados Eclesiásticos (7 octubre 1863)”.

- ff. 05 036-082: “Informe del P. José Fernández Cuevas, Sup. Mis., sobre las Misiones de Filipinas y notas del P. Juan Ricart, Sup. Mis., en 1882”.

FIL0073.1 “Segundo viaje del padre Cuevas”, ff. 01 0001-114.

FIL0073.3 “Varios documentos temporalidades”, ff. 03 009-010: “Temporalidades. Reducción de la asignación a personas, transporte y equipo de los Misioneros jesuitas (1869)” (es copia).

FIL0073.6 “Varios documentos (tratos con el gobierno para el regreso de los jesuitas a Filipinas y sobre devolución de las temporalidades)”, ff. 06 0001-0129.

FIL0073.9 “Varios documentos sobre Filipinas (1852-1884)”, ff. 09 001-097.

FIL0073.11 “Varios documentos”, ff. 11 001-046.

FIL0145 “Historia de la Misión de Río Grande de Mindanao (Tamontaca), 1871-1879”, ff. 0000-0195.

FIL0146 “Diario de la Casa-Misión de Tamontaca (1894-1899)”, ff. 0001-0283.

FIL0147 “Origen y progresos del Orfanotrofio de Tamontaca y Registro de libertos ingresados de uno y otro sexo que en él ingresaron desde el 9 de septiembre de 1872 hasta el 10 de octubre de 1893”, ff. 0001-0219.

FIL0162 “Algunas excursiones de los misioneros en las Islas Filipinas (Río Grande de Mindanao y Antipolo)”, ff. 093-0110: “Destierro de los jesuitas de la Provincia de Filipinas”.

FIL0166.1 “Varios documentos”, ff. 01-151: “La Escuela Pía. Su origen, desarrollo y decadencia probados con documentos auténticos en este libro fielmente copiados (1804-1831)”.

- ff. 02 001-170: “Notas históricas y documentos relativos a la expulsión, extinción y restablecimiento de la Compañía de Jesús

FIL0185.1 “Apuntes biográficos sobre el P. Jacinto Juanmartí, por el padre Guillermo Bennasar (Manila, 1900)”, ff. 0000-0095.

FIL0470.1 “Varios documentos sobre Mindanao”, 6 docs., 01 001-06 006.

FIL203.2 “Cuestión con los Padres Recoletos sobre Mindanao”, 26 docs, ff. 01 001-26 004.

FILHIS0009 “Descubrimiento e Historia incompleta de Mindanao”, ff. 0000-0221.

FILPER0021 “Expediciones de Misiones a Manila (1859-1903)”, ff. 023-052.

FILPER0179 “Serie de Misiones de la Compañía de Jesús llegadas a Filipinas desde 1859”, ff. 01-049.

FILPER0193.1 “Biografías de Misioneros de Mindanao”, ff. 42 001-015: “Biografía del R.P. José Fernández Cuevas (escrita por el padre Francisco Ceballos)”.

- ff. 42 016-044: “Biografía del R.P. José Fernández Cuevas S.I. durante su permanencia en Filipinas, por el P. Francisco M. Luengo” (existe una copia parcial mecanografiada de este último documento en el mismo AHSIC: FIL0059.1 “Documentos de Filipinas”, ff. 01 056-064: “Biografía del P. José Fernández Cuevas (1864)”.
- docs. 1-9, 11, 17-19 y 26-28.

#### Archivo de España de la Compañía de Jesús - Alcalá de Henares (AESI-A)

Leg. 1.052, nº 23, 6 (9 docs.), “Listas de papeles de Filipinas. Diversos documentos pidiendo misioneros de la Compañía para Filipinas (1824-28-33)”.

#### Archivo Histórico Nacional (AHN)

Ultramar, Leg. 2.140, nº 8, doc. 6 (9 docs.), “Informe del capitán general de Filipinas sobre las bajas de religiosos en las islas”.

Ultramar, Leg. 2.304, nº 229, doc. 94, “Los Procuradores de las Congregaciones Religiosas de Filipinas solicitan se declaren exentos del servicio de las armas los Religiosos de sus órdenes (1874)”.

Ultramar, Leg. 2.313, nº 286, doc. 89, “Sobre que se conceda a los Misioneros de Filipinas la exención del Servicio de las armas en la península (1873)”.

Ultramar, Leg. 2.314, caja 2, nº 320, “Cuestión de Mindanao. Expediente completo del litigio entre los Jesuitas y Recoletos (1892)”.

### Biblioteca Tomás Navarro Tomás (CSIC)

#### *Sección de Documentos españoles del Archivo Nacional de Filipinas:*

- “Documentación relativa a la Escuela Normal de Maestros (1865-1899)”, rollos de microfilms nº 4768, 4867, 4941, 5029, 5030 y 5034.
- “Documentación relativa a escuelas y maestros de la provincia de Mindanao, 1868-98”, rollo de microfilms nº 1627613.

## **Fuentes secundarias**

BARANERA, Francisco Javier, SI, “Apéndice I. Noticia biográfica del R. P. José Ignacio Guerrico, Misionero de Filipinas”, en *Cartas de los Padres de la Compañía de Jesús de la Misión de Filipinas*, vol. 6 (1883-1884), Establ. Tip.-Lit. de M. Pérez hijo, Manila, 1887, pp. 309-338.

*Cartas de los PP. de la Compañía de Jesús de la Misión de Filipinas*, 10 vols. (1876-1895), Manila, 1877-1895.

*Cartas edificantes de los Misioneros de la Compañía de Jesús de Filipinas, 1898-1902*, Imp. Henrich y Comp., Barcelona, 1903.

*Catálogos de la Provincia de Aragón de la Compañía de Jesús*, Francisci Rosal, Baelcona, 1859-1970.

*Colección General de las providencias hasta aquí tomadas sobre el extrañamiento y ocupación de temporalidades de los Regulares de la Compañía que existían en los Dominios de S. M. de España, Indias e Islas Filipinas*, vol. I, Imp. Real de la Gazeta, Madrid, 1767.

COMBÉS, Francisco, SI, *Historia de Mindanao y Joló*, (Madrid, 1667) 2ª ed. de Wenceslao E. Retana y Pablo Pastells, SI, Minuesa de los Ríos, Madrid, 1897.

DELGADO, Juan José, SI, *Historia general sacro-profana, política y natural de las Islas del Poniente llamadas Filipinas*, (1754) Impr. ‘Eco de Filipinas’ de D. Juan Atayde, Manila, 1892.

*El Archipiélago Filipino: colección de datos geográficos, estadísticos, cronológicos y científicos, relativos al mismo, entresacados de anteriores obras ú obtenidos con la propia observación y estudio, por algunos Padres de la Misión de la Compañía de Jesús en estas islas*, vol. I, Imprenta del Gobierno, Washington, 1900.

FERNÁNDEZ CUEVAS, José, SI, “Relación de un viaje de exploración a Mindanao (1860)”, en *Cartas de los PP. de la Compañía de Jesús de la Misión de Filipinas*, vol. 8 (1887-1889), Tipo-Litogr. de Chofré y Compañía, Manila, 1889, pp. 5-61.

FORADADA, Francisco, SI, *La soberanía de España en Filipinas: opúsculo de actualidad destinado a popularizar en el país las salvadoras ideas relativas á esta materia*, Impr. de Heinrich y Comp., Barcelona, 1917.

FRÍAS, Lesmes, SI, *Historia de la Compañía de Jesús en su Asistencia Moderna de España*, vol. I (1815-1835) y vol. II (1835-1868), Razón y Fe, Madrid, 1923 y 1944.

PASTELLS, Pablo, SI, “Memoria (1892)”, en *Cartas de los PP. de la Compañía de Jesús de la Misión de Filipinas*, vol. 9 (1889-1891), Impr. y Lit. M. Pérez hijo, Manila, 1891, pp. 599-667.

- “Estado de la población cristiana de las Misiones de la Compañía de Jesús en Mindanao e islas adyacentes (1892)”, en *Cartas de los PP. de la Compañía de Jesús de la Misión de Filipinas*, vol. 9 (1889-1891), Impr. y Lit. M. Pérez hijo, Manila, 1891, pp. 667-680.
- *Historia de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay (Argentina, Paraguay, Uruguay, Perú, Bolivia y Brasil) según los documentos originales del Archivo General de Indias*, Madrid, 1912.
- “Informe sobre la isla de Mindanao presentado al Excmo. Sr. Gobernador General de las Islas Filipinas D. Valeriano Wyler por el Superior de la Misión de la Compañía de Jesús P. Pablo Pastells (1888)”, en Ídem, *Misión de la Compañía de Jesús de Filipinas en el siglo XIX*, vol. III, Ed. Barcelonesa, Barcelona, 1917, pp. 478-491.
- PASTELLS, Pablo, SI, *Misión de la Compañía de Jesús de Filipinas en el siglo XIX*, 3 vols., Ed. Barcelonesa, Barcelona, 1916-1917.

RICART, Juan, SI, “Informe sobre la reducción de Mindanao (1883)”, en *Cartas de los PP. de la Compañía de Jesús en la Misión de Filipinas*, vol. 10 (1892-1894), Establecimiento tipográfico de J. Marty, Manila, 1895, pp. 587-610.

RUIZ DE SANTA EULALIA, Licinio, OAR, *Sinopsis histórica de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de las islas Filipinas, de la Orden de Agustinos Recoletos*, vol. I, Tip. Pont. Universidad de Santo Tomás, Manila, 1925.

SADERRA MASÓ, Miguel, SI, *Historia del Observatorio de Manila, fundado y dirigido por los padres de la Misión de la Compañía de Jesús de Filipinas (1865-1915)*, E. C. McCullough & Comp., INC, Manila, 1915.

- *Misiones Jesuíticas de Filipinas, 1581-1768 y 1859-1924*, Tip. Pontificia Universidad de Santo Tomás, Manila, 1924.







# Bibliografía

---

ABAD, Antolín, “Filipinas: labor misional y pastoral”, en BORGES MORÁN, Pedro, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, vol. II (Aspectos regionales), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1992, pp. 721-736.

AGUILAR, José Nieto, *Mindanao: su Historia y geografía*, Cuerpo administrativo del ejército, Madrid, 1894.

AGUILERA FERNÁNDEZ, María, “La ‘Revolución Filipina’ y los jesuitas en la isla de Mindanao: el caso de la sublevación en Baganga”, *Historia Social*, 83 (2015), pp. 113-132.

- “Juan José Delgado: misionero jesuita, científico, cronista y paladín de los nativos en Filipinas (1697-1755)”, en *Actas de la XIV Reunión Científica de la Fundación Española de Historia Moderna, celebrada en la Universidad de Zaragoza los días 1-3 junio de 2016*, en prensa.
- “Literatura misional y hagiografía en el siglo XIX: Jacinto Juanmartí, un misionero jesuita en Filipinas (1833-1897)”, *Hispania Sacra*, vol. LXX, 141 (enero-junio 2018), pp. 321-338.

ALBALÁ, Paloma, “Las lenguas de Filipinas y Marianas: consecuencias lingüísticas de la llegada de Legazpi”, en CABRERO, Leoncio (ed.), *España y el Pacífico. Legazpi*, vol. II, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2004, pp. 479-488.

ALCALA, Ángel C., “Higher Education in the Philippines”, *Philippine Studies*, vol. 47, 1 (1999), pp. 114-128.

ALCALDE ARENZANA, Miguel Ángel, “Campomanes, la iglesia y la expulsión de los jesuitas”, en FERNÁNDEZ LAMUÑO, Julio Antonio (coord.), *Campomanes: vida, obra y época*, Real Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo, 2005, pp. 127-160.

ALCINA, Francisco Ignacio, SI, *Historia de las islas e indios Visayas*, 1668, Ed. facsímil de M<sup>a</sup> Luisa Martín Merás y M<sup>a</sup> Dolores Higuera, Museo Naval, Madrid, 1974.

- *Historia natural de las Islas Bisayas del Padre Alzina*, Ed. de Victoria Yepes, CSIC, Madrid, 1996.
- *Historia sobrenatural de las Islas Bisayas: segunda parte de la Historia de las islas e indios bisayas, del padre Alzina, Manila: 1668-1670*, Ed. de Victoria Yepes, CSIC, Madrid, 1998.

ALGUÉ, José, SI, *Baguios y tifones del año 1894*, Impr.-Litogr. Partier, Manila, 1895.

- *Baguios o ciclones filipinos*, Observatorio, Manila, 1897.

- *El Barociclómetro*, Observatorio, Manila, 1897.
- *El baño de Samar y Leyte, 12-13 de octubre de 1897*, Foto-tipografía de J. Marty, Manila, 1898.
- *Las nubes en el Archipiélago Filipino. Colaboración al trabajo internacional de medición de nubes*, Observatorio, Manila, 1899.

ALONSO ÁLVAREZ, Luis, “La inviabilidad de la hacienda asiática. Coacción y mercado en la formación del modelo colonial en las islas Filipinas, 1565-1595”, en ELIZALDE, M<sup>a</sup> Dolores; FRADERA, Josep M<sup>a</sup>; ALONSO, Luis (eds.), *Imperios y naciones en el Pacífico*, vol. I (La Formación de una colonia), CSIC, Madrid, 2001, Biblioteca de Historia 43, pp. 181-205.

- “El tributo indígena en las islas Filipinas entre los siglos XVI y XVII: ‘¿Qué nos queréis, castillas?’”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas = Anuario de Historia de América Latina (JbLA)*, 40 (2003), pp. 13-42.
- “El tributo indígena en la consolidación de la Hacienda filipina, 1698-1800”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas = Anuario de Historia de América Latina (JbLA)*, 41 (2004), pp. 91-116.
- “Los señores del barangay. La principalía indígena en las islas Filipinas, 1565-1789: viejas evidencias e hipótesis”, en MENEGUS BOMEMANN, Margarita y AGUIRRE SALVADOR, Rodolfo (eds.), *El Cacicazgo en la Nueva España y Filipinas*, Plaza y Valdés, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005, pp. 355-406.
- “Las haciendas de las órdenes regulares en las islas Filipinas: los intereses de los frailes predicadores, 1587-1800”, en GALLEGO MARTÍNEZ, Domingo; GERMÁN ZUBERO, Luis Gonzalo; PINILLA NAVARRO, Vicente José (coords.), *Estudios sobre el desarrollo económico español: dedicados al profesor Eloy Fernández Clemente*, Universidad de Zaragoza, 2016, pp. 361-395.

ALONSO LALLAVE, Manrique, *Los frailes en Filipinas*, J. Antonio García, Madrid, 1872.

ALPERÓVICH, Moisé S., “La expulsión de los jesuitas de los dominios españoles y de Rusia en la época de Catalina II”, en TIETZ, Manfred (ed.), *Los jesuitas españoles expulsos. Su imagen y su contribución al saber sobre el mundo hispánico en la Europa del siglo XVIII*, Bibliotheca Ibero-Americana, Madrid, 2001, pp. 33-43.

ALVA RODRÍGUEZ, Inmaculada, *La vida municipal en manila en los siglos XVI-XVII*, Tesis doctoral dirigida por M<sup>a</sup> Lourdes Díaz-Trechuelo, Universidad de Córdoba, 1993.

- “Cabildos abiertos en Manila, s. XVI y XVII”, en *El reino de Granada y el Nuevo Mundo: V Congreso Internacional de Historia de América, mayo de 1992*, vol. 3, Diputación de Granada, 1994, pp. 279-290.
- “Legazpi, fundador de ciudades: las Ordenanzas del cabildo secular de Manila”, en ESCOBEDO MANSILLA, Ronald; DE ZABALLA BEASCOECHEA, Ana; ÁLVAREZ

- GILA, Óscar (coords.), *Euskal Herria y el Nuevo Mundo: la contribución de los vascos a la formación de las Américas*, Servicio Ed. Universidad del País Vasco/Euskal Herriko Unibertsitatea, 1996, pp. 89-106.
- “Urbanismo municipal en Manila (Siglos XVI-XVII)”, en GARCÍA-ABÁSULO GONZÁLEZ, Antonio Francisco (coord.), *España y el Pacífico*, Ministerio de Asuntos Exteriores, Dirección General de Relaciones Culturales-Asociación Española de Estudios del Pacífico, Córdoba, 1997, pp. 157-166.
  - “La centuria desconocida: el siglo XVII”, en CABRERO FERNÁNDEZ, Leoncio (coord.), *Historia general de Filipinas*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1999, pp. 207-248.
  - “El cabildo de Manila”, en CABRERO FERNÁNDEZ, Leoncio (coord.), *España y el Pacífico: Legazpi*, vol. II, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2004, pp. 165-202.
  - (coord.) *España y el Pacífico: Legazpi*, 2 vols., Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2004.
  - “Filipinas en la obra de Lourdes Díaz-Trechuelo (1921-2008)”, *Revista española del Pacífico*, 24 (2011), pp. 133-156.
  - “Ciudad y comercio en el siglo XVIII. El Galeón de Manila en el desarrollo de la vida municipal”, en BERNABÉU ALBERT, Salvador; MARTÍNEZ SHAW, Carlos (coord.), *Un océano de seda y plata: el universo económico del Galeón de Manila*, CSIC-Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, Sevilla, 2013, Col. Universos Americanos 12, pp. 179-201.
  - “Redes comerciales y estrategias matrimoniales. La mujeres en el comercio del Galeón de Manila (siglos XVII-XVIII)”, *Revista complutense de historia de América*, 42 (2016), pp. 203-220.

ALZONA, Encarnación, *A history of education in the Philippines, 1565-1930*, University of Philippines Press, Manila, 1932.

ALLISTER LINN, Brian, *The Philippine War, 1899-1902*, Univ. Press of Kansas, 2000.

ANDREA ANTÓN, Susana, “Las prácticas musicales de los jesuitas en las misiones de Mojos. Un acercamiento para la comprensión de lo europeo y lo indígena como componentes de la cultura misional”, *El Discurso Artístico Norte y Sur*, vol. I (1998), pp. 73-88.

ANDUAGA, Aitor, “Spanish Jesuits in the Philippines: Geophysical Research and Synergies between Science, Education and Trade, 1865–1898”, *Annals of Science*, vol. 71, 4 (2014), pp. 497-521.

ANES, Gonzalo, “Antecedentes próximos del motín contra Esquilache”, *Moneda y Crédito*, 128 (1974), pp. 219-224.

ARAÑAS, Patria G., “A note on Jesuits and Philippine Languages, 1581-1900”, *Philippine Studies*, vol. 33, 2 (1985), pp. 221-228.

ARCILLA, José S., SI, “The Christianization of Davao Oriental: excerpts from Jesuits missionary letters”, *Philippine Studies*, vol. 19, 4 (1971), pp. 639-724.

- *An introduction to Philippine history*, Ateneo de Manila University Press, Quezon City, 1971.
- “The Return of the Jesuits to Mindanao”, *Philippine Studies*, vol. 26, 1-2 (1978), pp. 16-34.
- “The Escuela Pía, Forerunner of Ateneo de Manila”, *Philippine Studies*, vol. 31, 1 (1983), pp. 58-74.
- “Ateneo de Manila: Problems and Policies, 1859-1939”, *Philippine Studies*, vol. 32, 4 (1984), pp. 377-398.
- “The Jesuits during the Philippine Revolution”, *Philippine Studies*, vol. 35, 3 (1987), pp. 296-315.
- “La Escuela Normal de Maestros de Instrucción Primaria”, *Philippine Studies*, vol. 36, 1 (1988), pp. 16-35.
- *Understanding the Noli: its historical context and literary influences*, Phoenix Publishing House, Quezon City, 1988.
- “The Philippine Revolution and the Jesuit Missions in Mindanao, 1896-1901”, *The Journal of History*, vol. 35, 1-2 (1990), pp. 46-56.
- “Jesuits Historians of the Philippines”, *Philippine Studies*, vol. 44, 3 (1996), pp. 374-391.
- (ed., trad., anot.), *Jesuit Missionary Letters from Mindanao*, 6 vols., Philippine Province Archive of the Society of Jesus, Quezon City, 1990-2003.
- *Rizal and the emergence of the Philippine nation*, Office of Research and Publications, Ateneo de Manila University, Quezon City, 1991.
- “Two Jesuit Letters from Mindanao”, *Philippine Studies*, vol. 40, 2 (1992), pp. 219-225.
- “La cultura indígena filipina en la segunda mitad del siglo XIX según los jesuitas”, *Revista española del Pacífico*, 8 (1998), pp. 255-270.
- “El sentido de ser Filipino”, *Illes i imperis*, 2 (1999), pp. 13-22.
- “Los cronistas jesuitas de Filipinas”, en CABRERO FERNÁNDEZ, Leoncio (coord.), *España y el Pacífico: Legazpi*, vol. II, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2004, pp. 377-398.
- “Un debate epistolar a la expulsión de los jesuitas de Filipinas”, en KOPRIVITZA ACUÑA, Milena (coord.), *Ilustración en el mundo hispánico: preámbulo de las independencias*, Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, Tlaxcala, 2009, pp. 167-182.
- “From Escuela Pía to Ateneo Municipal, 1859-1900”, en DALUPAN, Josefina (ed.), *The Ateneo de Manila University. 150 Years of Engaging the Nation*, Ateneo de Manila University, Manila, 2010, pp. 2-31 (8-14).

- ARELLANO, Manuel, *Influencia de la Universidad de Manila en la civilización filipina*, Manila, 1923.
- ASCHMANN, Birgit, “La razón del sentimiento. Modernidad, emociones e historia contemporánea”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, vol. 36 (2014), pp. 58-70.
- ASTRAIN, Antonio, SI, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 vols., Razón y Fe, Madrid, 1905-1925.
- Atlas de Filipinas: colección de 30 mapas trabajados por delineantes filipinos bajo la dirección del P. José Algué, 1899*, Washington Treasury Department, U.S. Coast and Geodetic Survey, 1900.
- BAPTISTA MORALES, Javier, “Los jesuitas y las lenguas indígenas”, en *La Compañía de Jesús en América: Evangelización y Justicia. Siglos XVII y XVIII. Congreso Internacional de Historia. Actas*, Córdoba (España), 1993, pp. 11-21.
- BARRANTES, Vicente, *La instrucción primaria en Filipinas desde 1596 hasta 1868*, Impr. de la Iberia-Impr. y librería de Ramírez y Giraudier, Madrid-Manila, 1869.
- BARRON SOTO, María Cristina, “Las políticas de castellanización en Filipinas”, en KOPRIVITZA ACUÑA, Milena (coord.), *Ilustración en el mundo hispánico: preámbulo de las independencias*, Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, Tlaxcala, 2009, pp. 419-430.
- BARTOLOMÉ MARTÍNEZ, Gregorio, *Jaque mate al obispo virrey. Siglo y medio de sátiras y libelos contra Don Juan de Palafox y Mendoza*, Madrid, 1991.
- BAZACO, Evergisto, OP, *Historia documentada del Real Colegio de San Juan de Letrán*, Manila, 1933.
- *La primera universidad de Oriente. Breve reseña documentada de la Real y Pontificia Universidad de Santo Tomás*, Manila, 1941.
  - *History of Education in the Philippines*, Manila, 1953.
- BENNASAR, Guillermo, SI, *Catecismo de la doctrina cristiana en Castellano y Tiruray*, Manila, 1888.
- *Catecismo histórico por el abate C. Fleury y traducido al Tiruray por un P. Misionero de la Compañía de Jesús*, Manila, 1892.
  - *Observaciones gramaticales sobre la lengua Tiruray*, Manila, 1892.
  - *Diccionario Tiruray-Español*, Tipo-Lit. Chofré y Comp., Manila, 1892.
  - *Diccionario Español-Tiruray*, Tipo-Lit. Chofré y Comp., Manila, 1893.
- BERNAD, Miguel A., SI, “The Jesuit Exploration of the Pulangi or Río Grande de Mindanao, 1888-1890”, *Budhi*, vol. 5, 3 6.1 (2002), pp. 168-184.

- “The Tamontaca experiment in southern Mindanao: 1861-1899”, *Budhi*, vol. 5, 3 6.1 (2002), pp. 215-239.

BETRÁN MOYA, José Luis, “Unus Non Sufficit Orbis: La literatura misional jesuita del Nuevo Mundo”, *Historia Social*, 65 (2009), pp. 165-185.

- (ed.) *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Sílex, Madrid, 2010.
- “‘Como corderos entre lobos hambrientos’. La literatura misional jesuita en las fronteras amazónicas del virreinato peruano entre finales del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 13 (2014), pp. 169-194.

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

BLANCO ANDRÉS, Roberto, “El procurador agustino Eduardo Navarro y los reguladores ante la crisis de Filipinas (1896-1898)”, *Ayer*, 42 (2001), pp. 165-190.

- “La administración parroquial de los agustinos en Filipinas: escasez de religiosos y secularización de curatos”, *Archivo Agustiniiano*, vol. 87, 205 (2003), pp. 169-212.
- “Los Recoletos de Filipinas al borde del colapso carestía misional y secularización de curatos (1776-1820)”, *Recollectio: annuarium historicum augustinianum*, 25-26 (2002-2003), pp. 25-54.
- “Las órdenes religiosas y la crisis de Filipinas (1896-1898)”, *Hispania Sacra*, vol. LVI, 114 (2004), pp. 583-614.
- “Tiempos difíciles para los franciscanos en Filipinas: escasez de frailes y abandono de pueblos (1776-1823)”, *Archivo Ibero-Americano*, Año 64, 249 (2004), pp. 703-738.
- “La provincia de Agustinos de Filipinas en tiempos del vicariato general”, *Archivo Agustiniiano*, vol. 93, 211 (2009), pp. 3-24.
- “Los agustinos y el primer choque con el movimiento filipino de La Propaganda”, *Archivo Agustiniiano*, vol. 94, 212 (2010), pp. 183-226.
- “Los agustinos y la lucha por la exención en Filipinas en el siglo XIX”, *Archivo Agustiniiano*, vol. 95, 213 (2011), pp. 31-64.
- “Pedro Peláez, líder del clero filipino”, *Hispania Sacra*, vol. LXIII, 128 (julio-diciembre 2011), pp. 747-782.
- “Forjando la identidad: la cuestión clerical en el nacimiento del nacionalismo filipino”, en MANCHADO LÓPEZ, Marta María; LUQUE TALAVÁN, Miguel (coords.), *Fronteras del mundo hispánico: Filipinas en el contexto de las regiones liminares novohispánicas*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2011, pp. 281-316.

- *Entre frailes y clérigos. Las claves de la cuestión clerical en Filipinas (1776-1872)*, CSIC, Madrid, 2012, Biblioteca de Historia 75.
- “Enfrentados con ‘La Propaganda’: el clero regular frente al nacionalismo filipino y la ofensiva anticlerical”, en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores y HUETZ DE LEMPS, Xavier (coords.), *Filipinas, siglo XIX: coexistencia e interacción entre comunidades en el Imperio español*, Polifemo, 2017, pp. 515-545.

BLANCO, John D., “La religión cristiana filipina durante la época colonial: transculturación de las costumbres e innovación de las prácticas”, en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores (ed.), *Repensar Filipinas: política, identidad y religión en la construcción de la nación filipina*, Casa Asia-CSIC, Bellaterra (Barcelona), 2009, pp. 207-232.

BONOAN, Raúl J., SI, “The Jesuits, José Rizal, and the Philippine Revolution”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 68 (1999), pp. 269-297.

BORDA, José Joaquín, *Historia de la Compañía de Jesús en la Nueva Granada*, Imprenta de S. Lejía et Cía, Poissy, 1872.

BORGES MORÁN, Pedro, *Misión y civilización en América*, Ed. Alhambra, Madrid, 1987.

- (ed.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, 2 vols., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1992.
- “Primero hombres, luego cristianos: la transculturación”, en BORGES MORÁN, Pedro (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, vol. I (Aspectos generales), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1992, pp. 521-534.
- *Religiosos en Hispanoamérica*, MAPFRE, Madrid, 1992.
- “Aspectos característicos de la evangelización de Filipinas (1521-1650)”, en CABRERO FERNÁNDEZ, Leoncio (coord.), *España y el Pacífico: Legazpi*, vol. II, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2004, pp. 285-318.
- “Paralelismos entre la evangelización americana y la filipina”, *Boletín de historia y antigüedades*, vol. XCII, 828 (2005), pp. 143-168.

BOURKE, Joanna, *Fear: A Cultural History*, Virago Press, London, 2005.

BURKE, Peter, “Is there a Cultural History of the Emotions?”, GOUK, Penelope; HILLS, Helen (eds.), *Representing Emotions: New Connections in the History of Art, Music and Medicine*, Ashgate, Aldershot (Reino Unido), 2005, pp. 35-47.

- *Hibridismo cultural*, Akal, Madrid, 2010.



BURRIEZA SÁNCHEZ, Javier, *Jesuitas en Indias: entre la utopía y el conflicto. Trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América Moderna*, Universidad de Valladolid, 2007.

- “Los jesuitas: de las postrimerías a la muerte ejemplar”, *Hispania Sacra*, vol. LXI, 124 (julio-diciembre 2009), pp. 513-544.

BURRUS, Ernest J., “A Diary of Exiled Philippine Jesuits (1769-1770)”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 40 (1951), pp. 269-299.

BUZETA, Manuel y BRAVO, Felipe, OSA, *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de las islas Filipinas*, vol. I, Impr. José C. de la Peña, Madrid, 1850.

CABRERO FERNÁNDEZ, Leoncio, “Caracteres socio-antropológicos de la isla de Mindanao en el siglo XIX”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 7, 1 (1972), pp. 97-122.

- “Desarrollo de la industria agrícola filipina durante el siglo XIX”, *Anuario de estudios americanos*, 31 (1974), pp. 105-121.
- “La actitud de la masonería ante la independencia de Filipinas”, en FERRER BENIMELI, José Antonio (coord.), *Masonería española y americana*, vol. 2, 1993, pp. 1097-1105.
- “Las interferencias de la masonería extranjera en Filipinas en la segunda mitad del siglo XIX”, *Revista de Indias*, vol. LVIII, 213 (1998), pp. 519-527.
- “El sentimiento de los poetas filipinos a raíz de la independencia de 1898”, *Revista española del Pacífico*, 9 (1998), pp. 191-239.
- (coord.), *Historia general de Filipinas*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1999.
- “El desencanto del movimiento filipino de la propaganda: antecedentes de la revolución filipina”, en RUIZ-MANJÓN CABEZA, Octavio y LANGA LAORGA, María Alicia (eds. lit.), *Los significados del 98: la sociedad española en la génesis del siglo XX*, 1999, pp. 33-50.

CAEIRO, José, *História da Expulsão da Companhia de Jesus da Província de Portugal (século XVIII)*, 3 vols., trad. de Julio Morais y José Leite, Ed. Verbo, Lisboa, 1991, 1995 y 1999.

CANO, Gloria, “Blair and Robertson’s The Philippine Islands, 1493-1898: Scholarship or Imperialist Propaganda?”, *Philippine Studies*, vol. 56, 1 (2008), pp. 3-46.

CANO, Gloria, “Evidence for the deliberate distortion of the Spanish Philippine colonial historical record in The Philippine Islands 1493-1898”, *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 39, 1 (2008), pp. 1-30.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge, *Católicos y puritanos en la colonización de América*, Marcial Pons, Madrid, 2008.

CASTELLANOS ESCUDIER, Alicia, *Filipinas: de la insurrección a la intervención de EEUU, 1896-1898*, Sílex, Madrid, 1998.

CAULÍN MARTÍNEZ, Antonio, “Wenceslao E. Retana y la historia de Filipinas”, *Espacio, Tiempo y Forma, serie V Historia Contemporánea*, 6 (1993), pp. 419-440.

- “Retana y la bibliografía filipina 1800-1872: El ‘Aparato Bibliográfico’ como fuente para la historia de Filipinas (1ª Parte. Fuentes Generales)”, *Revista española del Pacífico*, 4 (1994), pp. 85-104.
- “Retana y la bibliografía filipina 1800-1872: El ‘Aparato bibliográfico’ como fuente para la historia de Filipinas (2ª parte: fuentes específicas)”, *Revista española del Pacífico*, 6 (1996), pp. 187-212.
- “La masonería en Filipinas (1779-1924)”, en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, Mª Dolores (ed.), *Las relaciones entre España y Filipinas. Siglos XVI-XX*, Casa Asia-CSIC, Madrid-Barcelona, 2002, Biblioteca de Historia 52, pp. 241-254.

CAVA MESA, Begoña, “Los jesuitas en Filipinas, el Katipunan (1896) y el Doctor Rizal”, en ARMILLAS VICENTE, José Antonio (coord.), *Actas del VII Congreso Internacional de Americanistas*, Zaragoza, vol. 3, 1998, pp. 1869-1894.

- “La guerra hispano-norteamericana en Filipinas y el testimonio de los PP. Jesuitas”, *Revista de Indias*, 2000, vol. LX, 220 (2000), pp. 735-755.
- “Misión de los padres jesuitas en el siglo XIX filipino. Memoria histórica del regreso a Mindanao y acción socio-misional”, en ELIZALDE, Mª Dolores; FRADERA, Josep Mª; ALONSO, Luis (eds.), *Imperios y naciones en el Pacífico*, vol. I (La Formación de una colonia), CSIC, Madrid, 2001, Biblioteca de Historia 43, pp. 619-640.

CELDRÁN RUANO, Julia, “Instituciones hispano-filipinas: la representación parlamentaria filipina en las Constituciones españolas del siglo XIX”, en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, Mª Dolores (ed.), *Las relaciones entre España y Filipinas. Siglos XVI-XX*, Casa Asia-CSIC, Madrid-Barcelona, 2002, Biblioteca de Historia 52, pp. 157-174.

- “La administración municipal de Filipinas en el último tercio del siglo XIX: reformismo versus autonomismo”, *Anales de Derecho*, 25 (2007), pp. 429-452.

CERVANTES, Fernando, *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, Herder, Barcelona, 1996.

CERVERA JIMÉNEZ, José Antonio, “El ‘modo soave’ y los jesuitas en China”, *Revista de humanidades: Tecnológico de Monterrey*, 22 (2007), pp. 169-187.

CLYMER, Kenton J., *Protestant Missionaries in the Philippines, 1898-1916: An Inquiry into the American Colonial Mentality*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 1986.

COATES, Austin, *Rizal, nacionalista y mártir filipino*, trad. y nota preliminar de Ramón Rodamiláns, Agencia Española de Cooperación Internacional, Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación, Madrid, 2006.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre, “Colonialismo y santidad en las islas Marianas: los soldados de Gedeón (1676-1690)”, *Hispania*, vol. 70, 234 (2010), pp. 17-44.

- “Colonialismo y santidad en las islas Marianas: la sangre de los mártires (1668-1676)”, *Hispania Sacra*, vol. 63, 128 (2011), pp. 707-745.
- “Martirio y santidad en las islas Marianas (1668-1676)”, en IZQUIERDO BENITO, Ricardo y MARTÍNEZ GIL, Fernando (coords.), *Religión y heterodoxias en el mundo hispánico: siglos XIV-XVIII*, Sílex, Madrid, 2011, pp. 281-298.
- “‘La historia’ inacabada de las Islas Marianas (ca. 1690) del padre Luis de Morales (1641-1716)”, en MARTÍNEZ MILLÁN, José; PIZARRO LLORENTE, Henar; JIMÉNEZ PABLO, Esther (coords.), *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, vol. 3, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2012, pp. 1449-1470.
- “Colonialismo, resistencia e identidad chamorra en la misión post-jesuita de las islas Marianas”, *Estudios de Historia Novohispana*, 49 (2013), pp. 83-117.
- “Corrupción, codicia y mal gobierno en las Islas Marianas (1700-1730)”, *Illes i imperis*, 16 (2014), pp. 39-70

COELLO, Alexandre y ATIENZA DE FRUTOS, David, “Sobre amnesias y olvidos: Continuidades y discontinuidades en la (re)construcción de la memoria colectiva en Guam (islas Marianas)”, *Historia social*, 86 (2016), pp. 25-46.

COELLO, Alexandre y BARÓ QUERALT, Xavier (eds), *Luis de Medina SJ. Protomártir de las islas Marianas (1637-1670)*, Sílex, Madrid, 2014.

COELLO, Alexandre; BURRIEZA, Javier; y MORENO, Doris (eds.), *Jesuitas e Imperios de Ultramar. Siglos XVI-XX*, Sílex, Madrid, 2012.

COLÍN, Francisco, SI, *Labor evangélica de los obreros de la Compañía de Jesús en las islas Filipinas*, (José Fernández de Buendía, Madrid, 1663), 3 vols., Ed. de Pablo Pastells SI, Henrich y Compañía, Madrid, 1900-1902.

COMBÉS, Francisco, SI, *Historia de Mindanao y Joló*, (Madrid, 1667) 2ª ed. de Wenceslao E. Retana y Pablo Pastells, SI, Minuesa de los Ríos, Madrid, 1897.

- CORCINO, Ernesto I., *Davao history*, Philippine Centennial Movement, Davao City Chapter, 1998.
- CORRALES, Francisco, *A biography of don José Roa y Casas*, Cagayán de Oro, 1968.
- CORREA ETCHEGARAY, Leonor; COLOMBO, Emmanuele; WILDE, Guillermo (coords.), *Las misiones antes y después de la Restauración de la Compañía de Jesús. Continuidades y cambios*, Pontificia Universidad Javeriana-Universidad Iberoamericana, México, 2014.
- CUARTERO ESCOBÉS, Susana, *La masonería española en Filipinas*, vol. I., Ediciones Idea, Santa Cruz de Tenerife, 2006.
- CUESTA DOMINGO, Mariano, “Imagen cartográfica de Filipinas y su entorno: testimonio toponímico”, en *El lejano Oriente Español (siglo XIX)*, *Actas de las VII Jornadas Nacionales de Historia Militar*, Cátedra ‘General Castaños’, Sevilla, 1997, pp. 3-36.
- CULLUM, Leo A., “Francisco de Paula Sánchez, 1849-1928”, *Philippine Studies*, vol. 8, 2 (1960), pp. 334-361.
- “Notes on the revolution in Surigao”, *Philippine Studies*, vo. 9, 3 (1961), pp. 488-494
  - “San José Seminary (1768-1915)”, *Philippine Studies*, vol. 13, 3 (1965), pp. 433-460.
  - “San Carlos Seminary and the Jesuits”, *Philippine Studies*, vol. 18, 3 (1970), pp. 479-445.
- CUMMINS, James S., “Two missionary methods in China: Mendicants and Jesuits”, en CUMMINS, James S. (ed.), *Jesuit and Friar in the Spanish Expansion to the East*, Variorum Librorum, Londres, 1986.
- CUSHNER, Nicholas P., “Jesuit Reductions in the Philippines and Paraguay”, *Woodstock Letters*, 92 (1963), pp. 223-232.
- “The Abandonment of Tamontaka Reduction (1898-1899)”, *Philippine Studies*, vol. 12, 2 (1964), pp. 288-295.
  - *Philippines Jesuits in the exile: The Journals of Francisco Puig, S.J. (1768-1770)*, Institutum Historicum S.I., Roma, 1964.
- CHINCHILLA, Perla; MENDIOLA, Alfonso; MORALES, Martín M. (eds.), *Del Ars Historica a la Monumenta Historica: la historia restaurada*, Universidad Iberoamericana-Pontificia Universidad Javeriana, México, 2014.
- CHIRINO, Pedro, SI, *Relación de las islas Filipinas y de lo que en ellas han trabajado los PP. de la Compañía de Jesús*, (Roma, 1604), 2ª ed. D. Esteban Balbás, Manila, 1890.
- DE ASTETE, Gaspar, *Doctrina cristiana y documentos de crianza*, Burgos, 1593.

DE BORJA MEDINA, Francisco, “Extrañamiento y extinción de la Compañía de Jesús: venturas y desventuras de los jesuitas en el exilio de Italia”, en MARZAL, Manuel y BACIGALUPO, Luis (eds.), *Los jesuitas y la Modernidad en Iberoamérica, 1549-1773*, vol. 15, Lima, 2007, pp. 450-492.

DE BORJA, Marciano R., *Basques in the Philippines*, University of Nevada Press, 2005, The Basques Series.

DE ISLA, José Francisco, *Memorial de las cuatro provincias de España de la Compañía de Jesús desterradas del reino a S. M. el rey Don Carlos III*, Ed. por Enrique Giménez López, Instituto Alicantino de Cultura ‘Juan Gil-Albert’, Alicante, 1999.

DE LA COSTA, Horacio, SI, “Jesuit Education in the Philippines to 1768”, *Philippine Studies*, vol. 4, 2 (1956), pp. 127-155.

- “The Jesuits in the Philippines: 1581-1959”, *Philippine Studies*, vol. 7, 1 (1959), pp. 68-97.
- *The Jesuits in the Philippines 1581-1768*, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1967.
- “The development of the Native clergy in the Philippines”, en ANDERSON, Gerald H. (ed.), *Studies in Philippine Church History*, Cornell University Press, Ithaca NY, 1969, pp. 65-104.

DE LA COSTA, Horacio, SI, y SCHUMACHER, John N., SI, *The Filipino Clergy: Historical Studies and Future Perspectives*, Loyola Papers Ed., Manila, 1979.

DE MORALES, Luis y LE GOBIEN, Charles, *Historia de las Islas Marianas*, estudio y edición de Alexandre Coello de la Rosa, Polifemo, Madrid, 2013;

DE MORGA, Antonio, *Sucesos de las Islas Filipinas*, (1609) Ed. de José Rizal, Librería de Garnier Hermanos, París, 1890.

DE PAULA SOLANO, Francisco; RODAO GARCÍA, Florentino y TOGORES SÁNCHEZ, Luis Eugenio (coords.), *Extremo Oriente Ibérico: investigaciones históricas, metodología y estado de la cuestión*, Agencia Española de Cooperación Internacional (AECID)-CSIC-Centro de Estudios Históricos, 1989.

DE SAN AGUSTÍN, Gaspar, OSA, *Conquistas de las islas Filipinas (1565-1615)*, (1ª ed. Madrid, 1698), CSIC-Instituto Enrique Flórez, Madrid, 1975, Biblioteca ‘Missionalia Hispanica’, vol. XVIII.

DECORME, Gerard, *Historia de la Compañía de Jesús en la República de México durante el siglo XIX*, vol. I-II, Guadalajara, 1914-1921, vol. III, Chihuahua, 1959.

DEL PASO Y TRONCOSO, Francisco, *Epistolario de Nueva España, 1505-1818*, 16 vols. México, 1939-1942.

DEL PILAR, Marcelo Hilario, *La soberanía monacal*, Barcelona, 1888.

- *La frailocracia en Filipinas*, Imp. Ibérica de F. Fosas, Barcelona, 1889.

DEL PINO DÍAZ, Fermín, “El misionero español José de Acosta y la evangelización de las Indias Orientales”, *Misionalia Hispanica*, vol. XLII, 122 (julio-diciembre 1985), pp. 275-298.

- “Inquisidores, misioneros y demonios americanos”, en DEL PINO DÍAZ, Fermín (coord.), *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, CSIC, Madrid, 2002, Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares, XXXV, pp. 139-160.
- “Demonología en España y América: invariantes y matices de la práctica inquisitorial y misionera”, en TAUSIET, María y AMELANG, James S. (eds.), *El diablo en la Edad Moderna*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2004, pp. 277-295.
- “Los métodos misionales jesuitas y la cultura de ‘los otros’”, en HERNÁNDEZ PALOMO, José Jesús y MORENO JERIA, Rodrigo (coords.), *La misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767: cambios y permanencias*, CSIC, Sevilla, 2005, pp. 48-68.
- “El poder material en la estrategia religiosa jesuita. A propósito de un centenario”, *Relecciones*, 3 (2016), pp. 21-43.

DEL REY FAJARDO, José, SI, *La biografía de un exilio, 1767-1916. Los jesuitas en Venezuela: Siglo y medio de ausencia*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 2014.

- *Expulsión, Extinción y Restauración de Los Jesuitas en Venezuela, 1767-1815*, Fundación Editorial Jurídica Venezolana, Caracas, 2015.

DELGADO RIBAS, Josep M<sup>a</sup>, “A Dios rogando... Las órdenes regulares españolas y el nacionalismo filipino durante la segunda mitad del siglo XIX”, en DALLA CORTE-CABALLERO, Gabriela (coord.), *Conflicto y violencia en América*, Universitat de Barcelona, 2002, pp. 107-117.

- “Idas y venidas de una institución tricentenaria: el Colegio de san José de Manila (1585-1910)”, *Illes i imperis*, 10-11 (2008), pp. 251-272.
- “‘Entre el rumor y el hecho’: el poder económico del clero regular en Filipinas (1600-1898)”, en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores (ed.), *Repensar Filipinas: política, identidad y religión en la construcción de la nación filipina*, Casa Asia: CSIC, Barcelona: Bellaterra, 2009, pp. 333-352.

DELGADO, Luisa Elena; FERNÁNDEZ, Pura; LABANYI, Jo (eds.), *La cultura de las emociones y las emociones en la cultura española contemporánea (siglos XVIII-XXI)*, Cátedra, Madrid, 2018.

DELUMEAU, Jean, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Taurus, Madrid, 2012.

DEPPERMAN, Charles E., SI, “The Manila Observatory Rises Again”, *Philippine Studies*, vol. 1, 1 (1953), pp. 31-41.

DESCALZO YUSTE, Eduardo, “Vida cotidiana en las misiones de la Compañía de Jesús de Filipinas en la época moderna”, comunicación presentada en el *Seminario Internacional Formas de (in)tolerancias. Inquisición y vida cotidiana en el Mundo Hispánico*, Universidad de Córdoba, 18-19 noviembre 2013.

- *La Compañía de Jesús en Filipinas (1581-1768): realidad y representación*, Tesis doctoral inédita, Universidad Autónoma de Barcelona, Bellaterra, 2015.

DÍAZ FREIRE, José Javier (ed), “Emociones y Historia”, dossier en *Ayer*, 98, 2 (2015).

DÍAZ-TRECHUELO, M<sup>a</sup> Lourdes, *Arquitectura española en Filipinas (1565-1800)*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1959.

- “El Consejo de Indias y Filipinas en el siglo XVI”, en RAMOS, Demetrio, *El Consejo de Indias en el siglo XVI*, Universidad de Valladolid, 1970, pp. 125-137.
- “Filipinas en la Recopilación de Leyes de Indias”, en *Justicia, sociedad y economía en la América española: siglos XVI, XVII, XVIII: trabajos del VI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano en homenaje al Dr. Alfonso García-Gallo*, vol. 1, 1983, pp. 409-456.
- “Fortificaciones en las islas Filipinas (1565-1800)”, en *Puertos y fortificaciones en América y Filipinas: Actas del Seminario, 1984*, Ministerio de Fomento-Centro de Estudios y Experimentación de Obras Públicas-CEDEX, Madrid, 1985, pp. 261-280.
- “La conquista espiritual de Filipinas”, en *Estudios en homenaje a su primer Rector y Fundador de la Universidad Hispano-Americana Dr. Vicente Rodríguez Casado*, Madrid, 1988, pp. 71-79.
- “Relaciones Iglesia-Estado en Filipinas: gobernadores, Audiencia y arzobispos”, en *Iglesia y poder público: actas del VII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América: Sevilla, 13 de mayo de 1996*, Obra Social y Cultural Cajasur, 1997, pp. 89-99.
- “Filipinas: extensión del movimiento independentista”, en DE DIEGO GARCÍA, Emilio; RAMOS PÉREZ, Demetrio (coord.), *Cuba, Puerto Rico y Filipinas en la perspectiva del 98*, Ed. Universidad Complutense, Madrid, 1997, pp. 111-126.
- “Filipinas ante la independencia de la América continental”, en NAVARRO GARCÍA, Luis (coord.), *José de San Martín y su tiempo*, Sevilla, 1999, pp. 441-452.
- “Filipinas en el siglo de la Ilustración”, en CABRERO, Leoncio (coord.), *Historia general de Filipinas*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1999, pp. 249-296.
- (comp.), *Evangelización y misiones en iberoamérica y Filipinas: textos históricos (II) [recopilación de libros digitalizados]*, Fundación MAPFRE, 2000, Col. Fundación Histórica Tavera.
- “Filipinas y el ‘98”, en MORALES PADRÓN, Francisco (coord.), *XIII Coloquio de Historia Canario-Americana; VIII Congreso Internacional de Historia de América (AEA) (1998)*, 2000, pp. 664-681.

- “Religiosidad popular en Filipinas: hermandades y cofradías (siglos XVI-XVIII)” (Actas del I Congreso de Historia de la Iglesia y el Mundo Hispánico), *Hispania Sacra*, vol. 53, 107 (2001), pp. 345-366.
- *Filipinas: la gran desconocida (1565-1898)*, EUNSA, Pamplona, 2001, Col. Astrolabio Historia.
- “Legislación municipal para Filipinas en los siglos XVI y XVII: análisis de un cedulario de Manila”, en BARRIOS PINTADO, Feliciano (coord.), *Derecho y administración pública en las Indias hispánicas: actas del XII congreso internacional de historia del derecho indiano (Toledo, 19 a 21 de octubre de 1998)*, vol. 1, Cortes de Castilla-La Mancha: Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2002, pp. 461-480.
- “Legazpi y la integración de Filipinas en el Imperio español de ultramar”, en MORALES MARTÍNEZ, Alfredo José (coord.), *Filipinas puerta de Oriente: de Legazpi a Malaspina: Catálogo de la Exposición celebrada en el Museo de San Telmo, Donostia-San Sebastián 22 de noviembre de 2003-18 de enero de 2004: Museo Nacional del Pueblo Filipino, Manila febrero de 2004-abril de 2004*, Lunwerg: Sociedad Estatal para la Acción Cultural Exterior, 2003, pp. 49-66.
- “Reformas de la administración local en Filipinas durante el siglo XIX”, en GONZÁLEZ VALES, Luis E. (coord.), *XIII Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano: Actas y estudios*, vol. 1, Academia Puertorriqueña de la Historia, 2003, pp. 853-884.

DONOSO JIMÉNEZ, Isaac, *El Islam en Filipinas*, Universidad de Alicante, 2011.

- (ed.), *Historia cultural de la lengua española en Filipinas: ayer y hoy*, Verbum, Madrid, 2012.

Dossier “Historia de las emociones”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 36 (2014).

Dossier “L’afrontera. Història, Pensament i Païssatge”, *Manuscrits*, 26 (2008).

EGIDO LÓPEZ, Teófanos, “La expulsión de los jesuitas de España”, en GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo (dir.) y MESTRE SANCHÍS, Antonio (coord.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. 4 (La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII), Madrid, 1979, pp. 746-792.

- “Motines de España y proceso contra los jesuitas (la Pesquisa Reservada de 1766)”, *Estudio Agustiniiano*, 11 (mayo-agosto 1976), pp. 219- 260; Ídem, “Madrid 1766: Motines de Corte y oposición al Gobierno”, *Cuadernos de Investigación Histórica*, 3 (1979), pp. 125-153.
- “Aranda y la expulsión de los jesuitas”, en FERRER BENIMELI, José Antonio (dir.); SARASA SÁNCHEZ, Esteban; SERRANO MARTÍN, Eliseo (coord.), *El conde de Aranda y su tiempo (Actas del Congreso Internacional celebrado en Zaragoza, 1 al 5 de diciembre de 1998)*, vol. II, Institución Fernando el Católico, 2000, pp. 363-372.



- “Campomanes, regalismo y jesuitas”, en MATEOS DORADO, Dolores (coord.), *Campomanes: doscientos años después*, Instituto Feijoo de estudios del siglo XVIII, Universidad de Oviedo, 2003, pp. 343-360.

EGIDO, Teófanos (coord.); BURRIEZA, Javier; REVUELTA, Manuel, *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*, Marcial Pons, Madrid, 2004, Col. Ambos Mundos.

EGIDO, Teófanos y CEJUDO, Jorge, “Dictamen Fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-67)”, en FERRER BENIMELI, José Antonio (coord.), *Relaciones Iglesia-Estado en Campomanes*, Fundación Universitaria Española, 2002, pp. 209-260.

EGIDO, Teófanos y PINEDO, Isidoro, *Las causas «gravísimas» y secretas de la expulsión de los jesuitas por Carlos III*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1994.

EGUÍA RUIZ, Constancio, *Los jesuitas y el motín de Esquilache*, CSIC, Madrid, 1947.

*El lejano oriente español: Filipinas (siglo XIX)*, (Actas del Congreso homónimo celebrado dentro de las VII Jornadas Nacionales de Historia Militar, 5-9 mayo 1997, Sevilla), ed. Cátedra General Castaños, Sevilla, 1997.

ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores, *España en el Pacífico: la colonia de las islas Carolinas, 1885-1899. Un modelo colonial en el contexto internacional del imperialismo*, CSIC, Madrid, 1992, Biblioteca de Historia 14.

- “La proyección de España en el Pacífico durante la época del imperialismo”, *Hispania: Revista española de historia*, vol. 53, 183 (1993), pp. 277-295.
- “De nación a imperio. La expansión de los Estados Unidos por el Pacífico durante la guerra hispano-norteamericana de 1898”, *Hispania*, vol. 57, 196 (1997), pp. 551-588.
- “Los territorios españoles de ultramar en 1898. Filipinas, Marianas, Carolinas y Palaos”, *Ciudad y territorio: Estudios territoriales*, 116 (1998), pp. 299-320.
- “Filipinas, 1898”, *Revista de Occidente*, 202-203 (1998), pp. 224-249.
- “Filipinas, fin de siglo: imágenes y realidad”, *Revista de Indias*, vol. LVIII, 213 (1998), pp. 307-339.
- “Imperios, negocios, raza y nación: impresiones internacionales de Filipinas a fines del siglo XIX”, en ELIZALDE, M<sup>a</sup> Dolores; FRADERA, Josep M<sup>a</sup>; ALONSO, Luis (eds.), *Imperios y naciones en el Pacífico*, vol. I (La Formación de una colonia), CSIC, Madrid, 2001, Biblioteca de Historia 43, pp. 441-485.
- “La administración colonial de Filipinas en el último tercio del XIX. Dos procesos contrapuestos: la reactivación del interés español frente a la consolidación de una identidad

- nacional filipina”, en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores (ed.), *Las relaciones entre España y Filipinas. Siglos XVI-XX*, Casa Asia-CSIC, Madrid-Barcelona, 2002, Biblioteca de Historia 52, pp. 123-141.
- *Economía e historia en las Filipinas españolas: memorias y bibliografía: siglos XVI-XX*, Fundación MAPFRE, 2002.
  - “Restar en vez de sumar: la política seguida en Filipinas desde la perspectiva de dos fines de siglo”, en ESTEBAN DE VEGA, Mariano; DE LUIS MARTÍN, Francisco; MORALES MOYA, Antonio (coords.), *Jirones de hispanidad: España, Cuba, Puerto Rico y Filipinas en la perspectiva de dos cambios de siglo*, Ed. Universidad de Salamanca, 2004, pp. 359-377.
  - “Filipinas, de las crisis del Gran Imperio a la inserción en el Estado liberal (1760-1860)”, *Revista española del Pacífico*, 17 (2004), pp. 83-100.
  - “Filipinas, plataforma hacia Asia”, *Torre de los Lujanes: Boletín de la Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País*, 63 (2008), pp. 117-134.
  - “Filipinas, ¿una colonia internacional?”, *Illes i imperis*, 10-11 (2008), pp. 203-236.
  - (ed.), *Repensar Filipinas: política, identidad y religión en la construcción de la nación filipina*, Casa Asia: CSIC, Barcelona: Bellaterra, 2009.
  - “Filipinas en las Cortes de Cádiz”, *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales*, 30 (2013), pp. 177-203.
  - “Poder, religión y control en Filipinas. Colaboración y conflicto entre el Estado y las órdenes religiosas, 1868-1898”, *Ayer*, 100 (2015), pp. 151-176.

ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores y DELGADO, Josep M<sup>a</sup> (eds.), *Filipinas, un país entre dos imperios*, Ed. Bellaterra, Barcelona, 2011.

ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores y HUETZ DE LEMPS, Xavier, “Un singular modelo colonizador: el papel de las órdenes religiosas en la administración española de Filipinas, siglos XVI al XIX”, *Illes i imperis*, 17 (2015), pp. 185-222.

- *Filipinas, siglo XIX: coexistencia e interacción entre comunidades en el Imperio español*, Polifemo, 2017

ELIZALDE, M<sup>a</sup> Dolores; FRADERA, Josep M<sup>a</sup>; ÁLVAREZ, Luis Alonso (eds.), *Imperios y naciones en el Pacífico*, 2 vols., CSIC, Madrid, 2001, Biblioteca de Historia 43-44.

ELLIOTT, John H., *Imperios del mundo atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*, Taurus, Madrid, 2006.

ESCOTO, Salvador P., “Governor Anda and the Liquidation of the Jesuit Temporalities in the Philippines, 1770-1776”, *Philippine Studies*, vol. 23, 3 (1975), pp. 293-319.

*Explicación de la doctrina cristiana dispuesta en forma de diálogo entre maestro y discípulo, que para instrucción común de los fieles de su diócesis dirige en idioma castellano a los VV.PP. Curas Párrocos de ella su Prelado, el Ilmo. y Rvmo. Don Basilio Sancho de Santa Justa y Rufina, Arzobispo de Manila, Imprenta del Rey Nuestro Señor que tiene a ley de depósito el Seminario Conciliar, Manila, 1769.*

FABRE, Pierre-Antoine, “L’Histoire de l’Ancienne Compagnie à l’Epoque de la “Nouvelle Compagnie”: Perspectives de Recherche”, en MARTÍNEZ MILLÁN, José; PIZARRO LLORENTE, Henar; JIMÉNEZ PABLO, Esther (coords.), *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, vol. 3, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2012, pp. 1795-1810.

- “Oú es sommes-nous de l’histoire des jesuites? Resultats de travaux”, en RENOUX-CARON, Pauline; VINCENT CASSY, Cécile; BÉNAT-TACHOT, Louise y FABRE, Pierre-Antoine (coord.), *Les jesuites et la Monarchie Catholique (1565-1615)*, Le Manucrit, París, 2012, pp. 427-437.

FABRE, Pierre-Antoine; CÁRDENAS, Elisa; BORJA, Jaime-Humberto (coords.), *La Compañía de Jesús en América Latina después de la restauración: los símbolos restaurados*, Universidad Iberoamericana-Pontificia Universidad Javeriana, México, 2014.

FABRE, Pierre-Antoine; GOUJON, Patrick, *Suppression et restauration de la Compagnie de Jésus: 1773-1814*, Lessius Eds, Col. Petite Bibliothèque Jesuite, 2014.

FAURA, Federico, SI, *Señales precursoras de temporal en el Archipiélago Filipino*, 1882.

FEBVRE, Lucien, “La sensibilité et l’histoire: Comment reconstituer la vie affective d’autrefois?”, *Annales d’histoire sociale*, 3 (1941), pp. 5-20.

FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada, “Manuscritos sobre la expulsión y el exilio de los jesuitas”, *Hispania Sacra*, vol. 52, 105 (2000), pp. 211-228.

- “Los novicios de la Compañía de Jesús: la disyuntiva ante el autoexilio y su estancia en Italia”, *Hispania Sacra*, vol. 54, 109 (2002), pp. 169-196.
- “Entre el repudio y la sospecha: los jesuitas secularizados”, *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 21 (2003), pp. 349-364.
- “Las crónicas jesuitas de su destierro”, en COELLO, Alexandre; BURRIEZA, Javier; MORENO, Doris (eds.), *Jesuitas e Imperios de Ultramar*, Sílex, Madrid, 2012, pp. 283-292.
- *Tiempo que pasa, verdad que buye. Crónicas inéditas de jesuitas expulsados por Carlos III (1767-1815)*, Publicaciones Universidad de Alicante, 2013.
- “La Restauración de la Compañía de Jesús en primera persona: el P. Manuel Luengo”, *Manresa: Revista de Espiritualidad Ignaciana*, vol. 86, nº 338 (2014), pp. 73-82.

FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada (ed. lit.) y LUENGO RODRÍGUEZ, Manuel, *Memoria de un exilio: Diario de la expulsión de los jesuitas de los dominios del rey de España (1767-1768)*, Publicaciones Universidad de Alicante, 2002.

FERNÁNDEZ ARRILLAGA, Inmaculada y PINEDO IPARRAGUIRRE, Isidoro (ed. lit.), *Diario de 1769: La llegada de los jesuitas españoles a Bolonia*, Publicaciones Universidad de Alicante, 2010.

- (ed. lit.), *Diario de 1769: La llegada de los jesuitas españoles a Bolonia*, Publicaciones Universidad de Alicante, 2010.

FERNÁNDEZ, Juan Patricio, SI, *Relación Historial de las Misiones de Indios Chiquitos que en el Paraguay tienen los padres de la Compañía de Jesús*, (1726) 2 vols., Librería de Victoriano Suárez, Madrid, 1895.

FERNÁNDEZ, Pablo, OP, *History of the Church in the Philippines: 1521-1898*, National Book Store, Manila, 1979.

FERRER BENIMELI, José Antonio, “Carlos III y la extinción de los jesuitas”, en *Actas del Congreso Internacional sobre ‘Carlos III y la Ilustración’*, vol. I (El Rey y la Monarquía), Ministerio de Cultura, Madrid, 1989, pp. 239-259.

- “Los jesuitas y los motines en la España del siglo XVIII”, en *Coloquio Internacional Carlos III y su siglo*, Madrid, vol. I, 1990, pp. 453-485.
- *Córcega y los jesuitas españoles expulsos, 1767-1768*, San Cristóbal, Universidad Católica del Táchira, 1994.
- “Aproximación al viaje de los jesuitas expulsos desde España a Córcega”, en *El Mundo Hispánico en el Siglo de las Luces (Actas del Coloquio Internacional Unidad y diversidad en el Mundo Hispánico del siglo XVIII, Salamanca 9-11 de junio de 1994)*, vol. I, Edit. Complutense, Universidad Complutense, 1996, pp. 605-622.
- “Los jesuitas que nunca fueron extinguidos”, en RIVAS REBAQUE, Fernando y SANZ DE DIEGO, Rafael María (eds. lit.), *Iglesia de la historia, iglesia de la fe: homenaje a Juan María Laboa Gallego*, Universidad Pontificia Comillas, 2005, pp. 83-97.
- “Estudio comparativo de la expulsión de los jesuitas de Portugal, Francia y España”, en CASTELLANO, Juan Luis y LÓPEZ-GUADALUPE MUÑOZ, Miguel Luis (coords.), *Homenaje a Antonio Domínguez Ortiz*, vol. III, 2008, pp. 311-326.
- *José Pignatelli S.J. (1737-1811): la cara humana de un santo*, Mensajero, Bilbao, 2011.
- *Expulsión y extinción de los jesuitas (1759-1773)*, Mensajero, Bilbao, 2013.

FLECK, Ludwig, *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1986.

FOX, Henry Frederick, "Primary Education in the Philippines, 1565-1863", *Philippine Studies*, vol. 13, 2 (1965), pp. 207-231.

FRADERA, Josep M<sup>a</sup>, "La política colonial española del siglo XIX: una reflexión sobre los precedentes de la crisis de fin de siglo", *Revista de Occidente*, 202-203 (1998), pp. 183-199.

- *Filipinas, la colonia más peculiar: la hacienda pública en la definición de la política colonial, 1762-1868*, CSIC, Madrid, 1999.
- "Filipinas en el siglo XIX: crecimiento económico y marco colonial", en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores, *Las relaciones entre España y Filipinas. Siglos XVI-XX*, Casa Asia-CSIC, Madrid-Barcelona, 2002, Biblioteca de Historia 52, pp. 107-141.
- "Las órdenes regulares y el nacionalismo filipino durante la segunda mitad del siglo XIX", en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores, *Las relaciones entre España y Filipinas. Siglos XVI-XX*, Casa Asia-CSIC, Madrid-Barcelona, 2002, Biblioteca de Historia 52, pp. 143-155.
- "De la periferia al centro (Cuba, Puerto Rico y Filipinas en la crisis del Imperio español)", *Anuario de estudios americanos*, vol. 61, 1 (2004), pp. 161-199.
- *Colonias para después de un Imperio*, Barcelona, Bellaterra, 2005.

FRANCIA Y PONCE DE LEÓN, Benito y GONZÁLEZ PARRADO, Julián, *Las islas Filipinas. Mindanao. Con varios documentos inéditos y un mapa*, 2 vols., Subinspección de Infantería, La Habana, 1898.

FRÍAS, Lesmes, SI, "La Compañía de Jesús restablecida en la Iglesia y particularmente en España", *Razón y Fe*, 39 (1914), pp. 312-321.

- "Centenario del restablecimiento de la Compañía de Jesús en España", *Razón y Fe*, 42 (1915), pp. 188-199 y 478-489, y 43 (1915), pp. 45-62.
- *La Provincia de España de la Compañía de Jesús (1815-1863): reseña histórica ilustrada*, Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1914.
- *La Provincia de Castilla de la Compañía de Jesús desde 1863 hasta 1914: reseña histórica ilustrada*, El Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao, 1915.
- "El almacén de las regalías de Campomanes", *Razón y Fe*, 64 (1922), pp. 323-343 y 447-463.
- *Historia de la Compañía de Jesús en su Asistencia Moderna de España*, vol. I (1815-1835) y vol. II (1835-1868), Razón y Fe, Madrid, 1923 y 1944.
- "La Compañía de Jesús suprimida en España hace un siglo", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 5 (1936), pp. 203-230.
- "Memoriales a Fernando VI pidiendo jesuitas para el Ecuador, 1815-1816", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 6 (1937), pp. 83- 96.

GARCÍA ARENAS, Mar, “Los antecedentes de un exilio: la expulsión de los jesuitas de Brasil y su llegada a los Estados Pontificios (1759-1760)”, *Trocadero: Revista de historia moderna y contemporánea*, 25 (2013), pp. 1-18.

GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo, *Los historiadores de las misiones*, Ed. El siglo de las misiones, Bilbao, 1956.

GARCÍA, Carlos P., “One Hundred Years of the Ateneo de Manila”, *Philippine Studies*, vol. 7, 3 (1959), pp. 263-270.

GARCÍA-ABÁSULO, Antonio Francisco, (coord.), *España y el Pacífico*, Ministerio de Asuntos Exteriores, Dirección General de Relaciones Culturales; Asociación Española de Estudios del Pacífico, Madrid, 1997.

- “Formación de las Indias orientales españolas: Filipinas en el siglo XVI”, en CABRERO FERNÁNDEZ, Leoncio (coord.), *Historia general de Filipinas*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1999, pp. 169-206.
- “La primera exploración del Pacífico y el asentamiento español en Filipinas”, en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores (ed.), *Las relaciones entre España y Filipinas. Siglos XVI-XX*, Casa Asia-CSIC, Madrid-Barcelona, 2002, Biblioteca de Historia 52, pp. 21-35.
- “La difícil convivencia entre chinos y españoles en Filipinas”, en GARCÍA BERNAL, Manuel Cristina; NAVARRO GARCÍA, Luis; RUIZ DE RIVERA, Julián B. (coords.), *Élites urbanas en Hispanoamérica: de la conquista a la independencia*, Universidad de Sevilla, 2005, pp. 487-494.
- “Los chinos y el modelo colonial español en Filipinas”, *Cuadernos de Historia Moderna*, 10 (2011), pp. 223-242.
- “Filipinas. Una frontera más allá de la frontera”, en MANCHADO LÓPEZ, Marta M<sup>a</sup>; LUQUE TALAVÁN, Miguel Luque (ed. lit.), *Fronteras del mundo hispánico: Filipinas en el contexto de las regiones liminares novohispánicas*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 2011, pp. 71-88.
- “Españoles y chinos en Filipinas: los fundamentos del comercio del Galeón de Manila”, en LORENZANA DEL PUENTE, Felipe (coord.), *España, el Atlántico y el Pacífico: y otros estudios sobre Extremadura*, Sociedad Extremeña de Historia, 2013, pp. 9-30.
- “Problemas para gobernar un imperio. Aspectos del modelo colonial en Filipinas, siglos XVI-XVIII”, *Revista de estudios extremeños*, vol. 71, 3 (2015), pp. 1843-1867.

GARCÍA-LOMAS PRADERA, Juan Manuel, SI, “El jesuita: rasgos constitutivos de su vocación y su ‘modo de proceder’ en las Constituciones de la Compañía de Jesús”, en GARCÍA DE CASTRO VALDÉS, José y MADRIGAL TERRAZAS, J. Santiago (eds. lit.), *Mil gracias derramando: Experiencia del*

*Espíritu ayer y hoy: Libro homenaje a los profesores Santiago Arzobialde SJ, Secundino Castro OCID y Rafael M<sup>a</sup> Sanz de Diego SJ*, Universidad Pontificia Comillas, 2011, Biblioteca Comillas, Teología 4, pp. 307-324.

GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique, “El Ejército y la Marina en la expulsión de los Jesuitas de España”, *Hispania Sacra*, vol. 45, 92 (1993), pp. 577-629.

- (coord.), *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*, Universidad de Alicante, 1997.
- (coord.), *Y en el tercero perecerán: gloria, caída y exilio de los jesuitas españoles en el s. XVIII. Estudios en homenaje a P. Miquel Batllori i Munné*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2002.
- “El antijesuitismo en la España de mediados del siglo XVIII”, en FERNÁNDEZ ALBALADEJO, Pablo (ed.), *Fénix de España. Modernidad y cultura propia en la España del siglo XVIII (1737-1766)*, Marcial Pons Historia-Universidad Autónoma de Madrid-Universidad de Alicante-Casa de Velázquez, 2006, pp. 283-326.
- “Jesuitas”, en CANAL, Jordi, *Exilios: los éxodos políticos en la historia de España: siglos XV-XX*, Sílex, Madrid, 2007, pp. 113-136.
- *Misión en Roma. La extinción de los jesuitas*, Universidad de Murcia 2008.
- *La Compañía de Jesús, del exilio a la restauración: diez estudios*, Publicaciones Universidad de Alicante, 2017.

GIRALT RAVENTÓS, Emili, *La Compañía General de Tabacos de Filipinas, 1881-1981*, Barcelona, 1981.

GISBERT, Mateo, SI, *Diccionario Bagobo-Español*, Tipo-Lit. Ramírez y Comp., Manila, 1892.

GÓMEZ DÍEZ, Francisco Javier, “Las misiones del P. José Segundo Laynez, S.J., en el putumayo (1846-1848)”, *Mar Oceana*, 3 (1999), pp. 47-64.

- “El modelo misionero americano: costumbres, virtudes y problemas de la comunidad jesuita en la segunda mitad del siglo XIX”, *Mar Oceana*, 10 (2002), pp. 17-46.
- *Resistencia y misión: la Compañía de Jesús en la América del siglo XIX*, Forum Hispanoamericano Francisco de Vitoria, Madrid, 2008.

GONZÁLEZ PARRADO, Julián, *Memoria acerca de Mindanao*, Ramírez y Comp., Manila, 1893.

GONZÁLEZ POLA, Manuel, OP, “La jerarquía eclesiástica filipina en la última década del siglo XIX”, en *El lejano Oriente Español (siglo XIX)*, *Actas de las VII Jornadas Nacionales de Historia Militar*, Cátedra ‘General Castaños’, Sevilla, 1997, pp. 829-845.

GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Carlos Alberto, “Misión náutica. De libros, discursos y prácticas culturales en la Carrera de Indias de los siglos XVI y XVII”, *Cuadernos de Historia Moderna*, Extra XIII (Anejo XIII), 2014, pp. 71-86.

GRANERO, Jesús María, SI, *Espiritualidad ignaciana*, Casa Escritores, Madrid, 1987.

GUERRICO, José Ignacio, SI, *Noticia de una importante obra de caridad. Rescate de niños de los moros de Mindanao y su cristiana educación en la Misión de la Compañía de Jesús*, Amigos del País, Manila, 1881.

GUTIÉRREZ CUESTA, Luisa, *Catálogo de obras iberoamericanas y filipinas existentes en la Biblioteca Nacional*, Ministerio de Educación Nacional, Dirección General de Archivos y Bibliotecas, Madrid, 1953.

GUTIÉRREZ LANZA, Mariano, *Apuntes históricos acerca del Observatorio del Colegio de Belén*, Habana, Imp. Avisador Comercial, Habana, 1904.

GUTIÉRREZ, Alberto, SI; SALCEDO, Jorge Enrique, SI; GONZÁLEZ, Fernán E., SI, *Destierros, Incertidumbres y Establecimientos. Trayectorias y recorrido de la Compañía de Jesús, 1604-2000*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2012.

GUTIÉRREZ, Lucio, OP, “Domingo de Salazar, O.P., primer obispo de Filipinas, 1512-1594. Estudio crítico-histórico sobre su vida y su obra”, *Philippiniana Sacra*, vol. 11, 33 (1976), pp. 459-496.

- “Domingo de Salazar's struggle for justice and humanization in the conquest of the Philippines (1579-1594)”, *Philippiniana Sacra*, vol. 14, 41 (1979), pp. 219-282.
- *Historia de la Iglesia en Filipinas. 1565-1900*, MAPFRE, Madrid, 1992, Col. Iglesia Católica en el Nuevo Mundo.
- *Domingo de Salazar, O.P.: First bishop of the Philippines, 1512-1594: a study of his life and work*, University of Santo Tomás, Manila, 2001.

HENDRICKSON, Kenneth E., *The Spanish-American War*, Greenwood, Westport, 2003.

HENNESSEY, James J., “The Manila Observatory”, *Philippine Studies*, vol. 8, 1 (1960), pp. 99-120.

HERNÁN PERRONE, Nicolás, “Un recorrido historiográfico sobre la Compañía de Jesús. La bibliografía jesuita y laica sobre las expulsiones, la supresión y la restauración de los jesuitas”, *Anuario IEHS*, vol. 31, 1 (2016), pp. 149-172.

HERNÁNDEZ, Bernat, *Bartolomé de las Casas*, Taurus, Madrid, 2015.

HERNÁNDEZ, Pablo, SI, *La Compañía de Jesús en las Repúblicas del Sur de América 1836-1914*, Editorial Ibérica, Barcelona, 1914.



HERREROS CLERET DE LANGAVANT, Benita y MANTECÓN MOVELLÁN, Tomás A., “Hacer la guerra al diablo en mundos de Ultramar: las fronteras misioneras del Chaco y el Paraná en el siglo XVIII”, *Chronica Nova*, 39 (2013), p. 147-172.

HEYDEN, Francis J., *The end of the first Manila Observatory, 1865-1945*, Manila Observatory, 1981.

HIDALGO NUCHERA, Patricio, *La Implantación de la encomienda en Filipinas de la conquista a la primera década del siglo XVII*, Universidad de Córdoba, 1990.

- *Las polémicas iglesia-estado en las Filipinas: la posición de la iglesia ante la cobranza de los tributos en las encomiendas sin doctrina y las restituciones a fines del s. XVI*, Universidad de Córdoba, 1993.
- *Encomienda, tributo y trabajo en Filipinas (1570-1608)*, Madrid, Polifemo, 1995.
- *Guía bibliográfica de fuentes manuscritas para la historia de Filipinas conservadas fuera de España*, Fundación MAPFRE, Madrid, 2003.
- *Fuentes bibliográficas para la historia de América y Filipinas*, Ollero y Ramos, 2004.

HUETZ DE LEMPS, Xavier, *L'Archipel des épices. La corruption de l'Administration espagnole aux Philippines (fin XVIIIe-fin XIX Siècle)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2006.

INAREJOS MUÑOZ, Juan Antonio, “Reclutar caciques: la selección de las élites coloniales filipinas a finales del siglo XIX”, *Hispania*, vol. LXXI, 239 (2011), pp. 741-762.

- “La influencia moral en Asia. Práctica política y corrupción electoral en Filipinas durante la dominación colonial española”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 69, 1 (enero-junio 2012), pp. 199-224.
- “Caciques con sotana. Control social e injerencia electoral de los eclesiásticos en las Filipinas españolas”, *Historia social*, 75 (2013), pp. 23-40.
- *Los (últimos) caciques de Filipinas. Las élites coloniales antes del 98*, Ed. Comares, Granada, 2015.

INGLOT, Marek, SI, *La Compagnia di Gesù nell'Impero Ruso (1772-1820) e la sua parte nella Restaurazione Generale della Compagnia*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997.

JIMÉNEZ DUQUE, Baldomero, *La espiritualidad en el siglo XIX español*, Fundación Univ. Española-Univ. Pontificia de Salamanca, Madrid, 1974.

JOUANEN, José, SI, *Historia de la Compañía de Jesús en la República del Ecuador, 1850-1950*, ed. y completada por Jorge Villalba F., SI, 2003.

JUANMARTÍ, Jacinto, *Catecismo de la doctrina cristiana en castellano y en moro de Maguindanao por un misionero de la Compañía de Jesús*, Manila, 1885.

- *Cartilla moro-castellana para los Maguindanaos*, Impr. y Lit. de M. Pérez hijo, Manila, 1887.
- *Compendio de Historia Universal desde la Creación del Mundo hasta la venida de Jesucristo y un Breve vocabulario en castellano y en moro-maguindanao*, Impr. de Kon Yew Hean, Singapur, 1888.
- *Gramática de la lengua de Maguindanao según se habla en el centro y en la costa sur de la isla de Mindanao*, Impr. Amigos del País, Manila, 1982.
- *Diccionario de la lengua Maguindanao*, Impr. Amigos del País, Manila, 1893.

*La Semana Católica de Barcelona*, 371 (29 de noviembre de 1896), pp. 757-760.

LABOA, Juan María, *La Iglesia del siglo XIX. Entre la Restauración y la Revolución*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1994.

LONSDALE, David, SI, *Ojos para ver, oídos para oír. Introducción a la espiritualidad ignaciana*, Ed. Sal Terrae, Santander, 1992, Col. Servidores y testigos 52.

LÓPEZ DE MARISCAL, Blanca, *Relatos y Relaciones de Viaje al Nuevo Mundo en el siglo XVI*, Polifemo, Madrid, 2004.

LÓPEZ V., Álvaro, *Gregorio XVI y la reorganización de la iglesia hispanoamericana. El paso del régimen de patronato a la misión como responsabilidad directa de la Santa Sede*, Pontificia Università Gregoriana, Roma, 2004.

LORENZO GARCÍA, Santiago, “La expulsión de los jesuitas filipinos: un ejemplo de disputa por el poder político”, *Revista de Historia Moderna*, 15 (1996), pp. 179-200.

- “Un antijesuita en la mitra de Manila: Basilio Sancho de Santa Justa y Rufina”, *Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 16 (1997), pp. 353-362.
- *La expulsión de los jesuitas de Filipinas*, Universidad de Alicante, 1999.
- “El conde de Aranda y la expulsión de los jesuitas de Filipinas”, en FERRER BENIMELI, José Antonio (dir.); SARASA SÁNCHEZ, Esteban; SERRANO MARTÍN, Eliseo (coord.), *El conde de Aranda y su tiempo (Actas del Congreso Internacional celebrado en Zaragoza, 1 al 5 de diciembre de 1998)*, vol. II, Institución Fernando el Católico, 2000, pp. 621-630.
- “La logística de la expulsión de los jesuitas de Filipinas: el papel de la Marina”, *Revista de historia moderna: Anales de la Universidad de Alicante*, 18 (2000), pp. 365-386.

LORTZ, Joseph, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, vol. II, Ed. Cristiandad, Madrid, 1982.

LOZANO NAVARRO, Julián J., “Los jesuitas, paradigmas del orden, la obediencia y la dependencia”, *Historia Social*, 65 (2009), pp. 113-124.

LUENGO GUTIÉRREZ, Pedro, “Noticias sobre el Colegio de San Ildefonso de Manila y el desarrollo de las artes en Filipinas durante el siglo XVIII”, *Artigrama*, 25 (2010), pp. 631-644.

LYNCH, Frank, “The Jesuits letters of Mindanao as a source of anthropological data”, *Philippine Studies*, vol. 4, 2 (1956), pp. 247-272.

MADIGAN, Francis C. and CUSHNER, Nicholas P., “Tamontaka: A Sociological experiment”, *The American Catholic Sociological Review*, vol. XIX, 4 (1958), pp. 322-336.

- “Tamontaka Reduction: A Community Approach to Mission Work”, *Neue Zeitschrift für Missionwissenschaft*, vol. XVII, 2 (1961), pp. 81-94.

MALDAVSKY, Aliocha, *Vocaciones inciertas. Misión y misioneros en la provincia jesuita del Perú en los siglos XVI y XVII*, Instituto Francés de Estudios Andinos-Universidad Antonio Ruiz de Montoya-CSIC, Sevilla, 2012, Col. Universos Americanos 8.

- “Conectando territorios y sociedades. La movilidad de los misioneros jesuitas en el mundo ibérico (siglos XVI-XVIII)”, *Historica*, vol. XXXVIII, 2 (2014), pp. 71-109.

MANCHADO LÓPEZ, Marta M<sup>a</sup>, “Autoridad episcopal y órdenes religiosas en Filipinas: un episodio importante del pontificado del arzobispo Basilio Sancho”, *Ifgea: revista de la Sección de Geografía e Historia*, 5-6 (1988-1989), pp. 217-230.

- “La ‘Concordia de las Religiones’ y su significado para la historia de la Iglesia en Filipinas”, en RODAO, Florentino (ed.), *España y el Pacífico*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1990, pp. 63-79.
- *La visita pastoral en Filipinas: conflictos de jurisdicción en la segunda mitad del siglo XVIII*, Universidad de Córdoba, 1991.
- “La Compañía de Jesús y la visita diocesana en Filipinas: los meses previos a la expulsión”, en *La Compañía de Jesús en América: evangelización y justicia, siglos XVII-XVIII (Actas del Congreso Internacional de Historia sobre ‘La Compañía de Jesús en América: Evangelización y Justicia. Siglos XVII y XVIII’, Córdoba, 1993)*, Córdoba, 1993, pp. 173-179.
- *Conflictos Iglesia-Estado en el Extremo Oriente Ibérico. Filipinas (1767-1787)*, Universidad de Murcia, 1994.
- “Las relaciones entre la autoridad civil y las órdenes religiosa en Filipinas durante el gobierno de don Pedro Manuel de Arandía”, *Annuario de estudios americanos*, vol. 53, 1 (1996), pp. 37-52.
- “La visita de 1776 a las parroquias pampangas de Filipinas”, *Revista de Indias*, vol. 56, 206 (1996), pp. 77-99.

- “El arzobispo Basilio Sancho de Santa Justa y Rufina y el problema del clero secular indígena en Filipinas”, en ARMILLAS VICENTE, José Antonio (coord.), *VII Congreso Internacional de Historia de América (Zaragoza, 1996)*, vol. I (La corona de Aragón y el nuevo mundo: del Mediterráneo a las Indias), Gobierno de Aragón, Departamento de Educación, Cultura y Deporte, 1998, pp. 443-456.
- “Algunos aspectos de la expulsión de los jesuitas de Filipinas. Los agustinos calzados en Leyte y Samar”, *Hispania Sacra*, 53 (2001), pp. 419-434.
- “El Real Colegio de San José de Manila”, en ELIZALDE, M<sup>a</sup> Dolores; FRADERA, Josep M<sup>a</sup>; ALONSO, Luis (eds.), *Imperios y naciones en el Pacífico*, vol. I (La Formación de una colonia), CSIC, Madrid, 2001, Biblioteca de Historia 43, pp. 423-439.
- *Tiempos de turbación y mudanza: la Iglesia en Filipinas tras la expulsión de los jesuitas*, Muñoz Moya Editores, Universidad de Córdoba, 2002, Col. Biblioteca Americana.
- “Las controversias sobre la secularización de parroquias en Filipinas, en la segunda mitad del siglo XIX”, *Hispania Sacra*, 55 (2003), pp. 297-322.
- “Un espacio para la mujer: notas para el estudio de los recogimientos y beaterios filipinos”, *Revista Hispanoamericana*, 2 (2012), pp. 1-16.

MANTECÓN SARDIÑAS, Sergio, “Los misioneros jesuitas, traductores culturales: las fronteras culturales de la misión católica en la China del siglo XVIII”, *Manuscripts*, 32 (2014), pp. 129-150.

MARCELLÁN, Patricio, *Provincia de San Nicolás de Tolentino de agustinos descalzos de la Congregación de España e Indias*, Impr. Colegio Santo Tomás, Manila, 1879.

MARCH, José M<sup>a</sup>, *El restaurador de la Compañía de Jesús Beato José Pignatelli y su tiempo*, 2 vols., Imp. Revista Ibérica, Barcelona, 1935.

MARIMON RIUTORT, Antoni, *La política colonial d'Antoni Maura: les colònies espanyoles de Cuba, Puerto Rico i les Filipines a finals del segle XIX*, Documenta Balear, S.A., 1994.

- “Las reformas de Antonio Maura, ministro de Ultramar (1892-1894), en las Islas Filipinas”, en FUSI AIZPURÚA, Pablo y NIÑO RODRÍGUEZ, Antonio (coord.), *Antes del desastre: orígenes y antecedentes de la crisis del 98*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1996, pp. 243-252.

MARÍN MORALES, Valentín, O.P., *Ensayo de una síntesis de los trabajos realizados por las corporaciones religiosas españolas de Filipinas*, 2 vols., Santo Tomás, Manila, 1901.

MARTIN, Dalmacio, *A Century of Education in the Philippines, 1861-1961*, Philippine Historical Association, Manila, 1980.

MARTÍNEZ CUESTA, Ángel, OAR, “Los agustinos recoletos en Filipinas, 375 años de presencia ininterrumpida”, *Misionalia Hispanica*, vol. XXXIX, 115 (enero-junio 1982), Madrid, pp. 19-40.

- “Los agustinos recoletos en el último tercio del siglo XVIII”, *Recollectio*, VI, 1983, Roma, pp. 247-362.
- “El clero Filipino. Estudios históricos y perspectivas futuras”, *Misionalia Hispanica*, vol. 40, 118 (1983), pp. 331-361.
- “Monjas y beatas en Filipinas, 1621-1898”, en VIFORCOS MARINAS, M<sup>a</sup> Isabel y PANIAGUA PÉREZ, Jesús (coords.), *I Congreso Internacional del monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, vol. I, Servicio de Publicaciones de la Universidad de León, 1993, pp. 511-520.
- *Historia de los agustinos recoletos*, vol. I, Ed. Augustinus, 1995.
- “La Iglesia y la Revolución filipina de 1898”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 7 (1998), pp. 125-145.

MARTÍNEZ DE RIPALDA, Jerónimo, *Doctrina Cristiana con una exposición breve*, Burgos, 1591.

MARTÍNEZ GOMIS, Mario y GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique, “La secularización de los jesuitas expulsos (1767-1773)”, *Hispania Sacra*, vol. 47, 96 (1995), pp. 421-471.

- “Un aspecto logístico de la expulsión de los jesuitas españoles: la labor de los comisarios Gerónimo y Luis Gnecco (1767-1768)”, en GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (coord.), *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*, Universidad de Alicante, 1997, pp. 181-196.

MARTÍNEZ TORNERO, Carlos A., *Carlos III y los bienes de los jesuitas. La gestión de las Temporalidades por la monarquía borbónica (1767-1815)*, Universidad de Alicante, 2010; Ídem, “Nuevos datos sobre las instituciones generadas tras la ocupación de las temporalidades jesuitas”, *Hispania Sacra*, LXV, Extra II (julio-diciembre 2013), pp. 283-314.

MARTÍNEZ, José Luis, *El mundo privado de los emigrantes en Indias*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

MAS CHAO, Andrés, *La guerra olvidada de Filipinas, 1896-1898*, San Martín, Madrid, 1997.

MATABUENA, M<sup>a</sup> Teresa; PONCE ALCOCER, M<sup>a</sup> Eugenia; SALCEDO MARTÍNEZ, Jorge Enrique, SI, (coords.), *La restauración de la Compañía de Jesús en la América hispanolusitana. Una antología de las fuentes documentales*, Universidad Iberoamericana, México, 2014.

MEANY, James J., “Ateneo”, *Philippine Studies*, vol. 4, 2 (1956), pp. 157-193.

- “Escuela Normal de Maestros”, *Philippine Studies*, vol. 30, 4 (1984), pp. 493-511.

MEIER, Johannes, “...y qué bien estos indios saben tocar el órgano, qué bien han aprendido a tocar el violín y a cantar”. La importancia de la música en las misiones de los jesuitas”, en HERNÁNDEZ PALOMO, José Jesús y MORENO JERIA, Rodrigo (coords.), *La misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767: cambios y permanencias*, CSIC, Sevilla, 2005, pp. 69-86.

MENDIZÁBAL, Rufo, SI, *Catalogus Defunctorum in Restaurata Societate Iesu (1814-1970)*, Roma, 1972.

MERINO, Manuel, OSA, “Los Misioneros y el castellano en Filipinas”, *Misionalia Hispanica*, Año V, 13 (1948), pp. 271-323.

MESTRE, Antonio, “Reacciones en España ante la expulsión de los jesuitas de Francia”, en GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (coord.), *Expulsión y exilio de los jesuitas españoles*, Universidad de Alicante, 1997, pp. 15-40.

MINAMIKI, George, SI, *The Chinese Rites Controversy From its Beginnings to Modern Times*, Loyola University Press, Chicago, 1985.

MINGUELLA, Toribio, OAR, “Conquista espiritual de Mindanao por los Agustinos Recoletos. Cuadros Estadísticos”, *Revista Agustiniiana*, 9 (1885), pp. 24-32.

MIRANDA, Francisco Xavier, *El fiscal fiscalizado. Una apología de los jesuitas contra Campomanes*, estudio introductorio, transcripción y notas de Enrique Giménez López, Publicaciones Universidad de Alicante, 2013.

MOLINA MEMIJE, Antonio M., *Historia de Filipinas*, 2 vols., Instituto de Cooperación Iberoamericana, Madrid, 1961 y 1984.

MOLINA-GÓMEZ ARNAU, Carmen: “Apuntes sobre el Katipunan”, *Revista Española del Pacífico*, 6 (1996), pp. 47-70.

MONREAL, Susana; PANOVE, Sabina; ZERMEÑO, Guillermo (eds.), *Antijesuitismo y filojesuitismo. Dos identidades ante la Restauración*, Pontificia Universidad Javeriana-Universidad Iberoamericana, México, 2014.

MONTERO Y VIDAL, José, *Historia general de Filipinas desde el descubrimiento de dichas islas hasta nuestros días*, 3 vols, Manuel Tello-Viuda e Hijos de Tello, Madrid, 1887-1895.

- *Historia de la piratería malayo-mabometana en Mindanao, Joló y Borneo*, 2 vols., Impr. y fundición de Manuel Tello, Madrid, 1888.

*Monumenta Historia Societatis Iesu* (MHSI), 157 vols. (1894-1954).

MORENO MARTÍNEZ, Doris, “Las sombras de la Compañía de Jesús en la España Moderna, siglos XVI-XVII”, en BETRÁN, José Luis (coord.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Sílex, Madrid, 2010, pp. 77-114

- “Obediencias negociadas y desobediencias silenciadas en la Compañía de Jesús en España, ss. XVI-XVII”, *Hispania*, vol. LXXIV, 248 (2014), pp. 661-686.

MOSCOSO SANABRIA, Javier y ZARAGOZA BERNAL, Juan Manuel, “Historias del bienestar: desde la historia de las emociones a las políticas de la experiencia”, *Cuadernos de historia contemporánea*, 36 (2014) (Ejemplar dedicado a: Historia de las emociones), pp. 73-88.

MUCHEMBLED, Robert, *Historia del diablo. Siglos XII-XX*, Cátedra, Madrid, 2004.

MUNGELLO, David E., *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1989.

- (ed.), *The Chinese Rites Controversy: Its History and Meaning*, Steyler Verlag, Nettetal, 1994.

MUÑOZ, Luis Javier, SI, *Notas históricas sobre la Compañía de Jesús restablecida en Colombia y Centroamérica, 1842-1914*, Oña, 1920.

MURILLO VELARDE, Pedro, SI, *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús, Segunda Parte, 1616-1716*, Manila, 1749.

NAVAJAS JOSA, Belén, *Aculturación y rebeliones en las fronteras americanas: las misiones jesuitas en la Pimería y el Paraguay*, Universidad Francisco de Vitoria, Madrid, 2011, Cuadernos Americanos Francisco de Vitoria 13.

NAVASQUILLO SARRIÓN, Carmen, *Gobierno y política de Filipinas, bajo el mandato del general Terrero (1885-1888)*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2002, pp. 121-129.

O'MALLEY, John W., *Los primeros jesuitas*, Mensajero-Sal Terrae, Bilbao-Santander, 1993.

O'NEILL, Charles E., SI y DOMÍNGUEZ, Joaquín M<sup>a</sup>, SI (dirs.), *Diccionario histórico de la Compañía de Jesús biográfico-temático*, 4 vols., Institutum Historicum SI-Universidad Pontificia Comillas, Roma-Madrid, 2001.

O'SHAUGHNESSY, Thomas J., “Philippine Islam and the Society of Jesus”, *Philippine Studies*, vol. 4, 2 (1956), pp. 215-245.

OLAECHEA, Rafael, *Algunas precisiones en torno al venerable Juan de Palafox*, Caracas, 1976.

ORTEGA MORENO, Mónica y GALÁN GARCÍA, Agustín, “Quiénes son y de dónde vienen: una aproximación al perfil prosopográfico de los jesuitas enviados a Indias (1566-1767)”, en MARTÍNEZ MILLÁN, José; PIZARRO LLORENTE, Henar; JIMÉNEZ PABLO, Esther (coords.), *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, vol. 3, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2012, pp. 1419-1448.

ORTIZ ARMENGOL, Pedro, *Intramuros de Manila, de 1571 hasta la destrucción en 1945*, Ediciones de Cultura Hispánica, Manila, 1958.

OSIAS, Camilo, *Education in the Philippine Islands under Spanish Regime*, Manila, 1917.

OTTE, Enrique, *Cartas privadas de emigrantes a Indias. 1540-1616*, Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla, Sevilla, 1988.

PACQUING, Luis G., SI, “Annals of the Philippines (I)”, *The Woodstock Letters*, vol. 57, 2 (1928), pp. 201-212.

PAGE, Carlos A., *Relatos desde el exilio. Memorias de los jesuitas expulsos de la antigua provincia del Paraguay*, Servi Libro, Asunción, 2011.

PAGLINAWAN, Rene, “Vida contemplativa, comunitaria y apostólica de nuestros misioneros en Filipinas”, *Recollectio*, XV (1992), pp. 57-85.

PALACIOS, Julio, *Filipinas, orgullo de España: un viaje por las islas de la Malasia*, C. Bermejo, Madrid, 1935.

PALOMO, Federico, “Malos panes para buenas hambres. Comunicación e identidad religiosa de los misioneros de interior en la península ibérica (siglos XVI-XVIII)”, *Penélope: revista de história e ciências sociais*, 28 (2003), pp. 7-30.

- “Corregir letras para unir espíritus. Los jesuitas y las cartas edificantes en el Portugal del siglo XVI”, *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, IV (2005), pp. 57-81.
- “De algunas cosas que sucedieron estando en misión. Espiritualidad jesuita y escritura misionera en la península ibérica (siglos XVI-XVII)”, en AA.VV., *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos secs. XVI e XVII – espiritualidade e cultura*, CIUHE-Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Oporto, 2005, vol. I, pp. 119-150.

PASTELLS, Pablo, SI, *Catálogo de los documentos relativos a las Islas Filipinas existentes en el Archivo de Indias de Sevilla (incluye “Erudita Historia General de Filipinas desde los primeros descubrimientos de portugueses y castellanos en Oriente Occidental y Mediodía hasta la muerte de Legazpi”)*, 9 vols., Compañía General de Tabacos de Filipinas, Barcelona, 1925-1934.



PASTOR, Marialba, “Del ‘estereotipo del pagano’ al ‘estereotipo del indio’. Los textos cristianos en la interpretación del Nuevo Mundo”, *Iberoamericana*, vol. XI, 43 (2001), pp. 9-27.

PASTRANA, Apolinar, “Los franciscanos en el Bicol durante la revolución filipina de 1898”, *Archivo Ibero-Americano*, Año 51, 201-202 (1991), pp. 217-320.

PAVONE, Sabina, *Una strana alleanza. La Compagnia di Gesù in Russia dal 1774 al 1820*, Bibliopolis, Napoli, 2008.

PÉREZ MURILLO, M<sup>a</sup> Dolores, *Cartas de emigrantes escritas desde Cuba. Estudio de las mentalidades y valores en el siglo XIX*, Aconcagua Libros, Sevilla, 1999, La Otra América 4.

PÉREZ, Rafael, SI, *La Compañía de Jesús restaurada en la República Argentina y Chile, el Uruguay y el Brasil*, Impr. de Henrich y Comp., Barcelona, 1901.

- *La Compañía de Jesús en Colombia y Centroamérica. Después de su restauración*, 3 vols., Valladolid, 1896-1898.

PIFERRER, Francisco, *Los frailes en Filipinas*, Imp. de Fortanet, Madrid, 1879.

PINEDO IPARRAGUIRRE, Isidoro, “Manuel de Roda y la expulsión de los jesuitas”, *Razón y Fe*, vol. 205, 1.006 (1982), pp. 253-262.

- “Muerte y resurrección de la Compañía de Jesús (1773-1814)”, en TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio (coord.), *Jesuitas, una misión, un proyecto*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Deusto, Bilbao, 2007, pp. 61-80.

PIQUERAS VILLALDEA, M<sup>a</sup> Isabel, *Las comunicaciones en Filipinas durante el siglo XIX: caminos, carreteras y puentes*, Archiviana, Madrid, 2002.

PLAMPER, Jan, “Historia de las emociones: caminos y retos”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, vol. 36 (2014), pp. 17-29.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl, *Cartas del Perú, 1524-1543*, Lima, 1959.

PRIETO LUCENA, Ana M<sup>a</sup>, *Filipinas durante el gobierno de Manrique de Lara, 1653-1663*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Sevilla, 1984.

- “Supersticiones y creencias mágicas en Filipinas a través del Padre Alcina”, en RODAO GARCÍA, Florentino (coord.), *España y el Pacífico: III Jornadas sobre Filipinas e Islas del Pacífico*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1989, pp. 45-61.

- “El Pacífico en las revistas del CSIC”, *Revista de Indias*, vol. 49, 187 (1989) (Número monográfico: Cincuenta años de Historiografía americanista en España, 1940-1989), pp. 829-844.
- *El contacto hispano-indígena en Filipinas según la historiografía de los siglos XVI y XVII*, Universidad de Córdoba, 1993.
- “Etnohistoria de Filipinas”, en CABRERO FERNÁNDEZ, Leoncio (coord.), *Historia general de Filipinas*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1999, pp. 77-118.
- “Los malayos filipinos ante la llegada de los europeos”, en CABRERO FERNÁNDEZ, Leoncio (coord.), *España y el Pacífico: Legazpi*, vol. I, 2004, pp. 205-230.

PROSPERI, Adriano, “El misionero”, en VILLARI, Rosario (ed.), *El hombre barroco*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

PUECH, Henri Charles (dir.), *Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes II*, Historia de las religiones, vol. 8, Siglo XXI, Madrid, 1981.

REEDY, William M., “Against Constructionism: The Historical Ethnography of Emotions”, *Current Anthropology*, vol. 38, 2 (1997), pp. 327-351.

- *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*, Cambridge University Press, Cambridge & New York, 2001.

REGALADO TROTA, José, *Impreso: Philippine imprints 1593-1811*, Fundación Santiago Ayala, Manila, 1993.

*Reglamento para la Escuela municipal de Manila sostenida por el Ecsmo. Ayuntamiento y Regentada por los PP. De la Compañía de Jesús*, Imprenta de Ramírez y Airaudier, Manila, 1860.

REGODÓN VIZCAÍNO, Juan, “La batalla naval de Cavite”, en *El lejano Oriente Español (siglo XIX)*, *Actas de las VII Jornadas Nacionales de Historia Militar*, Cátedra ‘General Castaños’, Sevilla, 1997, pp. 657-666.

REPETTI, William C., SI, “Sant Francis Xavier in Maluco”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 5 (1936), pp. 35-56.

- “The Beginnings of Jesuit Education in the Philippines”, *Woodstock Letters*, 65 (1936), pp. 242-253.
- *Pictorial records and traces of the Society of Jesus in the Philippine Islands and Guam prior to 1768*, Manila, 1938.
- *History of the Society of Jesus in the Philippines (1581-1605)*, 2 vols., Unpublished, Manila, 1938.

- *Jesuit education in the Philippines: the University of San Ignacio, Manila, 1623-1768*, Manila Observatory, Manila, 1940.
- “The First Jesuit Residence in the Philippines. Laguio, 1582-1590”, *Woodstock Letters*, 70 (1941), pp. 301-306.
- “St. Francis Xavier and the Philippines”, *Woodstock Letters*, 70 (1941), pp. 304-306.
- *The Manila Observatory*, Washington, 1948.
- “Jesuit enter the Philippine Islands”, *Woodstock Letters*, 92 (1963), pp. 211-222.

RESINES, Luis., “Astete frente a Ripalda: dos autores para una obra”, *Teología y Catequesis*, 58 (1996), pp. 89-138.

RESTREPO, Daniel, SI, *La Compañía de Jesús en Colombia. Compendio historial y galería de ilustres varones*, Bogotá, 1940.

RETANA, Wenceslao E., *Frtailes y clérigos. Folletos Filipinos I*, Minuesa de los Ríos, Madrid, 1890.

- *Bibliografía de Mindanao (Epítome)*, Minuesa de los Ríos, Madrid, 1894.
- *Aparato Bibliográfico de la historia general de Filipinas deducido de la colección que posee en Barcelona la Compañía General de Tabacos de dichas islas*, 3 vols. (vol 1: años 1529-1800; vol. 2: años 1801-1886; vol. 3: años 1887-1905), Impr. de Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, 1906.
- *Diccionario de filipinismos*, Bailly-Baillièrre, Nueva York, París, 1921.

Reverendos Superiores de las Corporaciones de Agustinos, Franciscanos, Recoletos, Dominicos y Jesuitas, *Vindicación de las órdenes religiosas en Filipinas, groseramente calumniadas por la masonería*, Calatrava, Salamanca, 1899.

REVERTÉR DELMAS, Emilio, *Filipinas por España. Narración episódica de la rebelión en el Archipiélago Filipino*, 3 vols., Alberto Martín, Barcelona, 1897.

*Revista Católica*, 16 (octubre 1862), pp. 63-64.

*Revista Manresa de espiritualidad ignaciana*, vol. 86, 338 (2014): bicentenario de la restauración.

REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, SI, *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX. Trienio constitucional*, CSIC, Madrid, 1973.

- *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea, vol. I: Supresión y reinstalación (1868-1883)*, 1984; *vol. II: Expansión en tiempos recios (1884-1906)*, 1991; *vol. III: Palabras y Fermentos (1868-1912)*, Sal Terrae-Mensajero-Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2008.

- “Los colegios jesuitas en Hispanoamérica en el siglo XIX”, en *Historia de las relaciones educativas entre España y América (Actas del Coloquio Nacional de Historia de la Educación, Sevilla, 12 al 16 de septiembre 1988)*, Universidad de Sevilla, 1988, pp. 441-447.
- “Las misiones de los jesuitas españoles en América y Filipinas durante el siglo XIX”, *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 46, 88-89 (1988), pp. 339-390.
- *La Exclaustración (1833-1840)*, 2ª ed, CEU Ed., Madrid, 2010.
- “Las Cortes de Cádiz y los jesuitas: encrucijada entre la antigua y la nueva Compañía”, en MARTÍNEZ MILLÁN, José; PIZARRO LLORENTE, Henar; JIMÉNEZ PABLO, Esther (coords.), *Los jesuitas: religión, política y educación (siglos XVI-XVIII)*, vol. 3, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2012, pp. 1859-1906.
- *El restablecimiento de la Compañía de Jesús. Celebración del bicentenario*, Mensajero, Bilbao, 2013.

RIBES IBORRA, Vicente, *Padre Urios S.J. (1843-1916): misionero valenciano, filipino universal*, Edicep C.B, Valencia, 2005.

RICO CALLADO, Francisco Luis, “El ‘deseo de las Indias’ entre los jesuitas de la provincia de la bética de la Compañía de Jesús en los siglos XVI y XVII”, en SOTO ARTUÑEDO, Wenceslao, *Los jesuitas en Andalucía. Estudios conmemorativos del 450 Aniversario de la fundación de la provincia*, Universidad de Granada, 2007, pp. 551-574.

- “Conversión y construcción de la identidad misionera en la Orden jesuita”, en CASADO ARBONIÉS, Manuel (ed.), *Escrituras silenciadas: historia, memoria y procesos (Homenaje a José Francisco de la Peña)*, Universidad de Alcalá de Henares, 2010, pp. 152-168.
- “La imitatio christi y los itinerarios de los religiosos: hagiografía y prácticas espirituales en la vocación religiosa en la España Moderna”, *Hispania Sacra*, vol. LXV, Extra 1 (enero-junio 2013), pp. 127-152.

RIZAL, José, *Noli me tangere*, Berlín, 1887.

- *El filibusterismo*, Gante, 1891.

ROBLES MUÑOZ, Cristóbal, “La Iglesia en Filipinas y Cuba después del 98. Las negociaciones Santa Sede-Estados Unidos (1898-1903)”, *Misionalia Hispanica*, Año XLIII, 124 (1986), pp. 259-347.

ROCHA PINO, Manuel, “El método de acomodación jesuita y la evangelización de las órdenes mendicantes en China Imperial”, *Culturales*, vol. V, 12 (julio-diciembre 2010), pp. 147-180.

RODAO GARCÍA, Florentino (ed.), *España y el Pacífico*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1890

- “Lo que perdió también España en la batalla de Manila”, *Revista española del Pacífico*, 6 (1996), pp. 145-148.
- “La colonización filipina y las relaciones con Asia”, en PEREIRA CASTAÑARES, Juan Carlos (coord.), *La política exterior de España (1800-2003): historia, condicionantes y escenarios*, 2003, pp. 341-356.

RODAO GARCÍA, Florentino y RODRÍGUEZ, Felice Noelle (eds.), *The Philippine Revolution of 1896. Ordinary lives in extraordinary times*, Ateneo de Manila University Press, 2001.

RODRÍGUEZ DE CAMPOMANES, Pedro, *Dictamen Fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-67)*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1977.

RODRÍGUEZ GONZÁLEZ, Agustín R., “El combate de Cavite: un hito decisivo en la pérdida de Filipinas en 1898”, *Revista de Indias*, vol. 58, 213 (1998), pp. 499-515.

RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, Isacio, OSA, “El Colegio de San Agustín de Iloilo, 1888-1904”, *Archivo Agustiniiano*, vol. 63, 181 (1979), Valladolid, pp. 209-284.

- “Los agustinos en la revolución hispano-filipina (1896-1899)”, *Archivo Agustiniiano*, vol. 79, 197 (1995), pp. 137-173.
- “La revolución filipina del 98 y sus causas”, en GARCÍA-ABÁSULO GONZÁLEZ, Antonio Francisco (coord.), *España y el Pacífico*, Ministerio de Asuntos Exteriores, Dirección General de Relaciones Culturales-Asociación Española de Estudios del Pacífico, Madrid, 1997, pp. 263-272.
- “Papeles filipinos II: la revolución filipina y los prisioneros españoles”, *Archivo Agustiniiano*, vol. 81, 199 (1997), pp. 167-201.
- “Inquietud en la iglesia de Filipinas: amovilidad e inamovilidad del clero regular”, *Archivo Agustiniiano*, vol. 82, 200 (1998), pp. 229-298.

RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, Isacio, OSA y ÁLVAREZ FERNÁNDEZ, Jesús, “Papeles filipinos”, *Archivo Agustiniiano*, vol. 80, 198 (1996) pp. 77-122.

RODRÍGUEZ, Rufus, “The Philippine Revolution in Mindanao”, *Recollectio*, 25-26 (2002-2003), pp. 99-112.

RODRÍGUEZ-LÓPEZ, Carolina, “Historia de las Emociones. Introducción”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, vol. 36 (2014), pp. 11-16.

ROLLE, Claudio, “¿Restauración, restablecimiento, resurgimiento, rebrote, refundación? La Compañía de Jesús después de la tormenta”, en VV.AA., *De la suppression à la restauration de la Compagnie de Jésus :*

*nouvelles recherches*, 126-1 | 2014, mis en ligne le 06 août 2014, consulté le 28 novembre 2017. URL: <http://mefrim.revues.org/1724>; DOI: 10.4000/mefrim.1724.

ROMANO, Antonella; BIANCHINI, Paolo; CHINCHILLA, Perla (coords.), *De los Colegios a las universidades. Los jesuitas en el ámbito de la educación superior*, Universidad Iberoamericana-Universidad del Pacífico-Pontificia Universidad Javeriana, México, 2014.

ROSCIONI, Gian Carlo, *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*, Turín, 2001.

ROSENWEIN, Barbara H., *Emotional Communities in the Early Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca & London, 2006.

RUBIÉS, Joan Pau, “Imagen mental e imagen artística en la representación de los pueblos no europeos. Salvajes y civilizados, 1500-1650”, en PALOS PEÑARROYA, Joan Lluís y CARRIO-INVERNIZZI, Diana (eds.), *La historia imaginada. Construcciones visuales del pasado en la Edad Moderna*, Centro de Estudios Europa Hispánica, Madrid, 2008, pp. 327-358.

- “¿Diálogo religioso, mediación cultural o cálculo maquiavélico? Una nueva mirada al método jesuita en Oriente, 1580-1640”, en COELLO, Alexandre; BURRIEZA, Javier; y MORENO, Doris (eds.), *Jesuitas e Imperios de Ultramar. Siglos XVI-XX*, Sílex, Madrid, 2012, pp. 35-63.

RUBLACK, Ulinka, “Flujos. El cuerpo y las emociones en la Edad Moderna”, en TAUSIET, María y AMELANG, James S. (eds.), *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Abada Editores, Madrid, 2009, pp. 99-122.

SADERRA MASÓ, Miguel, SI, *La Sismología en Filipinas. Datos para el estudio de terremotos del Archipiélago filipino*, Chofré y Comp., Manila, 1895.

- *San Buenaventura. Colegio de primera y segunda enseñanza fundado y dirigido por los Padres franciscanos. Guinobatan-Albay*, Manila, 1896.
- *Report of the Seismic and Volcanic centers of the Philippine Archipelago*, Manila, 1902.

SÁENZ RUIZ-OLALDE, José Luis, *Los agustinos recoletos y la revolución hispano-filipina*, Marcilla, 1986.

SAINT CLAIR SEGURADO, Eva M<sup>a</sup>, “El obispo Palafox y la cuestión de los ritos chinos en el proceso de extinción de la Compañía de Jesús”, en GIMÉNEZ LÓPEZ, Enrique (ed.), *Y en el tercero perecerán. Gloria, caída y exilio de los jesuitas españoles en el siglo XVIII. Estudios en homenaje a M. Batllori*, Universidad de Alicante, 2002, pp. 145-170.

- “La participación del Ejército en la expulsión de la provincia jesuita mexicana”, en *Milicia y sociedad ilustrada en España y América (1750-1800): Actas de las Jornadas Nacionales de Historia Militar (11. 2002. Sevilla)*, vol. I, 2003, pp. 509-526.

- *Expulsión y exilio de la provincia jesuita mexicana, 1767-1820*, Universidad de Alicante, 2005.

SÁINZ OLLERO, Héctor, “Protestantismo, catolicismo y demonio entre los ayoreo del Chaco boreal”, en DEL PINO DÍAZ, Fermín (coord.), *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, CSIC, Madrid, 2002, Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares, XXXV, pp. 185-237.

SALCEDO MARTÍNEZ, Jorge Enrique, SI, “Las vicisitudes de los jesuitas en Colombia durante el siglo XIX”, *Theologica Xaveriana*, 152 (2004), pp. 679-692.

- (ed.), *Los jesuitas expulsados, extinguidos y restaurados. Memorias del Primer Encuentro Internacional sobre la historia de la Compañía de Jesús*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2014.
- *Las vicisitudes de los jesuitas en Colombia. Hacia una historia de la Compañía de Jesús, 1844-1861*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2014.

SÁNCHEZ FUERTES, Cayetano, “La prensa española como fuente para el estudio de la historia de Filipinas (1868-1872)”, en DE PAULA SOLANO, Francisco; RODAO GARCÍA, Florentino y TOGORES SÁNCHEZ, Luis Eugenio (coords.), *Extremo Oriente Ibérico: investigaciones históricas, metodología y estado de la cuestión*, AECID-CSIC, Madrid, 1989, pp. 415-430.

- “Los franciscanos y la Revolución filipina (1896-1898)”, *Archivo Ibero-Americano*, 231 (1998), pp. 439-490.
- “Memoria y descargo de conciencia. Los franciscanos y la Revolución Filipina en el centro de Luzón”, en LUQUE TALAVÁN, Miguel; PACHECO ONRUBIA, Juan José; PALANCO, Fernando (coords.), *1898, España y el Pacífico: interpretación del pasado, realidad del presente*, Asociación Española Estudios del Pacífico, 1999, pp. 401-422.

SÁNCHEZ GÓMEZ, Luis Ángel, “Estructura de los pueblos de indios en Filipinas durante la etapa española”, en RODAO GARCÍA, Florentino (ed.), *España y el Pacífico*, Agencia Española de Cooperación Internacional, Madrid, 1890, pp. 81-116.

- “Recent Philippine Historical Studies in Spain”, *Asian Research Trends: A Humanities and Social Science Review*, 5 (1995), pp. 1-23.
- “Élites indígenas y política colonial en Filipinas (1847-1898)”, en NARANJO OROVIO, Consuelo; PUIG SAMPER MULERO, Miguel Ángel y GARCÍA MORA, Luis Miguel (coords.), *La nación soñada: Cuba, Puerto Rico y Filipinas ante el 98*, Actas del Congreso Internacional celebrado en Aranjuez del 2 al 28 de abril de 1995, Ed. Doce Calles, Aranjuez, 1996, pp. 417-428.
- “Corrupción y ‘Justicia Colonial’: procesos contra jefes de provincia en Filipinas durante el siglo XIX”, en LUQUE TALAVÁN, Miguel; PACHECO ONRUBIA, Juan José; PALANCO

AGUADO, Fernando (coords.), 1898: *España y el Pacífico*, Asociación Española de Estudios del Pacífico, Madrid, 1999, pp. 133-145.

- “Los debates sobre la regularización de la prestación personal en Filipinas durante el siglo XIX”, *Anuario de Estudios Americanos*, vol. LVII, 2 (2000), pp. 577-599.
- “Las relaciones con los filipinos y la articulación de los gobiernos locales” en ELIZALDE PÉREZ-GRUESO, M<sup>a</sup> Dolores (ed.), *Las relaciones entre España y Filipinas. Siglos XVI-XIX*, Casa Asia-CSIC, Madrid-Barcelona, 2002, Biblioteca de Historia 52, pp. 175-188.
- “Las élites nativas y la construcción colonial de Filipinas (1565-1789)”, en CABRERO FERNÁNDEZ, Leoncio (coord.), *España y el Pacífico: Legazpi*, vol. II, Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2004, pp. 37-70.

SÁNCHEZ LABRADOR, José, SI, *El Paraguay Católico*, (1770) 2 vols., Impr. de Coni Hermanos, Buenos Aires, 1910.

SÁNCHEZ, Cayetano, “Filipinas: labor socio-cultural de la Iglesia”, en BORGES MORÁN, Pedro, *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, vol. II (Aspectos regionales), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1992, pp. 737-743.

SÁNCHEZ, Jean-Nöel, “La provincia jesuita de Filipinas (1581-1898)”, en CORREA, ETCHEGARAY, Leonor; COLOMBO, Emmanuele; WILDE, Guillermo (coords.), *Las misiones antes y después de la Restauración de la Compañía de Jesús. Continuidades y cambios*, Pontificia Universidad Javeriana-Universidad Iberoamericana, México, 2014, pp. 163-224.

SANFILIPPO, Matteo, “L’habito fa il missionario? Scelte di abbigliamento, strategie di adattamento e interventi romani nelle missioni ad haereticos e ad gentes tra XVI e XX secolo”, *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, vol. 109, 2 (1997), pp. 601-620.

SANTALÓ I PEIX, Jaume, “La administración colonial española en Filipinas durante el Sexenio: toma de conciencia de una problemática particular y voluntad reformadora (1869-1879)”, *Revista española del Pacífico*, 7 (1997), pp. 65-76.

SANTIAGO, Luciano P.R., *The hidden light: The first Filipino priests*, New Day Publishers, Quezon City, 1987.

SANTOS HERNÁNDEZ, Ángel, SI, *Las Misiones Católicas*, Edicep, Valencia, 1978, Col. Historia de la Iglesia. De los orígenes a nuestros días, vol. 29, dir. por Agustín Fliche y Víctor Martín.

SARANYANA, Josep-Ignasi (dir.) y ALEJOS GRAU, Carmen-José (coord.), *Teología en América Latina. Vol II/1: Escolástica barroca, Ilustración y preparación de la Independencia (1665-1810)*, Iberoamericana-Vervuet, Madrid-Frankfurt, 2005.



SASTRÓN, Manuel, *La insurrección en Filipinas y la guerra hispano-americana en el archipiélago*, V. Minuesa de los Ríos, Madrid, 1901.

SAULO, Alfredo B., *Emilio Aguinaldo*, Phoenix, Quezon City, 1983.

SCHREURS, Peter, MSC, *Caraga Antigua, 1521-1910: the hispanization and christianization of Agusan, Surigao and East Davao*, San Carlos University, Cebú City, 1980.

- "The Philippine Revolution at Caraga and Baganga, Davao oriental", *Philippine Quarterly of Culture and Society*, vol. 10, 4 (December 1982), pp. 269-281.
- *Mission to Mindanao (1859-1900): from the Spanish of Pablo Pastells*, 3 vols, Univ. of San Carlos-Claretian Publications, Cebú City-Quezon City, 1994-1998.
- *Angry days in Mindanao: the Philippine Revolution and the war against the U.S. in East and Northeast Mindanao, 1897-1908*, National Historical Institute, Manila, 2000.

SCHUMACHER, John N., SI, "Wenceslao E. Retana: An Historiographical Study", *Philippine Studies*, vol. 10, 4 (1962), pp. 550-576.

- "One Hundred Years of Jesuit Scientists: The Manila Observatory 1865-1965", *Philippine Studies*, vol. 13, 2 (1965), pp. 258-286.
- "The Depth of Christianization in Early Seventeenth-Century Philippines", *Philippine Studies*, vol. 16, 3 (1968), pp. 535-539.
- *Father Jose Burgos: Priest and Nationalist*, Ateneo de Manila University Press, Quezon City, 1972.
- "The Philippine Higher Education and the Origins of Nationalism", *Philippine Studies*, vol. 23, 1-2 (1975), pp. 53-65.
- "Syncretism in Philippine Catholicism: Its Historical Causes", *Philippine Studies*, vol. 32, 3 (1984), pp. 251-272.
- *The Propaganda Movement: 1880-1895. The creators of a Filipino consciousness, the makers of revolution*, Solidaridad Publishing House, Manila, 1973.
- "The Eighteenth Century Filipino Clergy. A footnote to De la Costa", *Philippine Studies*, vol. 26, 1-2 (1978), pp. 157-173.
- *Readings in Philippine church history*, Loyola School of Theology, Ateneo de Manila University, Quezon City, 1979.
- *Revolutionary clergy. The Filipino clergy and the nationalist movement, 1850-1903*, Ateneo de Manila University Press, Quezon City, 1981.
- "Ignacia del Espíritu Santo: The Historical Reliability of Her Principal Contemporary Biography", *Philippine Studies*, vol. 50, 32 (2002), pp. 416-434.
- "The Early Filipino Clergy: 1698-1762", *Philippine Studies*, vol. 51, 1 (2003), pp. 7-62.

- *Burgos and the Cavite Mutiny of 1872*, Ateneo de Manila University Press, Quezon City, 2004.
- “The Cavite Mutiny, toward a definitive history”, *Philippine Studies*, vol. 59, 1 (2011), pp. 55-81.

SEIDÓ, S., *Rvo. Padre Pastells SI*, Librería religiosa, Barcelona, 1933.

SIEVERNICH, Michael, “La Misión en la Compañía de Jesús: Inculturación y proceso”, en HERNÁNDEZ PALOMO, José Jesús y MORENO JERIA, Rodrigo (coords.), *La misión y los jesuitas en la América Española, 1566-1767: cambios y permanencias*, CSIC, Sevilla, 2005, pp. 265-287.

- “Conquistar todo el mundo: los fundamentos espirituales de las misiones jesuíticas”, en KOHUT, Karl y TORALES PACHECO, María Cristina, *Desde los confines de los imperios ibéricos. Los jesuitas de habla alemana en las misiones americanas*, Vervuert-Iberoamericana, Frankfurt-Madrid, 2007, pp. 3-23.

STANGL, Werner, “Consideraciones metodológicas acerca de las cartas privadas de emigrantes españoles desde América, 1492-1824. El caso de las “cartas llamada””, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 47 (2010), pp. 11-36.

TAUSIET, María y AMELANG, James S. (eds.), *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Abada Editores, Madrid, 2009.

TENORIO (Sigayán), José, *Costumbres de los indios Tirurayes, trad. y notas de G. Bannasar*, Tipografía Amigos del País, Manila, 1892 (bilingüe tiruray-castellano).

THOMPSON, Dorothy Gillian: “General Ricci and the Suppression of the Jesuit Order in France, 1760-4”, *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. 37, 3 (1986), pp. 426-441.

TIU, Macario D., *Davao 1890-1910: conquest and resistance in the garden of the gods*, UP Center for Investigative and Development Studies, Quezon City, 2003.

TOGORES SÁNCHEZ, Luis E., “Antecedentes y causas de la revuelta tagala de 1896-1897”, en RAMOS, Demetrio y DE DIEGO, Emilio (dirs.), *Cuba, Puerto Rico y Filipinas en la perspectiva del 98*, Ed. Complutense, Madrid, 1997, pp. 127-146.

- “El asedio de Manila (mayo-agosto 1898). ‘Diario de los sucesos ocurridos durante la guerra de España contra Estados Unidos, 1898’”, *Revista de Indias*, vol. 58, 213 (1998), pp. 449-498.
- “La última frontera: el establecimiento de la soberanía española en el país moro”, en ELIZALDE, M<sup>a</sup> Dolores; FRADERA, Josep M<sup>a</sup>; ALONSO, Luis (eds.), *Imperios y naciones en el Pacífico*, vol. I (La Formación de una colonia), CSIC, Madrid, 2001, Biblioteca de Historia 43, pp. 675-698.

TORMO SANZ, Leandro, “El clero nativo en Filipinas, durante el período español”, *Missionalia Hispanica*, Año XXIII, 69 (1966), pp. 257-296.

- “Los jesuitas en Filipinas hace un siglo”, *Missionalia Hispanica*, Año XXX, 90 (1973), pp. 335-348.
- “Los papeles de la Universidad de San Ignacio (Manila)”, *Missionalia Hispanica*, Año XXII, 95-96 (1975), pp. 189-204.
- “La problemática del envío de franciscanos a Filipinas en el primer tercio del siglo XIX”, *Archivo Ibero-Americano*, 165-168 (1982), pp. 965-996.

TORMO SANZ, Leandro y SALAZAR, Milagros, “Datos sobre la toponimia en Filipinas”, en QUILIS, Antonio; CARRIL, Ramón B.; CANTARERO, Margarita (coords.), *XI Congreso Internacional de Lingüística y Filología Románicas: Actas*, vol. 4, Madrid, 1968, pp. 2097-2108.

TORTELLA, Jaime, “La música en la Compañía de Jesús”, en BETRÁN, José Luis (ed.), *La Compañía de Jesús y su proyección mediática en el mundo hispánico durante la Edad Moderna*, Sílex, Madrid, 2010, pp. 151-178.

TRASK, David F., *The War with Spain in 1898*, MacMillan, New York, 1981.

*Two Hundred and Thirty-one Views of Manila and Philippine Islands*, Roberts INC., Manila, 1900.

VALERO AGÚNDEZ, Urbano, SI, *Supresión y restauración de la Compañía de Jesús. Documentos*, Mensajero-Sal Terrae, Universidad Pontificia Comillas, Bilbao, 2014.

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis, “Poder y contrapoder en el siglo XVIII: el Motín de Esquilache”, en RAMOS SANTANA, Alberto y REPETO GARCÍA, Diana (eds. lit.), *Poder, contrapoder y sus representaciones: XVII Encuentro de la Ilustración al Romanticismo: España, Europa y América (1750-1850)*, Ed. UCA, Universidad de Cádiz, 2017, pp. 13-34.

VILLARROEL, Fidel, OP, “The Making of a Diocese in the Philippines, Jaro 1865”, *Boletín Eclesiástico de Filipinas*, 39 (1965), pp. 538-555.

VITAR, Beatriz, “Los jesuitas y la demonización del Chaco”, en DEL PINO DÍAZ, Fermín (coord.), *Demonio, religión y sociedad entre España y América*, CSIC, Madrid, 2002, Biblioteca de Dialectología y Tradiciones Populares, XXXV, pp. 161-184.

VV.AA., *De la suppression à la restauration de la Compagnie de Jésus: nouvelles recherches*, 126-1 2014 (en línea: <https://mefrim.revues.org/1635>)

WELCH, Richard E., *Response to Imperialism. The United States and the Philippine-American War, 1899-1902*, Chapel Hill, Univ. of North Carolina, 1979.

ZAMORA, Eladio. O.S.A., *Las corporaciones religiosas en Filipinas*, Andrés Martín, Valladolid, 1901.

ZARAGOZA BERNAL, Juan Manuel, “Historia de las emociones: una corriente historiográfica en expansión”, *Asclepio. Revista de historia de la medicina y de la ciencia*, vol. 65, fasc. 1 (enero-junio 2013), pp. 1-10.

ZARAGOZA, Justo, *Cartas de Indias*, Madrid, 1877.

ŽUPANOV, Ines G., *Disputed mission. Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-century India*, Oxford University Press, New Delhi, 1999.



# ANEXO



## **A. Superiores de la Provincia Jesuítica de España durante el siglo XIX**

---

### **Provincia Jesuítica de España**

**1815** Manuel de Zúñiga (también comisario general)

**1820** Pedro Cordón

**1828** Mariano Puyal

**1831** Antonio Morey

**1844** Mariano Puyal

**1850** Antonio Morey

**1852** Domingo Olascoaga

**1858** José Manuel Jáuregui

### **Provincia Jesuítica de Aragón<sup>1</sup>**

**1863** Fermín Costa

**1867** Bartolomé Gelabert

**1871** Mariano Orlandis

**1876** Román Vigordán

**1881** Juan Capell

**1888** Juan Ricart

**1891** Jaime Vigo

**1897** Luis Adroer

---

<sup>1</sup> En 1863 la Provincia de España se dividió en las Provincias de Castilla y Aragón, quedando la Misión Filipina vinculada a ésta última.



## B. Superiores de la Segunda Misión Jesuítica Filipina (1859-1924)

---

- 1859 José Fernández Cuevas
- 1864 Juan Bautista Vidal
- 1868 Pedro Bertrán
- 1872 José M<sup>a</sup> Lluch
- 1875 Juan Bautista Heras
- 1881 Juan Ricart
- 1888 Pablo Pastells
- 1893 Juan Ricart
- 1896 Pío Pi
- 1905 Fidel Mir
- 1913 Francisco Tena
- 1921 Joaquín Villalonga (hasta 1924)<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> A partir de esta fecha la Misión Filipina fue administrada por los jesuitas de las provincias americanas de Maryland y Nueva York.

## C. Relación detallada de las Misiones Jesuitas enviadas a Filipinas desde España durante el siglo XIX<sup>1</sup>

---

### MISIÓN 1 (Cádiz, 3 de febrero de 1859 – Manila, 13 de junio de 1859)

Fragata “Luisita”

#### Pasajeros

P. José Fernández Cuevas (Superior de la Misión)	P. Ramón Barúa
P. Juan Bautista Vidal Gomá	H. Pedro Celeste Inunciaga
P. José Ignacio Guerrico	H. Joaquín Coma Casajoana
P. Ignacio Serra Cabaner	H. Venancio Belzunce Gardi
P. Pascual Barrado	H. José Ignacio Larrañaga

### MISIÓN 2 (Cádiz, 16 de enero de 1861 – Manila, 8 de junio de 1861)

Fragata “Guadalupe” (el 8 de febrero se pasa a la “Concepción”)

#### Pasajeros

P. Pedro Bertrán Rovira	E. Ignacio Durán Alié
P. Luis Tello Abad	H. José Zumeta Larragoyen
E. Francisco Colina	H. Pedro Fontecha Fernández

### MISIÓN 3 (Cádiz, abril de 1862 – Manila, 21 de julio de 1862)

Fragata “Concepción”

#### Pasajeros

P. Francisco Javier Martín Luengo	H. Gabriel Pujol Jofre
P. Victoriano Martín	H. Francisco Atristain Astigarraga

---

<sup>1</sup> El primer pasajero de cada expedición equivale al padre superior de la misma. En el caso de la primera expedición, el padre José Fernández Cuevas también era el superior de la futura Misión Filipina.

P. Francisco Ceballos

H. Venancio Miguel Larrañaga

P. Venancio Legarra

#### **MISIÓN 4 (Barcelona, 5 de julio de 1864 – Manila, 11 de enero de 1865)**

Velero “Reino de los Ángeles”

##### Pasajeros

P. Francisco Javier Baranera Verdaguer

E. Juan Ricart Rusconi

P. Domingo Bové Alaix

E. Jaime Nonell Mas

P. Jacinto Juanmartí Espot

H. Francisco Viñolas Malgá

P. Pedro Llausás Alemany

H. Jaime Torrents Sarreta

P. Baudilio Soler Esturi

H. Segismundo Berengueras Esplet

#### **MISIÓN 5 (Barcelona, 15 de octubre de 1865 – Manila, 19 de diciembre de 1865)**

Bergantín “San Lorenzo” (vía Suez)

##### Pasajeros

P. Magín Ferrando Ribas

E. José Ignacio Arana Irazusta

P. Francisco Ribas Compte

H. Francisco Riera Oms

E. Pablo Alegret Batlle

H. Salvador Muntaner Mas

E. Santiago Puntas Valls

#### **MISIÓN 6 (Barcelona, 19 de abril de 1866 – Manila, 20 de junio de 1866) Vía Suez**

##### Pasajeros

P. José Antonio Guardia Masses

E. Pablo Ramón Maciá

P. Santiago Orta Cerdá

H. Peregrín Navarro

E. Federico Faura Prat

H. Buenaventura Antoni Trepal Poch

## **MISIÓN 7 (Barcelona, 14 de abril de 1867 – Manila, 31 de mayo de 1867)**

Vapor “Japón” (vía Suez)

### Pasajeros

P. Alejandro Sanz Miquel

H. Pablo Bosch Rius

E. Carmelo Polino

H. Ignacio Betriu Anglada

E. Juan Bautista Quintana Canyelles

H. Pedro Ferrer Ferrer

E. José Filella Escolá

## **MISIÓN 8 (Barcelona, 19 de marzo de 1868 – Manila, 12 de mayo de 1868) Vía Suez**

### Pasajeros

P. José Casadevall Viñas

E. José Canudas Pladelasala

P. Miguel Mor Mo

H. Antonio Gairolas Fontanet

P. Ramón Pamies Vilanova

H. Miguel Puyol Fortuny

## **MISIÓN 9 (Barcelona, 20 de marzo de 1869 – Manila, 14 de mayo de 1869) Vía Suez**

### Pasajeros

P. José Ramón Torraubella

H. Juan Coma Casajuana

P. Antonio Obach Nadal

H. Fernando Talarn Serret

P. Marcelino Casasús Vivero

H. José Canalda Curto

P. Juan Gelabert Masgrau

H. Juan Galobardes Casadesús

E. Ramón Ricart Rusconi

H. José Ramos Morán<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Vino sólo desde Macao a bordo del “Patiño” el 12 de junio de 1870.

**MISIÓN 10 (Barcelona, 19 de febrero de 1870 – Manila, 16 de abril de 1870) Vía Suez**

Pasajeros

P. Isidro Batlló Montada

E. José Bech Carbó

P. Jaime Baulenas Güell

E. Esteban Yepes Montalvo

P. Juan Casellas Parés

H. Francisco Figuerola Pujol

P. Peregrín Gómez Ferreri

H. Vicente Roviralta Sala

**MISIÓN 11 (Barcelona, 19 de febrero de 1871 – Manila, 16 de abril de 1871)**

Vapor de Manila (vía Suez)

Pasajeros

P. José M<sup>a</sup> Lluch Garriga

P. Alejandro Naval Almazor

**MISIÓN 12 (Barcelona, principios de abril de 1872 – Manila, 26 de mayo de 1872) Vía Suez**

Pasajeros

P. Juan Bautista Heras Pujol

P. Juan Sansa Carbonell

P. Ramón Beá Miret

**MISIÓN 13 (Barcelona, 1872 – Manila, 30 de octubre de 1872) Vía Suez**

Pasajeros

P. Gregorio Parache Llonch

E. Víctor Alejandro Ledesma Ortiz

E. Francisco de Paula Sánchez Llecha

H. Salvador Valdeperas Colomé

### **MISIÓN 14 (Marsella, agosto de 1873 – Manila, 11 de septiembre de 1873)<sup>3</sup>**

Vapor “Mariveles” (vía Suez)

#### Pasajeros

P. José Minoves Pujols	E. Jaime Bartolomé Cintas Compte
P. Quirico Moré Bas	E. Jacinto Febrés Morros
P. Federico Vila Penas	E. Juan Sarret Arbós
P. José Vilaclara Casanovas	H. Martín Navarro Adrián
P. Domingo Viñals Joher	H. Francisco Palou Molins
E. Cándido Bech Carbó	H. Domingo Prat Vilalta

### **MISIÓN 15 (Marsella, 30 de agosto de 1874<sup>4</sup> – Manila, 6 de octubre de 1874)**

Vapor “Fraonaddy” y desde Singapur vapor “Panay” (vía Suez)

#### Pasajeros

P. Pedro Torra Turigas	P. Saturnino Urios Cutayar
P. Estanislao March Solernou	H. Valentín Gros Bonet

### **MISIÓN 16 (Marsella, 1 de agosto de 1875 – Manila, 5 de septiembre de 1875) Vía Suez**

#### Pasajeros

P. Luis Perelló Serra	E. Manuel Torras Vives
P. Pablo Pastells Vila	E. Ramón Morera Pujol
P. Francisco Sintes Pons	E. José Lleonart Llunell
P. Juan Terricabras Font	E. Joaquín Tafalla Panisello
P. Jaime Planas Mateu	H. Juan Costa Codorniu

---

<sup>3</sup> Llegaron a Manila el día 5, pero tuvieron que hacer cuarentena porque Singapur, donde habían fondeado, se consideraba “puerto sucio”, así que no desembarcaron hasta el día 11.

<sup>4</sup> Según la documentación de archivo partieron el 30 de agosto, pero esta misma fuente señala que según las *Cartas Edificantes* lo hicieron el 30 de julio.

P. Raimundo Peruga Marcellán

### **MISIÓN 17 (Marsella, agosto de 1876 – Manila, 23 de septiembre de 1876) Vía Suez**

#### Pasajeros

P. Salvador Ferrer Reixachs

E. Mariano Suárez García

P. Antonio Chambó Mir

H. José Ubach Solanas

P. Juan B. Quintana Canyelles (2ª vez, ver Misión 7)

H. Juan Bautista Pérez Vila

P. Francisco Ceballos (2ª vez, ver Misión 3)

H. Pablo Aguilar Caballeria

E. Rafael Pijoan Buxó

### **MISIÓN 18 (Marsella, agosto de 1877 – Manila, 21 de septiembre de 1877) Vía Suez**

#### Pasajeros

P. Pablo Ramón Maciá (2ª vez, ver Misión 6)

E. Ignacio Palou Guillot

P. José Canudas Pladelasala (2ª vez, ver Misión 8)

H. José Vilanova Benet

P. Ramón Cirici Xixons

H. Valentín Vallés Solá

P. José Salvans Traserra

P. Juan Carreras Janer<sup>5</sup>

E. Pablo Mayoral Pubill

### **MISIÓN 19 (Barcelona, 31 de julio de 1878 – Manila, 30 de agosto de 1878)**

Vapor “Victoria” (vía Suez)

#### Pasajeros

P. Federico Faura Prat (2ª vez, ver Misión 6)

H. Miguel Ferrerons Taité

P. Jacinto Alberich Rossell

H. Francisco Frontera Sastre

P. José Mª Casas Vives

H. Sebastián Puigpelat Aloy

---

<sup>5</sup> Se agregó a la expedición en Ceilán y pidió su ingreso en la Compañía. Inició su noviciado en Tamontaca el 11 de noviembre de 1877.

P. Juan Boada Rodá

H. Marcelino Lorente Casas

E. Juan Serra Ferrer

### **MISIÓN 20 (Barcelona, 19 de julio de 1879 – Manila, 19 de agosto de 1879)**

Vapor “Reina Mercedes” (vía Suez)

#### Pasajeros

P. Juan Ricart Rusconi (2ª vez, ver Misión 4)

E. Pablo Banqué Tomás

P. Manuel Roselló Badia

E. José Segura Espar

P. Gabino Múgica Ibáñez

H. Jacinto Molins Farré

P. Mateo Gisbert Audí

### **MISIÓN 21 (Barcelona, agosto de 1880 – Manila, 6 de septiembre de 1880) Vía Suez**

#### Pasajeros

P. Antonio Tramita Gebbia

H. Damián Jaume Caimari

P. Pedro Rossell Sahón

H. José Matamala Cerdá

H. Pablo Guilá Balaguer

### **MISIÓN 22 (Barcelona, agosto de 1881 – Manila, 5 de septiembre de 1881) Vía Suez**

#### Pasajeros

P. Francisco Sánchez (2ª vez, ver Misión 13)

P. Juan Piqué Ponsa

P. Martín Canal Font

P. Pablo Cavalleria Pitxot

P. Guillermo Bennasar Vadell

H. Lucas Pellicer Tejero

P. Joaquín Marro Sol

H. Juan Anglés Guilá



**MISIÓN 23 (Barcelona, 1 de agosto de 1882 – Manila, 6 de septiembre de 1882)**

Vapor “Valencia” (vía Suez)

Pasajeros

P. Hermenegildo Jacas Viñas

P. Valentín Altimiras Codina

P. Joaquín Sancho Espluga

H. Francisco Massot Sagristá

P. Francisco Javier Dalmases de Riba

H. Cristóbal Morros Vilaseca

P. Ignacio Majó Bas

H. José Geremias Gallés

P. José Murgadas Castellví

H. Francisco Spa Torrent

**MISIÓN 24 (Barcelona, 4 de enero de 1883 – Manila, 9 de febrero de 1883) Vía Suez**

Pasajeros

P. Felipe Souques Lafalla

H. Santiago Camps Arbós

E. Emilio Marrugat Quera

H. Salvador Prunés Vintró

E. Simeón Serra Codina

H. Ignacio Jaumá March

**MISIÓN 25 (Barcelona, 1 de septiembre de 1883 – Manila, 6 de octubre de 1883) Vía Suez**

Pasajeros

P. Miguel Guardiet Xipell

P. Manuel Francisco Vallés Solá

P. Sebastián Peiró Caixal

H. Magín Anglés Bartroli

**MISIÓN 26 (Barcelona, 1 de mayo de 1884 – Manila, 4 de junio de 1884) Vía Suez**

Pasajeros

P. Miguel Alaix Biscarri

H. Miguel Tutzó Pons

P. Dionisio Martín Franch

H. Felipe Glaudis Mateu

P. Juan Sintes Pons

H. Luis Ferrerons Taité

H. José Tarín Alarcón

H. Vicente Mateu Folgado

**MISIÓN 27 (Barcelona, 1 de diciembre de 1884 – Manila, 9 de enero de 1885) Vía Suez**

Pasajeros

P. Cándido Bech Carbó (2ª vez, ver Misión 14)

H. Juan Antonio Gros Garriga

P. Juan Brunet Calsina

H. Miguel Sureda Santandreu

**MISIÓN 28 (Barcelona, 2 de septiembre de 1885 – Manila, 12 de octubre de 1885)**

Vapor “Mariveles” (vía Suez) 8 días de cuarentena

Pasajeros

P. Miguel Rosés Torrents

H. Gregorio Vilas Porquet

P. Francisco Javier Simó Borrell

H. Marcos Titlot Mas

P. Nicolás Falomir Font

H. Antonio Guardiet Xipell

E. Juan Valls Baltrons

H. José Rebordosa Corrons

H. Manuel Ausejo Begués

El 18 de octubre llegó a Manila el padre Alfonso Renkin (holandés) destinado al Observatorio.

**MISIÓN 29 (Barcelona, julio de 1886 – Manila, 1 de agosto de 1886) Vía Suez**

Pasajeros

P. Pablo Majoral Pubill (2ª vez, ver Misión 18)

H. Magín Bertrán Ribas

P. Eusebio Barrado Vicente

H. Vicente Tortonda Bonet

**MISIÓN 30 (Barcelona, 1 de agosto de 1886 – Manila, 31 de agosto de 1886) Vía Suez**

Pasajeros

P. Miguel Saderra Mata

E. José Mª Clotet Tarrés

P. Joaquín Tafalla Panisello

H. Pascual Lasala Tejel

E. Juan Doyle Murphy

H. Antonio Llangort Viladomat

### **MISIÓN 31 (Barcelona, 1 de diciembre de 1886 – Manila, 6 de enero de 1887) Vía Suez**

#### Pasajeros

P. Martín Juan Verger

H. Manuel Mor Andrés

### **MISIÓN 32 (Barcelona, 29 de julio de 1887 – Manila, 30 de agosto de 1887) Vía Suez**

#### Pasajeros

P. Clemente Bofill Planas

P. Juan Bautista Llopart Calafi

P. Ramón Llord Pujal

H. Ignacio Vila March

P. Francisco Foradada Bástaras

H. Hipólito Gavirondo Lizarranzu

P. Joaquín Carchano Ferrandis

H. Jaime Blanc Camarasa

P. Cayetano Satorre Verdú

### **MISIÓN 33 (Barcelona, 27 de julio de 1888 – Manila, 27 de agosto de 1888)**

Vapor “Isla Panay” (vía Suez)

#### Pasajeros

P. Francisco Nebot Vall

E. Antonio Arnalot Carrera

P. Francisco Chorro Diego

E. Segismundo Masferrer Fornés

P. Teodoro Sauret Puig

H. Luis Cardona Cruañes

P. Ginés Ribas Costa

H. Luis Montaña Duran

P. Guillermo Llobera Solivellas

H. Dionisio Azcué Múgica

E. Ricardo Cirera Salse

H. Genaro Maestro Cabello

**MISIÓN 34 (Barcelona, 31 de mayo de 1889 – Manila, 30 de junio de 1889)**

Vapor “Santo Domingo” (vía Suez)

Pasajeros

P. Hilario Hernández Blasco

P. Salvador Buguñá Galcerán

P. Juan Garriga Corbella

**MISIÓN 35 (Barcelona, 26 de julio de 1889 – Manila, 24 de agosto de 1889)**

Vapor “Buenos Aires” (vía Suez)

Pasajeros

P. Joaquín M<sup>a</sup> Martínez Torrejón

E. Juan Vives Camí

P. Matías Roure Sala

H. Pedro Villareal Casas

E. Antonio Parés Anglés

H. Francisco Mompó Pla

**MISIÓN 36 (Barcelona, 15 de noviembre de 1889 – Manila, 17 de diciembre de 1889) Vía Suez**

Pasajeros

P. Federico Faura Prat (3<sup>a</sup> vez, ver Misiones 6 y 19)

P. Felipe Ramo Madalena

**MISIÓN 37 (Barcelona, 25 de julio de 1890 – Manila, 25 de agosto de 1890) Vía Suez**

Pasajeros

P. Victoriano Bitrián Viu

E. Miguel Saderra Masó

P. Baltasar Ferrer Lloret

H. Juan Ferrerons Taité

P. Pío Pi Vidal

H. Domingo Carrió Torrella

P. Ignacio Vila Teixidor

H. Ramón Morros Vilaseca

### **MISIÓN 38 (Barcelona, 24 de julio de 1891 – Manila, 24 de agosto de 1891)**

Vapor “Isla de Mindanao” (vía Suez)

#### Pasajeros

P. Antonio Rossell Ginestet	E. Cristóbal Sastre Sastre
P. Alberto Masoliver Costa	E. Francisco Navet Alenyá
P. Isidoro de la Torre Labat	H. José Arnalot Carrera
P. Luis Viza Martí	H. Manuel Galí Riera
P. Juan Martín García	H. Anselmo Pérez Melero

### **MISIÓN 39 (Barcelona, 22 de julio de 1892 – Manila, 24 de agosto de 1892) Vía Suez**

#### Pasajeros

P. Juan Antonio Galmés Femenías	E. Joaquín Añón Jiménez
P. Antonio Benaiges Pujol	E. Rafael Mateu Anglada
P. José Canudas Pladelasala (3ª vez, ver Misiones 8 y 18)	H. Joaquín Oller Giralt
P. Bernardino Llobera	H. Ramón Negre Andrés
E. Joaquín Vilallonga Vernia	H. José Corrons Pujol

### **MISIÓN 40 (Barcelona, enero de 1893 – Manila, 10 de febrero de 1893) Vía Suez**

#### Pasajeros

P. Juan Ricart Rusconi (3ª vez, ver Misiones 9 y 20)	H. José Serrano Navarro
P. Antonio Coscolla Solano	

### **MISIÓN 41 (Barcelona, agosto de 1893 – Manila, 19 de septiembre de 1893) Vía Suez**

#### Pasajeros

P. Hermenegildo Jacas Viñas (2ª vez, ver Misión 23)	E. Isidro Murá Gumá
---	---------------------

P. Valentín Altimiras Codina (2ª vez, ver Misión 23)

H. Mariano Cánovas Carrillo

P. José España Moga

H. Miguel Llull Servera

P. Esteban Miralles Miralles

H. Pedro Soler Cardona

#### **MISIÓN 42 (Barcelona, enero de 1894 – Manila, 3 de febrero de 1894) Vía Suez**

##### Pasajeros

P. Federico Faura Prat (4ª vez, ver Misiones 6, 19 y 36)

H. Antonio Auger Janot

P. José Mª Algué Sanllehí

#### **MISIÓN 43 (Barcelona, 20 de julio de 1894 – Manila, 19 de agosto de 1894) Vía Suez**

##### Pasajeros

P. Jaime Estrada Crespí

E. José Coronas Boera

P. Fernando Diego Alcina

H. José Rovira Costas

P. Lorenzo Peiró León

H. Joaquín Tricas Buisán

P. Vicente Balaguer Llácer H. Pedro Simon Tort

P. Salvador Giralt Renom

H. Sebastián Minguijón Melendo

E. Pedro Lisbona Fleta

#### **MISIÓN 44 (Barcelona, julio de 1895 – Manila, 22 de agosto de 1895)**

Vapor “Satrústegui” (vía Suez)

##### Pasajeros

P. Fidel Mir Munill

E. Carlos Mestre Aragonés

P. Ramón Vila Gallach

H. Daniel Torrent Sala

P. Juan Pont Oliva

H. Jaime Juvells Auberts

P. Gaspar Colomer Sanmiguel

H. Salvador Comas Samon

P. Miguel Carreras Medalla

H. Juan Iriondo Amundarain

P. Salvador Viñas Marca

H. José Manuel Ferrer Costa

E. Antonio Aumallé Prat

H. Juan Moll Bosch

E. Miguel Martí Mas

### **MISIÓN 45 (Barcelona, 18 de julio de 1896 – Manila, 15 de agosto de 1896) Vía Suez**

#### Pasajeros

P. Juan Doyle Murphy (2ª vez, ver Misión 30)

E. Sebastián Vives Rotger

P. Martín Guitart Torrent

H. Ramón Esbrí Cornelles

P. Tomás Barber Solá

H. Sebastián Sanromá Montaner

E. Manuel Peypoch Sala

H. Clemente Beamonte Rodrigo

E. José Alfonso Silla

H. Bernardo Beamonte Calavia

### **MISIÓN 46 (Barcelona, julio de 1897 – Manila, 14 de agosto de 1897) Vía Suez**

#### Pasajeros

P. Raimundo Catalá Roure

E. Marcial Solá Sala

P. José Clos Pagés

E. Manuel Forés Olivé

P. José Mª Clotet Tarrés (2ª vez, ver Misión 30)

H. Felipe Valer León

P. Narciso Sató Just

H. Vicente Campos Alcocer

P. Ramón Bretxa Soler

H. Pedro Llull Nadal

P. Rafael Vilarrubias Ferreras

H. Luciano Lamarca Torné

E. Juan Rebull Iborra

Hasta octubre del año 1900 no se reanudó el envío de jesuitas a Filipinas desde España.

## D. Estado de la Misión de Mindanao en 1899

Diócesis	Provincia	Residencia	Misión	Padres	Hermanos	Jesuitas totales
Jaro	Zamboanga	Zamboanga	Zamboanga	Victoriano Bitrián (superior) Ginés Ribas Juan Quintana	Daniel Torrent Luciano Lamarca	5
			Tetúan	Isidoro de la Torre	Juan Ferrerons	2
			Las Mercedes	Juan Garriga	Jaime Camps	2
			Bolong	Jaime Estrada	Ramón Esbrí	2
			Ayala	Miguel Carreras	Miguel Pujol	2
	Basilán		La Isabela	Pablo Cavallería	Luis Montaña	2
	Joló <sup>1</sup>	Joló	Joló	Gaspar Colomer	José Canalda	2
	Cotabato	Tamontaca	Tamontaca	Salvador Viñas (superior) Guillermo Bennasar Pablo Majoral	Juan Bta. Pérez José Serrano Pedro Llull Sebastián Puigpelat Sebastián Sanromá	8
			Cotabato	Mariano Suárez (superior) Felipe Ramo	Francisco Figuerola	3
			Polloc	Baltasar Ferrer	Damián Jaume	2
	Davao	Davao	Davao	Saturnino Urios (superior) Tomás Barber Vicente Balaguer	Miguel Ferrerons	4
			Peña-Plata	Lorenzo Peiró	Pedro Villareal	2
			Malálag	Antonio Benaiges	Antonio Llangort	2
Mati <sup>2</sup>		Mati	Gregorio Parache Manuel Roselló	Antonio Gairolas	3	
		Sigaboy	Salvador Giralt	Ramón Morros	2	
		Caraga	Manuel Vallés	Cristóbal Morros	2	
		Baganga	Mateo Gisbert	Magín Anglés	2	
Cebú	Surigao	Surigao	Surigao	Alberto Masoliver (superior) Ignacio Vila Juan Casellas	Luis Ferrerons Pascual Lasala	5
			Tándag	Francisco Sánchez Francisco Ceballos	Sebastián Minguijón	3
			Lianga	Juan Bta. Llopart	Bernardo Beamonte	2
			Bislig	Salvador Buguñá Matías Roure	Anselmo Pérez	3
		Butuán <sup>3</sup>	Butuán	Francisco Nebot (superior) Ramón Ricart	Magín Bertrán	3
			Esperanza	Francisco Foradada	Juan Costa	2
			Prosperidad	José España	José Rovira	2
			Talacogon	Miguel Alaix	Antonio Auger	2
			Veruela	Fernando Diego	Pedro Simón	2
			Játiva	Bernardino Llobera	Francisco Mompó	2
Maynit	Guillermo Llobera	Miguel Sureda	2			
Misamis	Tagoloan	Tagoloan	Raimundo Peruga (superior) Santiago Puntas Ramón Bretxa	Clemente Beamonte	4	
		Jasaán	Juan Bta. Heras	Pablo Guilá	2	

<sup>1</sup> Joló no era propiamente una provincia, pero no se incluía esta isla en ninguna de las otras provincias.

<sup>2</sup> Se hallaba comprendida en la Comandancia político-militar de Mati.

<sup>3</sup> Se hallaba comprendida en la Comandancia político-militar de Butuán.



Diócesis	Provincia	Residencia	Misión	Padres	Hermanos	Jesuitas totales
	Misamis	Tagoloan	Baligasag	Francisco Chorro Martín Guitart	Joaquín Tricas	3
Talisayán			Nicolás Falomir	Juan Inglés	2	
Gingoog			Ramón Pamies Miguel Guardiet	José Vilanova	3	
Sumilao			Ramón Vila	Juan Moll	2	
Sevilla			Juan Martín	Miguel Llull	2	
		Dapitán <sup>4</sup>	Dapitán	Juan A. Galmés Rafael Vilarrubias	Antonio Gros	3
			Dipolog	Esteban Yepes	Ignacio Vila	2
			Lubungan	Antonio Obach Estebal Miralles	Dionisio Azcue	3

Fuente: *Cartas edificantes...*, pp. VII-XIII.

<sup>4</sup> Se hallaba comprendida en la Comandancia político-militar de Dapitán.

**Tabla 1. Misiones jesuitas enviadas a Filipinas en el siglo XIX**

Año	Misión n°	Misiones enviadas	Padres	Escolares	Hermanos	Total de integrantes
1859	1	1	6	0	4	10
1860	-	0	0	0	0	0
1861	2	1	2	2	2	6
1862	3	1	4	0	3	7
1863	-	0	0	0	0	0
1864	-	0	0	0	0	0
1865	4	2	5	2	3	10
	5		2	3	2	7
1866	6	1	2	2	2	6
1867	7	1	1	3	3	7
1868	8	1	3	1	2	6
1869	9	1	4	1	5	10
1870	10	1	4	2	2	8
1871	11	1	2	0	0	2
1872	12	2	3	0	0	3
	13		1	2	1	4
1873	14	1	5	4	3	12
1874	15	1	3	0	1	4
1875	16	1	6	4	1	11
1876	17	1	4	2	3	9
1877	18	1	5	2	2	9
1878	19	1	4	1	4	9
1879	20	1	4	2	1	7
1880	21	1	2	0	3	5
1881	22	1	6	0	2	8
1882	23	1	6	0	4	10
1883	24	2	1	2	3	6
	25		3	0	1	4
1884	26	2	3	0	5	8
	27		2	0	2	4
1885	28	1	3	1	5	9
1886	29	3	2	0	2	4
	30		2	2	2	6
	31		1	0	1	2
1887	32	1	6	0	3	9
1888	33	1	5	3	4	12
1889	34	3	3	0	0	3
	35		2	2	2	6
	36		2	0	0	2
1890	37	1	4	1	3	8
1891	38	1	5	2	3	10

Año	Misión n°	Misiones enviadas	Padres	Escolares	Hermanos	Total de integrantes
1892	39	1	4	3	3	10
1893	40	2	2	0	1	3
	41		4	1	3	8
1894	42	2	2	0	1	3
	43		5	2	4	11
1895	44	1	6	3	6	15
1896	45	1	3	3	4	10
1897	46	1	6	3	4	13
<b>Total</b>		<b>46</b>	<b>160*</b> <b>(47,6%)</b>	<b>61*</b> <b>(18,2%)</b>	<b>115*</b> <b>(34,2%)</b>	<b>336*</b>
<b>Promedio anual</b>		<b>1,2</b>	<b>4,1</b>	<b>1,6</b>	<b>2,9</b>	<b>8,6</b>

\* No confundir estas cifras con el número total de miembros de la orden que trabajaron en Filipinas durante el siglo XIX, que fue de 319 (192 padres, 115 hermanos y 12 escolares). En esta tabla se contabilizan los envíos de religiosos, por lo que se debe tener en cuenta que algunos viajaron siendo aún escolares (pero luego serán contabilizados como padres), y otros religiosos aparecen contabilizados varias veces porque volvieron a España y posteriormente regresaron al archipiélago. Para conocer exactamente el grado de cada jesuita a su llegada a Manila y consultar quienes viajaron varias veces, ver Anexo D. Relación detallada de misiones jesuitas enviadas a Filipinas en el siglo XIX.

**Tabla 2. Número y distribución de jesuitas en Filipinas en el siglo XIX**

Año	PADRES			HERMANOS			ESCOLARES			TOTAL DE JESUITAS		
	Manila	Mindanao	Total	Manila	Mindanao	Total	Manila	Mindanao	Total	Manila	Mindanao	Filipinas
1859	6	0	6	4	0	4	0	0	0	10	0	10
1860	6	0	6	4	0	4	0	0	0	10	0	10
1861	7	0	7	4	0	4	0	0	0	11	0	11
1862	5	2	7	4	2	6	2	0	2	11	4	15
1863	7	4	11	6	3	9	2	0	2	15	7	22
1864	7	4	11	6	3	9	2	0	2	15	7	22
1865	11	3	14	9	3	12	4	0	4	24	6	30
1866	7	9	16	8	6	14	4	2	6	19	17	36
1867	10	8	18	11	4	15	8	0	8	29	12	41
1868	10	9	19	12	6	18	9	0	9	31	15	46
1869	10	12	22	12	7	19	10	0	10	32	19	51
1870	10	11	21	14	9	23	10	0	10	34	20	54
1871	9	16	25	14	12	26	10	0	10	33	28	61
1872	10	17	27	12	14	26	9	0	9	31	31	62
1873	13	18	31	12	13	25	9	0	9	34	31	65
1874	15	20	35	14	13	27	11	0	11	40	33	73
1875	17	18	35	13	13	26	9	0	9	39	31	70
1876	12	29	41	13	14	27	10	1	11	35	44	79
1877	15	28	43	15	14	29	12	0	12	42	42	84
1878	11	35	46	14	16	30	12	0	12	37	51	88
1879	11	38	49	14	17	31	12	0	12	37	55	92
1880	10	40	50	13	18	31	11	0	11	34	58	92
1881	11	40	51	16	18	34	11	0	11	38	58	96
1882	14	42	56	16	19	35	8	0	8	38	61	99
1883	21	42	63	17	22	39	5	0	5	43	64	107
1884	19	47	66	17	24	41	5	0	5	41	71	112
1885	21	48	69	19	28	47	1	0	1	41	76	117
1886	24	45	69	20	27	47	2	0	2	46	72	118
1887	22	49	71	24	28	52	4	0	4	50	77	127
1888	24	49	73	24	30	54	4	0	4	52	79	131
1889	22	49	71	23	31	54	7	0	7	52	80	132
1890	24	48	72	23	33	56	7	0	7	54	81	135
1891	22	48	70	22	34	56	8	0	8	52	82	134

Año	PADRES			HERMANOS			ESCOLARES			TOTAL JESUITAS		
	Manila	Mindanao	Total	Manila	Mindanao	Total	Manila	Mindanao	Total	Manila	Mindanao	Filipinas
1892	24	50	74	23	35	58	9	0	9	56	85	141
1893	26	52	78	21	38	59	10	0	10	57	90	147
1894	25	54	79	23	39	62	11	0	11	59	93	152
1895	25	57	82	25	39	64	12	0	12	62	96	158
1896	22	62	84	26	42	68	12	0	12	60	104	164
1897	24	60	84	27	42	69	13	0	13	64	102	166
1898	19	61	80	27	46	73	14	0	14	60	107	167
1899	19	58	77	26	45	71	9	0	9	54	103	157
Promedio	15,3	31,3	46,6	15,8	19,7	35,5	7,5	0,1	7,6	38,6	51,0	89,6

**Tabla 3. Número y porcentaje de jesuitas enviados a Filipinas durante el siglo XIX según su origen**

ESPAÑA	Comunidad autónoma	Provincia	Padres	Hermanos	Escolares	Total provincia	Total comunidad	Total (%)	
	Andalucía	Almería			1		1	2	0,6
		Cádiz	1				1		
		Córdoba					-		
		Granada					-		
		Huelva					-		
		Jaén					-		
		Málaga					-		
		Sevilla					-		
	Aragón	Huesca	9	3			12	30	9,4
Teruel		6	1			7			
Zaragoza		2	8	1		11			
Canarias	Las Palmas/ Sta. Cruz					-	-	-	
Cantabria	Cantabria			1		1	1	0,3	
Castilla-La Mancha	Albacete					-	1	0,3	
	Ciudad Real					-			
	Cuenca					-			
	Guadalajara					-			
	Toledo	1				1			
Castilla y León	Ávila	1				1	10	3,1	
	Burgos	1				1			
	León					-			
	Palencia	1				1			
	Salamanca	2				2			
	Segovia					-			
	Soria			3		3			
	Valladolid					-			
	Zamora	1	1			2			
Cataluña	Barcelona	59	37	2		98	206	64,6	
	Girona	29	7	4		40			
	Lleida	22	16	2		40			
	Tarragona	20	6	2		28			
Comunidad de Madrid	Madrid					-	-	-	
Comunidad Foral de Navarra	Navarra	2	2			4	4	1,3	
Comunidad Valenciana	Alicante	5	3			8	26	8,2	
	Castellón	3	3			6			
	Valencia	6	6			12			

<b>ESPAÑA</b>	<b>Comunidad autónoma</b>	<b>Provincia</b>	<b>Padres</b>	<b>Hermanos</b>	<b>Escolares</b>	<b>Total provincia</b>	<b>Total comunidad</b>	<b>Total (%)</b>	
	<b>Extremadura</b>	Badajoz					-	-	-
		Cáceres					-		
	<b>Galicia</b>	La Coruña					-	-	-
		Lugo					-		
		Orense					-		
		Pontevedra					-		
	<b>Islas Baleares</b>	<b>Baleares</b>	<b>10</b>	<b>9</b>	<b>2</b>	<b>21</b>	<b>21</b>	<b>6,6</b>	
	<b>País Vasco</b>	Álava					-	12	3,8
		Guipúzcoa	2	7	1	10			
Vizcaya		1	1		2				
<b>Principado de Asturias</b>	Asturias	1				1	1	0,3	
<b>Región de Murcia</b>	Murcia					-	-	-	
<b>OTROS PAÍSES</b>	México	1						0,3	
	Irlanda	1						0,3	
	Italia	2						0,6	
	Holanda	1						0,3	

**Tabla 4:**

**Padres de la Misión**

**Filipina**



Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado*	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
<b>Alaix Biscarri, Miguel</b>	19 febrero 1836	Falset (Tarragona)	27 octubre 1857	2 febrero 1875 P4	4 junio 1884	26 noviembre 1912	Seno de Dávao (Mindanao)	29 julio 1899	Murió en un naufragio
					16 septiembre 1903				
<b>Alberich Rossell, Jacinto</b>	16 enero 1848	Barcelona	10 noviembre 1865	25 febrero 1881 CS	30 agosto 1878	14 abril 1912	Manila (Ateneo)		
<b>Alegret Batlle, Pablo</b>	4 diciembre 1835	El Vendrell (Tarragona)	24 julio 1860	15 agosto 1877 P4	19 diciembre 1865	27 febrero 1903	Valencia (española)	6 mayo 1869 (estudios)	
<b>Alfonso Silla, José</b>	24 enero 1870	Torrente (Valencia)	28 junio 1888	2 febrero 1908 P4	15 agosto 1896	9 octubre 1917	Sarrià (Barcelona)	30 septiembre 1902 (estudios)	
					2 agosto 1907			1917 (enfermo)	
<b>Algué Sanllehí, José M<sup>a</sup></b>	28 diciembre 1856	Manresa (Barcelona)	17 julio 1871	2 febrero 1891 P4	3 febrero 1894	27 mayo 1930	Roquetes (Tarragona)	28 diciembre 1899 (a EEUU)	
					27 enero 1901			20 noviembre 1903 (a EEUU)	
					2 agosto 1904			11 julio 1905 (Austria: Congreso Meteorológico de Innsbruck)	
					14 noviembre 1912			1930	
<b>Altimiras Codina, Valentín</b>	11 septiembre 1853	Manresa- Viladordis (Barcelona)	3 mayo 1880	15 agosto 1890 CS	6 septiembre 1882	13 noviembre 1897	Surigao (Mindanao)	22 abril 1890 (enfermo)	
					19 septiembre 1893				
<b>Añón Jiménez, Joaquín</b>	26 julio 1869	Cascañe (Navarra)	6 julio 1884	2 febrero 1904 P4	24 agosto 1892	15 julio 1943	Buenos Aires (Argentina)	8 septiembre 1898 (estudios)	
					24 agosto 1903			enero 1912 (29 agosto 1911 había partido a Shangai)	

\* Leyenda del grado: **SS** (Escolar indeterminado) **SA** (Escolar aprobado) **CA** (Coadjutor aprobado) **CT** (Coadjutor temporal) **CE** (Coadjutor espiritual) **P4** (Profeso 4 votos)

Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
<b>Arnalot Carrera, Antonio</b>	2 junio 1865	Alòs d'Aneu (Lleida)	2 agosto 1880	2 febrero 1899 CS	27 agosto 1888	8 enero 1931	Zamaboanga (Mindanao)	6 septiembre 1894 (estudios)	
					7 junio 1902				
<b>Balaguer Llácer, Vicente</b>	19 enero 1851	Alcoy (Alicante)	30 julio 1890	15 agosto 1902 P4	19 agosto 1894	1 octubre 1922	Orihuela (Alicante)	29 julio 1899	
<b>Banqué Tomás, Pablo</b>	20 enero 1856	Monistrol de Montserrat (Barcelona)	11 septiembre 1872	2 febrero 1890 P4	19 agosto 1879	7 julio 1922	Buenos Aires (Prov. Argentina- Chile)	14 mayo 1884 (estudios y enfermedad)	
<b>Baranera Verdaguer, Francisco Javier</b>	3 mayo 1827	Vic (Barcelona)	18 noviembre 1849	2 febrero 1864 CS	11 enero 1865	10 septiembre 1896	Tarragona	19 abril 1885 por enfermedad	
<b>Barber Solá, Tomás</b>	31 marzo 1864	Hostalric (Girona)	21 octubre 1880	2 febrero 1897 CS	15 agosto 1896	9 junio 1917	Sigaboy (Mindanao)		
<b>Barrado, Pascual</b>	17 mayo 1829	Tejares (Salamanca)	13 noviembre 1856	2 julio 1868 -	13 junio 1859	1 abril 1906	Jerez de la Frontera (Cádiz)	11 noviembre 1868 (enfermedad)	
<b>Barrado Vicente, Eusebio</b>	5 marzo 1852	Bello (Teruel)	10 octubre 1881	15 agosto 1894 CS	1 agosto 1886	31 mayo 1900	Manila (Ateneo)		
<b>Barúa, Ramón</b>	13 agosto 1833	Bilbao	6 diciembre 1856	2 febrero 1868 -	13 junio 1859	1 febrero 1895	La Guardia (Galicia)	16 septiembre 1875 (enfermedad)	Fundó Tetuán en la Residencia de Zamboanga
<b>Batló Montada, Isidro</b>	3 marzo 1836	L'Ametlla del Vallès (Barcelona)	20 junio 1861	28 marzo 1875 CS	16 abril 1870	31 diciembre 1887	Veruela (Zaragoza)	1 septiembre 1885 (enfermo)	
<b>Baulenas Güell, Jaime</b>	20 julio 1837	Vic (Barcelona)	2 diciembre 1864	16 mayo 1875 CS	16 abril 1870	4 marzo 1909	Valencia (española)	1 enero 1887 (demente)	
<b>Beá Miret, Ramón</b>	20 septiembre 1838	Sunyer (Lleida)	9 noviembre 1864	20 febrero 1876 P4	26 mayo 1872	3 abril 1890	Cotabato (Mindanao)		
<b>Bech Carbó, Cándido</b>	29 diciembre 1850	Peralada (Girona)	1 julio 1868	2 febrero 1885 P4	11 septiembre 1873	3 marzo 1889	Játiva de Agusán (Mindanao)	16 abril 1879 (estudios)	
					9 enero 1885				
<b>Bech Carbó, José</b>	20 diciembre 1847	Peralada (Girona)	15 junio 1863	- SA	16 abril 1870	2 agosto 1886	Veruela (Zaragoza)	16 septiembre 1885 (estudios)	
<b>Benaiges Pujol, Antonio</b>	20 enero 1859	Reus (Tarragona)	31 agosto 1878	2 febrero 1893 CS	24 agosto 1892	2 agosto 1917	Vigan (Filipinas)		

Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
<b>Bennasar Vadell, Guillermo</b>	1 septiembre 1845	Santanyí (Baleares)	31 mayo 1879	15 agosto 1889 CS	5 septiembre 1881	8 julio 1902	Mar (aguas de Port-Said)	10 junio 1902 (enfermo)	
<b>Bertrán Rovira, Pedro</b>	10 febrero 1822	Olot (Girona)	22 mayo 1853	8 septiembre 1863 P4	29 junio 1861	15 noviembre 1888	Manila (Ateneo)		Fue Superior de la Misión Filipina
<b>Bitrián Viu, Victoriano</b>	12 enero 1853	Huesca	21 agosto 1876	2 febrero 1894 P4	25 agosto 1890	16 diciembre 1902	Zamboanga (Mindanao)		
<b>Boada Rodá, Juan</b>	30 diciembre 1847	Besalú (Girona)	16 febrero 1876	- SA	30 agosto 1878	19 noviembre 1889	Manresa (Barcelona)	23 diciembre 1880 (enfermo)	
<b>Bofill Planas, Clemente</b>	21 noviembre 1835	Saus (Girona)	1 noviembre 1861	2 febrero 1872 CS	30 agosto 1887	12 marzo 1893	Manila		
<b>Bové Alaix, Domingo</b>	12 diciembre 1826	Falset (Tarragona)	14 octubre 1857	15 agosto 1868 CS	11 enero 1865	17 junio 1890	Surigao (Mindanao)		
<b>Bretxa Soler, Ramón</b>	22 diciembre 1863	Sant Esteve d'en Bas (Girona)	28 octubre 1887	28 febrero 1904 P4	14 agosto 1897	29 enero 1953	Puerto Moutt (Chile)	1 julio 1899	
<b>Brunet Calsina, Juan</b>	8 enero 1853	Castellbell (Barcelona)	29 abril 1883	8 septiembre 1893 CS	9 enero 1885	9 noviembre 1894	Caraga (Mindanao)		
<b>Buguñá Galcerán, Salvador</b>	1 julio 1861	Sant Salvador de Guardiola (Barcelona)	11 agosto 1886	15 agosto 1896 CS	30 junio 1889	24 marzo 1922	Tagoloan (Mindanao)	26 agosto 1899 (enfermo)	
					9 octubre 1900			22 diciembre 1903 (enfermo vista)	
					21 junio 1904				
<b>Canal Font, Martín</b>	28 noviembre 1843	Organyà (Lleida)	9 agosto 1873	- CS	5 septiembre 1881	21 febrero 1888	Huesca	1 septiembre 1885 (enfermo)	
<b>Canudas Pladelasala, José</b>	18 mayo 1844	Santa María de Olván (Barcelona)	7 octubre 1864	7 agosto 1877 CS	12 mayo 1868	26 octubre 1897	Linabo (Mindanao)	4 abril 1874 (estudios)	
					21 septiembre 1877			9 septiembre 1889 (enfermo anemia cerebral)	
					24 agosto 1892				

Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
<b>Carchano Ferrandis, Joaquín</b>	8 marzo 1854	Gorga (Alicante)	7 septiembre 1872	2 febrero 1888 P4	30 agosto 1887	-	-	30 enero 1897	Salió de la Compañía el 28 de octubre de 1903
<b>Carreras Jané, Juan</b>	17 febrero 1832	Ullastrell (Barcelona)	11 noviembre 1877	- SA	21 septiembre 1877	11 agosto 1887	Zamboanga (Mindanao)		
<b>Carreras Medalla, Miguel</b>	4 septiembre 1861	Girona	7 septiembre 1886	15 agosto 1897 CS	22 agosto 1895	26 junio 1913	Zamboanga (Mindanao)	26 agosto 1899	
					27 agosto 1909				
<b>Casadevall Viñas, José</b>	16 agosto 1838	Castelló d'Empúries (Girona)	25 marzo 1857	19 marzo 1873 P4	12 mayo 1868	10 agosto 1882	Las Mercedes (Mindanao)		Murió de cólera
<b>Casas Vives, José M<sup>a</sup></b>	12 octubre 1847	Pobla de Montornès (Tarragona)	30 julio 1866	- SA	30 agosto 1878	21 marzo 1901	Barcelona	15 febrero 1879	Salió de la Compañía el 24 de marzo de 1879. Se le permitió realizar los votos antes de morir en 1901
<b>Casasús Vivero, Marcelino</b>	26 abril 1838	Calaceite (Teruel)	6 diciembre 1866	- SA	14 mayo 1869	11 septiembre 1876	Mar de Filipinas, cerca de Punta de San Agustín		Murió en un naufragio
<b>Casellas Parés, Juan</b>	3 febrero 1830	Ibiza (Baleares)	17 septiembre 1867	8 septiembre 1878 CS	16 abril 1870	20 febrero 1909	Gandía (Valencia)	1 julio 1899	
<b>Catalá Roure, Raimundo</b>	22 mayo 1855	Sant Feliu de Torelló (Barcelona)	13 julio 1876	15 agosto 1892 P4	14 agosto 1897	31 mayo 1904	Manila (Ateneo)		
<b>Cavalleria Pitxot, Pablo</b>	9 junio 1847	Manlleu (Barcelona)	6 junio 1872	15 agosto 1882 CS	5 septiembre 1881	6 enero 1919	Manila (San José)	30 agosto 1904 (enfermo vista)	
					24 agosto 1905				
<b>Ceballos, Francisco</b>	18 diciembre 1830	San Felices de Buena (Palencia)	7 junio 1859	19 marzo 1873 -	21 julio 1862	22 agosto 1909	Loyola (España)	17 septiembre 1873 (enfermo de la cabeza)	
					23 septiembre 1876			26 agosto 1899	
<b>Chambó Mir, Antonio</b>	17 enero 1846	Valencia	13 octubre 1869	19 marzo 1881 CS	23 septiembre 1876	12 marzo 1893	Ginatuán (Mindanao)		

Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
<b>Chorro Diego, Francisco</b>	30 septiembre 1856	Jávea (Alicante)	12 noviembre 1874	9 junio 1889 CS	27 agosto 1888	1 septiembre 1915	Gandía (Valencia)	17 marzo 1901	
<b>Cirera Salse, Ricardo</b>	30 julio 1864	Os de Balaguer (Lleida)	30 julio 1880	2 febrero 1900 P4	27 agosto 1888	3 agosto 1932	Barcelona	6 septiembre 1894 (estudios)	
<b>Cirici Xixons, Ramón</b>	26 enero 1837	La Seu d'Urgell (Lleida)	7 octubre 1875	- SS	21 septiembre 1877	27 mayo 1886	Bislig (Mindanao)		
<b>Clos Pagés, José</b>	23 abril 1859	Peralada (Girona)	24 julio 1878	2 febrero 1898 P4	14 agosto 1897	3 agosto 1931	Zamboanga (Mindanao)	28 diciembre 1899 (a EEUU)	Obispo de Zamboanga el 10 de octubre de 1920
					27 enero 1901				
<b>Clotet Tarrés, José M<sup>a</sup></b>	19 abril 1864	Gaià (Barcelona)	11 enero 1888	2 febrero 1898 CS	31 agosto 1886	25 enero 1924	Barcelona	23 agosto 1893 (estudios)	
					14 agosto 1897			1923 (Exposición Misional Roma)	
<b>Colina, Francisco</b>	21 enero 1837	Monasterio (Burgos)	16 junio 1856	2 febrero 1873 -	29 junio 1861	16 diciembre 1893	Valladolid	22 junio 1867 (estudios)	
<b>Colomer Sanmiguel, Gaspar</b>	27 noviembre 1858	Mataró (Barcelona)	14 junio 1890	- SS	22 agosto 1895	16 junio 1900	Manila (Ateneo)		
<b>Coronas Boera, José</b>	8 enero 1871	Barcelona	30 septiembre 1886	2 febrero 1904 P4	19 agosto 1894	5 junio 1938	Manila	3 septiembre 1901 (estudios)	
					9 marzo 1907				
<b>Coscolla Solano, Antonio</b>	4 septiembre 1862	Graus (Huesca)	14 septiembre 1878	25 marzo 1893 CS	10 febrero 1893	27 julio 1932	Malvarrosa (Valencia)	25 septiembre 1899	
<b>Dalmases de Riba, Francisco Javier</b>	13 septiembre 1834	Premià de Dalt (Barcelona)	30 julio 1862	15 agosto 1877 P4	6 septiembre 1882	28 febrero 1903	Sarrià (Barcelona)	9 enero 1888 (enfermo)	
<b>De la Torre Labat, Isidoro</b>	1 febrero 1860	México	6 octubre 1877	15 agosto 1892 CS	24 agosto 1891	22 diciembre 1923	Manila		
<b>Diego Alcina, Fernando</b>	30 marzo 1860	Cullera (Valencia)	20 septiembre 1878	2 febrero 1895 CS	19 agosto 1894	29 marzo 1940	-	22 noviembre 1904	Salió de la Compañía el 31 de diciembre de 1905

Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
<b>Doyle Murphy, Juan</b>	5 noviembre 1862	Wicklow (Irlanda)	19 agosto 1878	2 febrero 1897 CS	31 agosto 1886	13 enero 1918	Manila	23 agosto 1892 (estudios)	
					15 agosto 1896			3 septiembre 1901 (enfermo)	
					14 diciembre 1905				
<b>Durán Alié, Ignacio</b>	13 septiembre 1834	Manresa (Barcelona)	10 agosto 1856	15 agosto 1868 CS	29 junio 1861	20 diciembre 1896	Manila (Ateneo)		Se ordenó el 26 de diciembre de 1866 en Manila
<b>España Moga, José</b>	24 marzo 1861	Salardú (Lleida)	26 abril 1879	2 febrero 1894 CS	19 septiembre 1893	1 septiembre 1926	Sarrià (Barcelona)	1926	
<b>Estrada Crespi, Jaime</b>	7 noviembre 1853	Santa Eulàlia de Puig-Oriol (Barcelona)	13 julio 1876	2 febrero 1894 P4	19 agosto 1894	2 junio 1927	Manresa (Barcelona)	19 octubre 1916 (enfermo)	
<b>Falomir Font, Nicolás</b>	14 mayo 1853	Castellón de la Plana	27 septiembre 1880	23 noviembre 1893 CS	12 octubre 1885	22 enero 1933	Godella (Valencia)	29 septiembre 1903 (enfermo)	
<b>Faura Prat, Federico</b>	30 diciembre 1840	Artés (Barcelona)	16 octubre 1859	15 agosto 1877 P4	20 junio 1866	23 enero 1897	Manila (Ateneo)	8 julio 1871 (estudios)	
					30 agosto 1878			17 septiembre 1888 (enfermo)	
					17 diciembre 1889			22 abril 1890	
					3 febrero 1894				
<b>Febrés Morros, Jacinto</b>	25 septiembre 1848	Igualada (Barcelona)	26 abril 1867	15 agosto 1880 CS	11 septiembre 1873	10 diciembre 1914	Tortosa (Tarragona)	27 enero 1877 (estudios)	
<b>Fernández Cuevas, José</b>	24 abril 1816	Oviedo	2 octubre 1833	2 febrero 1851 P4	13 junio 1859	30 abril 1864	Manila (Ateneo)		
<b>Ferrando Ribas, Magín</b>	31 octubre 1833	Poboleda (Tarragona)	1 noviembre 1858	19 marzo 1873 CS	19 diciembre 1865	5 abril 1874	Zamboanga (Mindanao)		Murió de disentería
<b>Ferrer Lloret, Baltasar</b>	2 enero 1855	La Bisbal (Girona)	30 julio 1877	2 febrero 1891 CS	25 agosto 1890	30 enero 1929	Sarrià (Barcelona)	1900 (a EEUU)	
					21 junio 1904				
<b>Ferrer Reixachs, Salvador</b>	15 septiembre 1847	Igualada (Barcelona)	14 septiembre 1866	31 octubre 1880 CS	23 septiembre 1876	3 abril 1895	Manila (Ateneo)		

Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
<b>Foradada Bástaras, Francisco</b>	10 julio 1850	Castejón de Monegros (Huesca)	17 septiembre 1871	2 febrero 1889 P4	30 agosto 1887	2 noviembre 1918	Manila		
<b>Forés Olivé, Manuel</b>	8 marzo 1874	Valls (Tarragona)	22 agosto 1889	2 febrero 1908 CS	14 agosto 1897	31 diciembre 1950	Manresa (Barcelona)	1 septiembre 1903 (estudios)	
<b>Galmés Femenías, Juan Antonio</b>	11 junio 1854	Sant Llorenç (Baleares)	7 febrero 1890	29 junio 1900 CS	24 agosto 1892	6 enero 1937	Barcelona	11 julio 1905 (enfermo)	
<b>Garriga Corbella, Juan</b>	19 enero 1851	Badalona (Barcelona)	6 julio 1883	8 septiembre 1893 CS	30 junio 1889	-	-	26 agosto 1899	Salió de la Compañía el 2 de julio de 1901
<b>Gelabert Masgrau, Juan</b>	1 junio 1839	Vic (Barcelona)	9 mayo 1867	- SS	14 mayo 1869	5 julio 1874	Dapitán (Mindanao)		
<b>Giralt Renom, Salvador</b>	11 marzo 1858	Badalona (Barcelona)	4 octubre 1883	2 febrero 1895 CS	19 agosto 1894	29 mayo 1937	Manresa (Barcelona)	1937	
<b>Gisbert Audí, Mateo</b>	6 julio 1847	Xerta (Tarragona)	14 marzo 1876	15 agosto 1886 CS	19 agosto 1879	30 noviembre 1906	Manila (San Javier)		
<b>Gómez Ferreri, Peregrín</b>	19 diciembre 1841	Lleida	27 junio 1866	- SS	16 abril 1870	-	-	27 diciembre 1873 (neurasténico-demente)	Salió de la Compañía el 25 de junio de 1882
<b>Guardia Masses, José Antonio</b>	27 enero 1835	Foradada (Lleida)	5 septiembre 1861	- SS	20 junio 1866	3 junio 1869	Singapur (rumbo a España)	6 mayo 1869 (enfermo)	
<b>Guardiet Xipell, Miguel</b>	2 julio 1849	Castellterçol (Barcelona)	20 diciembre 1880	2 febrero 1891 CS	6 octubre 1883	10 noviembre 1916	Manresa (Barcelona)	3 agosto 1900	
<b>Guerrico Urquiola, José Ignacio</b>	30 julio 1806	Ceráin (Guipúzcoa)	6 agosto 1827	2 febrero 1840 P4	13 junio 1859	23 diciembre 1883	Manila (Ateneo)		Murió en olor de santidad. Es considerado varón ilustre
<b>Guitart Torrent, Martín</b>	4 diciembre 1859	Riudaneras (Girona)	25 septiembre 1880	2 febrero 1897 P4	15 agosto 1896	9 octubre 1914	Manila (Ateneo)		
<b>Heras Pujol, Juan Bautista</b>	10 enero 1836	Sant Jaume de Frontanyà (Barcelona)	21 abril 1858	28 marzo 1875 P4	26 mayo 1872	5 noviembre 1915	Manila (San José)		Fue Superior de la Misión Filipina
<b>Hernández Blasco, Hilario</b>	14 enero 1851	Sarrión (Teruel)	20 noviembre 1876	- SS	30 junio 1889	24 octubre 1890	Surigao (Mindanao)		

Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
<b>Jacas Viñas, Hermenegildo</b>	23 septiembre 1837	Barcelona	31 julio 1858	8 septiembre 1875 P4	6 septiembre 1882	29 agosto 1897	Manila (Escuela Normal)	4 enero 1890 (enfermo)	Fue procurador general de la Misión Filipina
					19 septiembre 1893				
<b>Juan Verger, Martín</b>	11 julio 1850	Palma de Mallorca	11 abril 1867	15 agosto 1884 P4	6 enero 1887	9 julio 1888	Surigao (Mindanao)		
<b>Juanmartí Espot, Jacinto</b>	5 febrero 1833	Llarvent (Lleida)	13 diciembre 1857	19 marzo 1873 P4	11 enero 1865	7 abril 1897	Tamontaca (Mindanao)		
<b>Legarra, Venancio</b>	1 abril 1834	Zaráuz (Guipúzcoa)	26 septiembre 1859	19 marzo 1873 -	21 julio 1862	10 marzo 1909	Loyola (España)	19 marzo 1876 (enfermo)	
<b>Lisbona Fleta, Pedro</b>	27 abril 1869	Oliete (Teruel)	12 junio 1885	2 febrero 1904 P4	19 agosto 1894	11 mayo 1940	Zaragoza	8 septiembre 1898 (estudios)	
					2 agosto 1907			1939	
<b>Llausás Alemany, Pedro</b>	16 marzo 1823	Flaçà (Girona)	10 mayo 1861	25 marzo 1873 CS	11 enero 1865	19 septiembre 1888	Zamboanga (Mindanao)		
<b>Lleonart Lluell, José</b>	10 enero 1851	Cornellà (Barcelona)	28 septiembre 1868	2 febrero 1887 P4	5 septiembre 1875	28 diciembre 1920	Manresa (Barcelona)	15 junio 1881 (estudios)	
<b>Llobera Solivellas, Bernardino</b>	11 diciembre 1856	Pollença (Baleares)	20 octubre 1877	2 febrero 1893 CS	24 agosto 1882	21 abril 1924	Dapitán (Mindanao)		
<b>Llobera Solivellas, Guillermo</b>	30 enero 1853	Pollença (Baleares)	2 octubre 1886	9 abril 1897 CS	27 agosto 1888	19 agosto 1927	Dapitán (Mindanao)	29 julio 1899	
					12 diciembre 1903				
<b>Llopart Calafi, Juan Bautista</b>	8 noviembre 1845	Gelida (Barcelona)	13 febrero 1885	15 agosto 1895 CS	30 agosto 1887	7 septiembre 1920	Valparaiso (Prov. Argentina-Chile)	26 agosto 1899	
					7 junio 1902				
<b>Llord Pujal, Ramón</b>	29 agosto 1853	Lleida	28 agosto 1868	2 febrero 1888 CS	30 agosto 1887	-	-	11 junio 1896	Salió de la Compañía el 5 de septiembre de 1896 en Barcelona
<b>Lluch Garriga, José M<sup>a</sup></b>	20 agosto 1822	Manresa (Barcelona)	31 mayo 1837	2 febrero 1854 CS	16 abril 1871	30 marzo 1885	Veruela (Zaragoza)	4 abril 1874	Fue visitador y luego Superior de la Misión Filipina
<b>Majó Bas, Ignacio</b>	27 agosto 1850	Manresa (Barcelona)	9 marzo 1865	2 febrero 1883 CS	6 septiembre 1882	2 marzo 1932	Manresa (Barcelona)	26 agosto 1899 (enfermo)	



Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
<b>Majoral Pubill, Pablo</b>	4 diciembre 1851	La Seu d'Urgell (Lleida)	14 agosto 1871	25 marzo 1887 CS	21 septiembre 1877	8 abril 1906	Ancud (Chile)	15 junio 1883 (estudios)	
					1 agosto 1886			26 agosto 1899 (enfermo)	
<b>March Solernou, Estanislao</b>	13 diciembre 1841	Manresa (Barcelona)	4 agosto 1863	28 marzo 1875 CS	6 octubre 1874	18 mayo 1897	Manila (Ateneo)		
<b>Marro Sol, Joaquín</b>	13 junio 1850	Tortosa (Tarragona)	1 julio 1868	2 febrero 1882 CS	5 septiembre 1881	22 octubre 1910	Buenos Aires (Argentina)	3 junio 1899 (enfermo)	
<b>Marrugat Quera, Emilio</b>	19 noviembre 1863	Barcelona	13 octubre 1879	2 febrero 1899 CS	9 febrero 1883	1 junio 1922	Karachi (Bombay)	9 septiembre 1889 (estudios)	
					9 diciembre 1900			29 septiembre 1903 (enfermo)	
					18 agosto 1904			14 diciembre 1921 (a Bombay)	
<b>Martí Mas, Miguel</b>	10 octubre 1869	Arbúcies (Girona)	5 julio 1887	2 febrero 1904 CS	22 agosto 1895	25 agosto 1939	Bombay (India)	26 agosto 1899 (estudios)	
					24 agosto 1903			10 noviembre 1921 (a Bombay)	
<b>Martín, Victoriano</b>	23 marzo 1816	Ávila	11 junio 1857	15 agosto 1867 -	21 julio 1862	20 septiembre 1884	Loyola (España)	6 mayo 1864 (enfermo)	
<b>Martín Franch, Dionisio</b>	8 octubre 1835	Lucena (Castellón)	16 octubre 1873	2 febrero 1884 CS	4 junio 1884	6 octubre 1896	Valencia (española)	1 agosto 1886	
<b>Martín García, Juan</b>	14 enero 1857	Torrijos (Teruel)	19 julio 1882	2 febrero 1893 CS	24 agosto 1891	17 marzo 1923	Sarrià (Barcelona)	febrero 1923 (enfermo)	
<b>Martín Luengo, Francisco Javier</b>	7 noviembre 1833	Seguros (Salamanca)	7 julio 1857	2 febrero 1868 P4	21 julio 1862	13 mayo 1888	Manila (Ateneo)		
<b>Martínez Torrejón, Joaquín M<sup>a</sup></b>	20 noviembre 1852	San Lúcar de Barrameda (Cádiz)	8 septiembre 1873	2 febrero 1890 CS	24 agosto 1889	1 octubre 1905	Manresa (Barcelona)	16 mayo 1905 (enfermo)	
<b>Masferrer Fornés, Segismundo</b>	13 enero 1865	Hostalrich (Girona)	24 julio 1880	2 febrero 1899 P4	27 agosto 1888	19 julio 1929	Buenos Aires	26 agosto 1891 (enfermedad)	
<b>Masoliver Costa, Alberto</b>	7 agosto 1858	Olot (Girona)	18 febrero 1876	25 julio 1892 CS	24 agosto 1891	17 enero 1928	Barcelona	18 agosto 1902	
					20 agosto 1902			1927	

Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
<b>Mateu Anglada, Rafael</b>	2 febrero 1869	Ripoll (Girona)	12 febrero 1884	2 febrero 1903 CS	24 agosto 1892	1 septiembre 1948	Córdoba (Argentina)	8 septiembre 1898 (estudios)	
					22 agosto 1906			24 enero 1920 (enfermo)	
<b>Mínoves Pujols, José</b>	13 junio 1841	Olván (Barcelona)	8 agosto 1860	15 agosto 1877 P4	11 septiembre 1873	20 noviembre 1892	Cabuntog-Dapá (isla de Siargao, Filipinas)		
<b>Mir Munill, Fidel</b>	12 febrero 1850	Figuerola d'Orcau (Lleida)	13 enero 1877	2 febrero 1894 P4	22 agosto 1895	18 septiembre 1927	Gandía (Valencia)	29 junio 1906 (Congregación Provincial)	Fue Superior de la Misión Filipina
					15 noviembre 1906			14 junio 1910 (Congregación Provincial)	
					23 octubre 1910			3 octubre 1911 (enfermo)	
<b>Miralles Miralles, Esteban</b>	28 agosto 1863	Denia (Alicante)	12 enero 1887	15 agosto 1897 CS	19 septiembre 1893	6 enero 1941	Manresa (Barcelona)	29 septiembre 1903 (enfermo)	
<b>Mor Mo, Miguel</b>	6 febrero 1833	Juncosa (Lleida)	28 septiembre 1864	- SS	12 mayo 1868	18 junio 1869	Sindangán (Mindanao)		
<b>Moré Bas, Quirico</b>	13 enero 1838	Tossa de Mar (Girona)	11 febrero 1871	15 agosto 1881 CS	11 septiembre 1873	19 diciembre 1893	Surigao (Mindanao)		
<b>Música Ibáñez, Gabino</b>	25 octubre 1846	Calatayud (Zaragoza)	20 abril 1868	15 agosto 1878 CS	19 agosto 1879	11 octubre 1884	Manila (Ateneo)		
<b>Murgadas Castellví, José</b>	27 julio 1848	Barcelona	10 noviembre 1865	2 febrero 1883 P4	6 septiembre 1882	5 julio 1891	Manila (Escuela Normal)		Fue rector de la Escuela Normal
<b>Naval Almazor, Alejandro</b>	10 febrero 1838	Albena (Huesca)	12 septiembre 1863	28 marzo 1875 CS	16 abril 1871	14 abril 1879	Barcelona	15 febrero 1879 (enfermo)	
<b>Nave Alenyá, Francisco</b>	10 agosto 1866	Monells (Girona)	13 junio 1883	2 febrero 1903 P4	24 agosto 1891	25 abril 1916	Manila (Hospital de San Pablo)	3 septiembre 1897 (estudios)	
					20 agosto 1902				
<b>Nebot Vall, Francisco</b>	20 junio 1851	Porrera (Tarragona)	26 abril 1867	15 agosto 1884 P4	27 agosto 1888	19 noviembre 1913	Barcelona	3 junio 1899 (Congregación Provincial)	
					1 junio 1902			3 mayo 1912 (enfermo)	
					15 septiembre 1912			9 noviembre 1913 (cataratas)	

Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
<b>Nonell Mas, Jaime</b>	11 enero 1844	Argentona (Barcelona)	15 agosto 1859	2 febrero 1877 P4	11 enero 1865	20 septiembre 1922	Manresa (Cueva)	2 julio 1870 (estudios)	
<b>Obach Nadal, Antonio</b>	13 noviembre 1840	Fonolleras (Lleida)	16 marzo 1868	21 octubre 1878 CS	14 mayo 1869	21 julio 1920	Manila	26 agosto 1899	
					9 octubre 1900				
<b>Orta Cerdá, Santiago</b>	16 julio 1837	Vic (Barcelona)	12 diciembre 1863	21 febrero 1874 CS	20 junio 1866	26 abril 1878	Manresa (España)	10 abril 1869 (enfermo)	
<b>Palou Guillot, Ignacio</b>	28 noviembre 1851	Palma de Mallorca (Balears)	29 octubre 1871	2 febrero 1887 CS	21 septiembre 1877	-	-	15 junio 1883 (estudios)	Salió de la Compañía el 26 de diciembre de 1893 en Gandía
<b>Pamies Vilanova, Ramón</b>	17 enero 1831	Maspujols (Tarragona)	26 octubre 1866	2 febrero 1877 CS	12 mayo 1868	31 marzo 1914	Tortosa (Tarragona)	26 agosto 1899 (enfermo)	
<b>Parache Llonch, Gregorio</b>	24 noviembre 1838	Aneto (Huesca)	10 septiembre 1870	19 marzo 1881 CS	30 octubre 1872	1 noviembre 1914	Cateel (Mindanao)		
<b>Parés Anglés, Antonio</b>	28 diciembre 1866	Maspujols (Tarragona)	22 junio 1881	2 febrero 1901 CS	24 agosto 1889	24 junio 1903	Manila (San Javier)	6 septiembre 1895 (estudios)	
					20 agosto 1902				
<b>Pastells Vila, Pablo</b>	3 junio 1846	Figueres (Girona)	8 agosto 1866	24 agosto 1879 P4	5 septiembre 1875	16 agosto 1932	Tortosa (Tarragona)	5 octubre 1893 (enfermo)	Fue Superior de la Misión Filipina
<b>Peiró Caixal, Sebastián</b>	14 septiembre 1835	Vilosell (Lleida)	14 agosto 1867	2 febrero 1880 P4	6 octubre 1883	8 abril 1912	Sant Boi de Llobregat (Barcelona)	1 mayo 1887 (demente)	
<b>Peiró León, Lorenzo</b>	12 agosto 1858	Nuévalos (Zaragoza)	13 marzo 1889	2 febrero 1901 CS	19 agosto 1894	27 julio 1906	Manila (Ateneo)	26 agosto 1899	
					20 agosto 1903				
<b>Perelló Serra, Luis</b>	21 septiembre 1844	Lleida	23 octubre 1863	2 febrero 1875 CS	5 septiembre 1875	14 octubre 1928	Valencia	17 septiembre 1888 (enfermo)	
<b>Peruga Marcellán, Raimundo</b>	6 septiembre 1839	Santalecina (Huesca)	27 enero 1873	15 agosto 1883 CS	5 septiembre 1875	15 febrero 1923	Gandía (Valencia)	13 agosto 1921	
<b>Peypoch Sala, Manuel</b>	2 diciembre 1870	Estany (Barcelona)	30 julio 1888	2 febrero 1907 P4	15 agosto 1896	30 julio 1936	Manresa (Barcelona)	22 noviembre 1900 (estudios)	
					22 agosto 1906			1923	

Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
<b>Pi Vidal, Pío</b>	28 marzo 1843	Figueres (Girona)	26 julio 1881	15 agosto 1891 P4	25 agosto 1890	18 diciembre 1922	Barcelona	13 mayo 1902 (Congregación Provincial)	Fue Superior de la Misión Filipina
					17 septiembre 1902			16 mayo 1914 (cataratas)	
<b>Piqué Ponsa, Juan</b>	5 diciembre 1844	Lleida	11 agosto 1879	15 agosto 1889 CS	5 septiembre 1881	22 julio 1900	Gandía (Valencia)	21 marzo 1895 (enfermo)	
<b>Planas Mateu, Jaime</b>	5 noviembre 1840	Sant Miquel de Campmajor (Girona)	27 octubre 1872	2 febrero 1883 CS	5 septiembre 1875	31 agosto 1887	Butuán (Mindanao)		
<b>Polino, Carmelo</b>	4 julio 1844	Módica (Italia)	23 diciembre 1859	- P4	31 mayo 1867	13 septiembre 1888	Las Vegas	13 junio 1872 (estudios)	Después fue a Italia
<b>Pont Oliva, Juan</b>	10 noviembre 1862	Banyoles (Girona)	21 octubre 1880	2 febrero 1898 CS	22 agosto 1895	19 diciembre 1933	Chillán (Chile)	8 septiembre 1898 (enfermo)	El 11 de febrero de 1918 fue a Argentina
<b>Puntas Valls, Santiago</b>	2 febrero 1838	Granollers (Barcelona)	20 julio 1861	12 junio 1879 CS	19 diciembre 1865	18 marzo 1908	Balingasag (Mindanao)		Se ordenó en Manila
<b>Quintana Canyelles, Juan Bautista</b>	1 junio 1843	Berga (Barcelona)	16 septiembre 1864	15 agosto 1877 CS	31 mayo 1867	10 julio 1904	Manila (San Javier)	17 septiembre 1873 (estudios)	
					23 septiembre 1876			3 junio 1899	
					1 junio 1902				
<b>Ramo Madalena, Felipe</b>	24 abril 1846	Chiva (Valencia)	11 enero 1869	2 febrero 1885 CS	17 diciembre 1889	3 febrero 1923	Montevideo (Prov. Argentina- Chile)	26 agosto 1899	
<b>Ramón Macià, Pablo</b>	15 agosto 1840	Tudela (Navarra)	26 enero 1864	30 octubre 1878 P4	20 junio 1866	30 enero 1889	Mar de Samar (Filipinas)	13 junio 1872 (estudios)	Murió en un naufragio
					21 septiembre 1877				
<b>Ramón Torraubella, José</b>	12 abril 1832	La Bastida de Bellera (Lleida)	14 julio 1856	15 agosto 1870 P4	14 mayo 1869	8 diciembre 1877	Dipolog (Mindanao)		
<b>Rebull Iborra, Juan</b>	2 marzo 1872	Vilella Alta (Tarragona)	6 septiembre 1889	2 febrero 1909 P4	14 agosto 1897	6 abril 1947	Manila	1 septiembre 1903 (estudios)	
					30 junio 1908				
<b>Renkin, Alfonso</b>	11 julio 1851	Echt (Holanda)	26 septiembre 1868	2 febrero 1886 P4	18 octubre 1885	14 septiembre 1886	Manila (Observatorio)		
<b>Ribas Compte, Francisco</b>	19 febrero 1823	Alforja (Tarragona)	7 julio 1863	- SS	19 diciembre 1865	25 marzo 1869	Manila (Ateneo)		

Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
<b>Ribas Costa, Ginés</b>	21 abril 1857	Olot (Girona)	23 junio 1876	2 febrero 1889 CS	27 agosto 1888	31 diciembre 1923	Zamboanga (Mindanao)	15 mayo 1915 (cataratas)	
					26 septiembre 1915				
<b>Ricart Rusconi, Juan</b>	30 noviembre 1838	Vic (Barcelona)	28 septiembre 1864	15 agosto 1877 P4	11 enero 1865	22 noviembre 1915	Barcelona	2 julio 1870 (estudios)	
					19 agosto 1879			13 noviembre 1887 (nuevo cargo: P. provincial)	
					10 febrero 1893			11 junio 1896	
<b>Ricart Rusconi, Ramón</b>	4 febrero 1842	Vic (Barcelona)	21 enero 1867	2 diciembre 1878 CS	14 mayo 1869	15 febrero 1906	Manila (Ateneo)	29 julio 1899	Se ordenó en Manila
					9 octubre 1900				
<b>Rosell Sahón, Pedro</b>	4 septiembre 1849	Lleida	2 octubre 1878	- SS	6 septiembre 1880	4 enero 1888	Caraga (Mindanao)		
<b>Roselló Badia, Manuel</b>	9 noviembre 1835	Montblanc (Tarragona)	20 noviembre 1864	16 mayo 1875 CS	19 agosto 1879	13 enero 1921	Veruela (Zaragoza)	29 julio 1899	
<b>Rosés Torrents, Miguel</b>	6 marzo 1835	Barcelona	19 junio 1861	14 agosto 1877 P4	12 octubre 1885	9 noviembre 1895	Manila		
<b>Rosell Ginestet, Antonio</b>	17 enero 1856	Montesquiu (Barcelona)	13 julio 1876	2 febrero 1891 CS	24 agosto 1891	27 julio 1930	Valencia (española)	26 agosto 1899	
<b>Roure Sala, Matías</b>	5 abril 1859	Mieres (Girona)	13 agosto 1887	19 marzo 1898 CS	24 agosto 1889	13 septiembre 1939	Avigliana (Italia)	1939	
<b>Saderra Masó, Miguel</b>	13 diciembre 1865	Olot-Sant Cristòfol les Fonts (Girona)	26 septiembre 1882	5 febrero 1902 P4	25 agosto 1890	21 marzo 1939	San Pedro Macati (Filipinas)	3 septiembre 1896 (estudios)	
					25 julio 1901			30 noviembre 1919	
					30 mayo 1920				
<b>Saderra Mata, Miguel</b>	15 noviembre 1852	Olot (Girona)	26 octubre 1869	2 febrero 1887 P4	31 agosto 1886	8 enero 1938	Barcelona	30 septiembre 1902	
					30 octubre 1903			1938 (enfermo)	

Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
Salvans Traserra, José	7 diciembre 1831	Manlleu (Barcelona)	4 mayo 1871	25 marzo 1872 CS	21 septiembre 1877	24 enero 1897	Manila (Ateneo)		
Sánchez Llecha, Francisco de Paula	12 enero 1849	Flix (Tarragona)	11 mayo 1865	2 febrero 1882 CS	30 octubre 1872	21 julio 1928	Manila (Ateneo)	15 mayo 1878 (estudios)	
					5 septiembre 1881				
Sancho Espluga, Joaquín	13 septiembre 1828	Alquézar (Huesca)	27 junio 1872	23 julio 1882 P4	6 septiembre 1882	28 enero 1914	Huesca	12 junio 1842 (nombrado procurador general)	
Sansa Carbonell, Juan	12 septiembre 1842	Adrall (Lleida)	18 septiembre 1868	3 diciembre 1878 CS	26 mayo 1872	25 junio 1880	Bislig (Mindanao)		
Sanz Miguel, Alejandro	3 mayo 1835	Villarquemado (Teruel)	27 junio 1860	19 marzo 1873 CS	31 mayo 1867	26 julio 1878	Villarquemado (Teruel)	15 abril 1877 (enfermo)	
Sarret Arbós, Juan	26 abril 1848	Manresa (Barcelona)	7 agosto 1867	15 agosto 1883 CS	11 septiembre 1873	7 agosto 1912	Girona	16 abril 1879 (estudios)	
Sastre Sastre, Cristóbal	17 mayo 1866	Randa (Baleares)	11 mayo 1883	5 febrero 1902 CS	24 agosto 1891	12 enero 1940	Zamboanga (Mindanao)	3 septiembre 1897 (estudios)	
					25 julio 1901				
Sató Just, Narciso	12 abril 1865	Manresa (Barcelona)	30 julio 1879	2 febrero 1898 CS	14 agosto 1897	20 febrero 1898	Alitagtag (Filipinas)		
Satorre Verdú, Cayetano	19 febrero 1843	Alcoy (Alicante)	23 junio 1877	2 febrero 1889 CS	30 agosto 1887	22 diciembre 1910	Palma de Mallorca	3 junio 1899	
Sauret Puig, Teodoro	26 septiembre 1855	Balaguer (Lleida)	5 octubre 1871	2 febrero 1889 CS	27 agosto 1888	28 diciembre 1917	Orihuela (Alicante)	1 julio 1899	
Serra Cabaner, Ignacio	31 julio 1814	Moià (Barcelona)	10 mayo 1845	2 febrero 1856 CS	13 junio 1859	21 agosto 1890	Huesca	8 septiembre 1861 (enfermedad)	
Serra Ferrer, Juan	22 septiembre 1854	Capdepera (Baleares)	29 octubre 1871	2 febrero 1889 CS	30 agosto 1878	-	-	14 mayo 1884 (estudios)	Ya ordenado sacerdote marchó a América y allí salió de la Compañía el 12 de julio de 1892
Simó Borrell, Francisco Javier	6 junio 1851	L'Albi (Tarragona)	28 junio 1866	15 agosto 1883 CS	12 octubre 1885	13 julio 1926	Santa Fe (Prov. Argentina-Chile)	19 marzo 1901	
Sintes Pons, Francisco	13 noviembre 1845	Alaior (Baleares)	19 septiembre 1866	- SS	5 septiembre 1875	13 diciembre 1875	Manila (Ateneo)		

Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
<b>Sintes Pons, Juan</b>	19 enero 1841	Alaior (Baleares)	11 diciembre 1866	15 agosto 1877 CS	4 junio 1884	6 mayo 1898	Talacogon (Mindanao)		
<b>Solá Serra, Marcial</b>	7 noviembre 1872	Sant Feliu Sasserra (Barcelona)	19 julio 1890	2 febrero 1909 P4	14 agosto 1897	24 febrero 1960	Raimat (Lleida)	20 mayo 1903 (a EEUU, estudios)	
					18 septiembre 1908			30 noviembre 1919	
					6 octubre 1920			10 noviembre 1921 (a Bombay)	
					30 mayo 1920				
<b>Soler Esturí, Baudilio</b>	9 agosto 1830	Vic (Barcelona)	10 marzo 1859	- SS	11 enero 1865	-	-	22 agosto 1866 (enfermo)	Salió de la Compañía el 23 de enero de 1869
<b>Souques Lafalla, Felipe</b>	26 febrero 1837	Barbastro (Huesca)	7 mayo 1879	2 febrero 1891 CS	9 febrero 1883	15 septiembre 1897	Mar (Colombo- Adén)	3 septiembre 1897 (enfermo)	
<b>Suárez García, Mariano</b>	24 enero 1853	Alcañices (Zamora)	22 julio 1868	2 febrero 1884 CS	23 septiembre 1876	12 marzo 1920	Vigan (Filipinas)		Se ordenó en Manila el 23 de septiembre de 1882
<b>Tafalla Panisello, Joaquín</b>	28 enero 1854	Jesús-Tortosa (Tarragona)	14 junio 1868	2 febrero 1887 P4	5 septiembre 1875	19 enero 1889	Manila (Escuela Normal)	15 junio 1881	
					31 agosto 1886				
<b>Tello Abad, Luis</b>	8 febrero 1831	Huesca	29 junio 1859	19 marzo 1873 CS	29 junio 1861	14 noviembre 1878	Manila (Atenco)		
<b>Terricabras Font, Juan</b>	6 julio 1843	Santa Eulàlia de Riuprimer (Barcelona)	30 agosto 1863	19 marzo 1881 P4	5 septiembre 1875	6 abril 1893	Butuán (Mindanao)		
<b>Torra Turigas, Pedro</b>	29 abril 1845	Cornet (Barcelona)	20 agosto 1865	2 febrero 1882 P4	6 octubre 1874	21 junio 1910	Manila (San Javier)		
<b>Torras Vives, Manuel</b>	2 enero 1850	Manresa (Barcelona)	15 septiembre 1866	5 abril 1885 CS	5 septiembre 1875	31 mayo 1901	Sarriá (Barcelona)	19 abril 1885 (estudios)	
<b>Tramita Gebbia, Antonio</b>	15 febrero 1829	Palermo (Italia)	17 octubre 1845	2 febrero 1863 -	6 septiembre 1880	3 febrero 1895	Manila (Atenco)		
<b>Urios Cutayar, Saturnino</b>	12 noviembre 1843	Játiva (Valencia)	2 febrero 1870	15 agosto 1881 CS	6 octubre 1874	27 octubre 1916	Manila (Hospital de San Pablo)	26 agosto 1899	
					6 diciembre 1900				

Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
<b>Vallès Solà, Manuel Francisco</b>	2 abril 1851	Manresa (Barcelona)	4 marzo 1876	15 agosto 1886 CS	6 octubre 1883	20 agosto 1919	Dapitán (Mindanao)		
<b>Vidal Gomà, Juan Bautista</b>	31 octubre 1818	Montpalau (Barcelona)	14 agosto 1841	2 febrero 1854 CS	13 junio 1859	30 noviembre 1877	Manila (Ateneo)		Fue Superior de la Misión Filipina
<b>Vila Gallach, Ramón</b>	2 mayo 1860	Vallada (Valencia)	6 octubre 1880	12 septiembre 1897 P4	22 agosto 1895	4 enero 1954	Novaliches (Filipinas)	31 octubre 1912 (enfermo vista)	
					16 diciembre 1915				
<b>Vila Penas, Federico</b>	22 abril 1842	Reus (Tarragona)	3 diciembre 1861	15 agosto 1876 CS	11 septiembre 1873	12 junio 1884	Joló (Filipinas)		
<b>Vila Teixidor, Ignacio</b>	24 agosto 1860	Vidrà (Girona)	12 agosto 1888	23 abril 1899 CS	25 agosto 1890	26 septiembre 1940	Dapitán (Mindanao)	1 julio 1899	
					12 diciembre 1903				
<b>Vilaclara Casanovas, José</b>	27 noviembre 1840	Artés (Barcelona)	4 octubre 1862	11 septiembre 1879 CS	11 septiembre 1873	19 septiembre 1897	Adén (rumbo a España)	3 septiembre 1897 (enfermo)	
<b>Vilallonga Vernia, Joaquín</b>	13 agosto 1868	Burriana (Castellón)	5 noviembre 1885	2 febrero 1905 P4	24 agosto 1892	1 febrero 1963	Manila	8 septiembre 1898 (estudios)	En 1931 marchó a la India
					2 agosto 1904			1926 (nombrado provincial)	
<b>Vilarrubias Ferrerias, Rafael</b>	11 septiembre 1864	Barcelona	1 junio 1894	15 agosto 1904 CS	14 agosto 1897	4 enero 1916	Córdoba (Argentina)	19 enero 1904 (enfermo)	
<b>Viñals Joher, Domingo</b>	4 agosto 1836	Sant Jordi Desvalls (Girona)	7 octubre 1855	2 febrero 1867 -	11 septiembre 1873	3 octubre 1893	Manila (Ateneo)		
<b>Viñas Marca, Salvador M<sup>a</sup></b>	14 mayo 1853	Reus (Tarragona)	15 junio 1878	2 febrero 1896 P4	22 agosto 1895	21 diciembre 1908	Talacogon (Mindanao)		
<b>Vives Camí, Juan</b>	20 octubre 1865	L'Albi (Lleida)	27 agosto 1881	25 febrero 1900 CS	24 agosto 1889	6 febrero 1945	Córdoba (Prov. Argentina)	6 septiembre 1895	
<b>Vives Rotger, Sebastián</b>	1 marzo 1873	Pollença (Balears)	11 diciembre 1888	2 febrero 1908 P4	15 agosto 1896	9 noviembre 1919	Barcelona	30 septiembre 1902 (estudios)	
					2 agosto 1907			14 septiembre 1919 (enfermo)	



Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
<b>Viza Martí, Luis</b>	4 marzo 1852	Mataró (Barcelona)	17 marzo 1879	8 septiembre 1891 CS	24 agosto 1891	26 agosto 1937	Bollengo (Italia)	26 agosto 1899	
<b>Yepes Montalvo, Esteban</b>	3 agosto 1843	Villatovas (Toledo)	14 marzo 1865	27 marzo 1879 CS	16 abril 1870	11 junio 1907	Manila (Ateneo)	26 agosto 1899	Se ordenó en Manila
					9 octubre 1900				

## **Tabla 5:**

# **Hermanos coadjutores de la Misión Filipina**

Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
<b>Aguilar Caballeria, Pablo</b>	27 septiembre 1843	Manlleu (Barcelona)	11 mayo 1875	2 febrero 1887 CT	23 septiembre 1876	11 septiembre 1928	Valencia (española)	26 agosto 1899	
<b>Anglés Bartroli, Magín</b>	26 septiembre 1839	Balaguer (Lleida)	30 julio 1866	15 agosto 1877 CT	6 octubre 1883	12 agosto 1903	Gandía (Valencia)	26 agosto 1899 (enfermo)	
<b>Anglés Guilá, Juan</b>	25 abril 1850	Vallespinosa (Tarragona)	12 noviembre 1877	2 febrero 1888 CT	5 septiembre 1881	26 febrero 1915	Zaragoza (española)	26 agosto 1899	
<b>Arnalot Carrera, José</b>	8 julio 1859	Alòs d'Aneu (Lleida)	29 septiembre 1875	2 febrero 1890 CT	24 agosto 1891	17 mayo 1926	Barcelona	septiembre 1923 (enfermo)	
<b>Atristain Astigarraga, Francisco</b>	9 marzo 1842	Elgóibar (Guipúzcoa)	11 octubre 1859	- CT	21 julio 1862	9 octubre 1871	Zamboanga (Mindanao)		
<b>Aucejo Begués, Manuel</b>	7 agosto 1859	Valencia	19 julio 1883	2 febrero 1904 CT	12 octubre 1885	27 mayo 1938	Buenos Aires (Argentina)	21 marzo 1895	
<b>Auger Janot, Antonio</b>	21 diciembre 1861	Organyà (Lleida)	15 julio 1885	15 agosto 1896 CT	3 febrero 1894	15 diciembre 1931	Veruela (Zaragoza)	1931 (enfermo)	
<b>Azcúe Múgica, Dionisio</b>	8 octubre 1861	Tolosa (Guipúzcoa)	4 octubre 1878	2 febrero 1894 CT	27 agosto 1888	26 diciembre 1928	Orihuela (Alicante)	26 agosto 1899	
<b>Beamonte Calavia, Bernardo</b>	20 agosto 1864	Vozmediano (Soria)	1 enero 1894	- CA	15 agosto 1896	24 agosto 1903	Talisayan (Mindanao)		
<b>Beamonte Rodrigo, Clemente</b>	23 noviembre 1864	Vozmediano (Soria)	13 noviembre 1893	15 agosto 1904 CT	15 agosto 1896	25 diciembre 1930	Gandía (Valencia)	1930	
<b>Belzunce Gardi, Venancio</b>	1 abril 1831	Puente la Reina (Navarra)	23 marzo 1856	8 septiembre 1868 CT	13 junio 1859	4 julio 1872	Manila (Ateneo)		
<b>Berengueras Esplet, Segismundo</b>	13 marzo 1837	Olost (Barcelona)	24 marzo 1862	15 agosto 1876 CT	11 enero 1865	14 diciembre 1909	Manila (Ateneo)		
<b>Bertrán Ribas, Magín</b>	27 agosto 1858	Alcover (Tarragona)	13 octubre 1877	2 febrero 1889 CT	1 agosto 1886	28 julio 1912	Vigan (Filipinas)		
<b>Betriu Anglada, Ignacio</b>	31 enero 1825	Àreu (Lleida)	12 noviembre 1864	28 marzo 1875 CT	31 mayo 1867	27 noviembre 1880	Manila (Santa Ana)		

Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
<b>Blanc Camarasa, Jaime</b>	24 abril 1866	Cubells (Lleida)	15 julio 1885	15 agosto 1896 CT	30 agosto 1887	18 noviembre 1948	Barcelona	3 octubre 1911 (para acompañar P. Mir)	
					11 febrero 1912			5 febrero 1919 (enfermo)	
<b>Bosch Rius, Pablo</b>	16 septiembre 1824	Manresa (Barcelona)	11 marzo 1863	18 abril 1875 CT	31 mayo 1867	18 enero 1878	Manila (Escuela Normal)		
<b>Campos Alcocer, Vicente</b>	8 noviembre 1870	Orihuela (Alicante)	6 julio 1889	2 febrero 1901 CT	14 agosto 1897	7 septiembre 1936	Manila		
<b>Camps Arbós, Santiago</b>	24 febrero 1862	Centelles (Barcelona)	2 febrero 1880	2 febrero 1893 CT	9 febrero 1883	22 marzo 1923	Manila		
<b>Canalda Curto, José</b>	8 marzo 1846	Tortosa (Tarragona)	24 julio 1866	17 septiembre 1876 CT	14 mayo 1869	19 mayo 1922	Barcelona	1 julio 1899	
<b>Cánovas Carrillo, Mariano</b>	12 octubre 1848	Orihuela (Alicante)	7 septiembre 1879	2 febrero 1890 CT	19 septiembre 1893	14 marzo 1894	Manila (Escuela Normal)		
<b>Cardona Cruaños, Luis</b>	31 enero 1849	Jávea (Alicante)	7 septiembre 1876	2 febrero 1887 CT	27 agosto 1888	3 junio 1929	Orihuela (Alicante)	26 agosto 1899	
<b>Carrió Tortella, Domingo</b>	12 octubre 1866	Manresa (Barcelona)	15 julio 1885	15 agosto 1895 CT	25 agosto 1890	30 septiembre 1896	Mar (Suez)	3 septiembre 1896 (enfermo)	
<b>Coma Casajoana, Joaquín</b>	26 enero 1827	Manresa (Barcelona)	1 febrero 1851	2 febrero 1863 CT	13 junio 1859	3 marzo 1893	Zamboanga (Mindanao)		
<b>Coma Casajoana, Juan</b>	19 septiembre 1824	Manresa (Barcelona)	2 diciembre 1856	15 agosto 1867 CT	14 mayo 1869	31 diciembre 1884	Manila (Ateneo)		
<b>Comas Samon, Salvador</b>	24 diciembre 1865	Centelles (Barcelona)	13 julio 1890	15 julio 1901 CT	22 agosto 1895	-	-		Escapó a Hong Kong el 6 de enero de 1916. Vuelto a Manila, el 26 pidió las dimisorias, que firmó el 19 de marzo. No llegó a volver a España

Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
<b>Corrons Pujol, José</b>	13 octubre 1868	Manresa (Barcelona)	1 noviembre 1889	2 febrero 1901 CT	24 agosto 1892	14 marzo 1962	Raimat (Lleida)	1962	
<b>Costa Codorniu, Juan</b>	11 marzo 1845	Abrera (Barcelona)	29 octubre 1867	15 agosto 1880 CT	5 septiembre 1875	18 noviembre 1920	Dapitán (Mindanao)	26 agosto 1899	
					9 octubre 1900				
<b>Esbrí Cornelles, Ramón</b>	20 julio 1866	Benicarló (Castellón)	19 abril 1893	15 agosto 1903 CT	15 agosto 1896	12 noviembre 1916	Barcelona	21 julio 1916 (enfermo)	
<b>Ferrer Costa, José Manuel</b>	14 agosto 1846	Cuevas de Vera (Almería)	20 enero 1883	2 febrero 1893 CT	22 agosto 1895	6 diciembre 1915	Orihuela (Alicante)	3 junio 1899	
<b>Ferrer Ferrer, Pedro</b>	14 junio 1843	Graus (Huesca)	11 abril 1865	- CA	31 mayo 1867	-	-		Despedido de la Compañía el 17 de marzo de 1873 en Manila
<b>Ferrerons Taité, Juan</b>	15 septiembre 1858	Olot (Girona)	31 diciembre 1879	2 febrero 1890 CT	25 agosto 1890	19 junio 1922	Orihuela (Alicante)	26 agosto 1899	
					29 abril 1903			4 enero 1921 (anciano- enfermo)	
<b>Ferrerons Taité, Luis</b>	25 febrero 1856	Olot (Girona)	2 diciembre 1876	2 febrero 1888 CT	4 junio 1884	27 julio 1910	Manila (Ateneo)	26 agosto 1899	
					18 agosto 1904				
<b>Ferrerons Taité, Miguel</b>	27 diciembre 1849	Olot (Girona)	1 febrero 1872	25 marzo 1882 CT	30 agosto 1878	30 agosto 1917	Veruela (Zaragoza)	1 julio 1889 (enfermo)	
<b>Figuerola Pujol, Francisco</b>	16 marzo 1845	Balaguer (Lleida)	21 abril 1864	8 septiembre 1887 CT	16 abril 1870	1 mayo 1906	Gandía (Valencia)	26 agosto 1899	
<b>Fontecha Fernández, Pedro</b>	10 marzo 1832	Santillana (Cantabria)	2 febrero 1859	30 octubre 1874 CT	29 junio 1861	22 octubre 1899	Manila (Ateneo)		
<b>Frontera Sastre, Francisco</b>	21 abril 1849	Sòller (Baleares)	23 septiembre 1876	25 marzo 1887 CT	30 agosto 1878	28 octubre 1896	Liangá (Mindanao)		
<b>Gairolas Fontanet, Antonio</b>	9 junio 1843	Arbeca (Lleida)	18 marzo 1865	8 diciembre 1876 CT	12 mayo 1868	17 septiembre 1919	Dávao (Mindanao)		
<b>Galí Riera, Manuel</b>	14 junio 1850	Terrassa (Barcelona)	31 diciembre 1880	2 febrero 1891 CT	24 agosto 1891	4 febrero 1896	Veruela (Zaragoza)	13 junio 1895 (enfermo)	

Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
<b>Galobardes Casadesús, Juan</b>	29 marzo 1838	Vic (Barcelona)	31 diciembre 1866	15 agosto 1877 CT	14 mayo 1869	20 junio 1891	Manila (Ateneo)		
<b>Gavirondo Lizarranzu, Hipólito</b>	18 marzo 1861	Beasáin (Guipúzcoa)	23 agosto 1881	2 febrero 1894 CT	30 agosto 1887	24 septiembre 1927	Sarriá (Barcelona)	26 agosto 1899	
<b>Geremias Gallés, José</b>	7 agosto 1847	Castellterçol (Barcelona)	18 marzo 1867	15 agosto 1877 CT	6 septiembre 1882	15 febrero 1888	Manila (Ateneo)		
<b>Glaudis Mateu, Felipe</b>	10 julio 1846	Girona	20 junio 1882	15 agosto 1892 CT	4 junio 1884	22 abril 1917	Roquetes (Tarragona)	8 septiembre 1898 (enfermo)	
<b>Gros Bonet, Valentín</b>	12 marzo 1830	Sant Vicenç de Castellet (Barcelona)	21 septiembre 1861	2 febrero 1872 CT	6 octubre 1874	28 junio 1899	Manila (Ateneo)		
<b>Gros Garriga, Juan Antonio</b>	12 diciembre 1847	Manresa (Barcelona)	14 agosto 1874	15 agosto 1884 CT	9 enero 1885	22 noviembre 1917	El Paso (Texas)	26 agosto 1899	
<b>Guardiet Xipell, Antonio</b>	28 noviembre 1853	Castellterçol (Barcelona)	20 enero 1883	2 febrero 1893 CT	12 octubre 1885	25 octubre 1894	Taganaán (Mindanao)		
<b>Guilá Balaguer, Pablo</b>	25 marzo 1845	Súria (Barcelona)	21 diciembre 1865	2 febrero 1876 CT	6 septiembre 1880	21 noviembre 1912	Manresa (Barcelona)	6 agosto 1907 (enfermo)	
<b>Inunciaga, Pedro Celeste</b>	19 mayo 1820	Durango (Vizcaya)	23 febrero 1847	15 agosto 1857 CT	13 junio 1859	17 abril 1874	Poyanne (Francia)	27 diciembre 1873 (enfermo)	
<b>Iriondo Amundarain, Juan José</b>	20 marzo 1874	Baliarrain (Guipúzcoa)	16 julio 1891	- CA	22 agosto 1895	17 marzo 1902	Manila (Escuela Normal)		
<b>Jaumá March, Ignacio</b>	1 julio 1863	Castellterçol (Barcelona)	30 julio 1881	- CA	9 febrero 1883	-	-	1 agosto 1884	Salió de la Compañía el 15 de septiembre de 1884
<b>Jaume Caimari, Damián</b>	11 septiembre 1847	Palma de Mallorca	12 noviembre 1867	2 febrero 1878 CT	6 septiembre 1880	16 marzo 1923	Manila		
<b>Juvells Auberts, Jaime</b>	28 enero 1869	Manresa (Barcelona)	24 julio 1888	2 febrero 1899 CT	22 agosto 1895	22 enero 1957	Sant Cugat del Vallès (Barcelona)	1956	
<b>Lamarca Torné, Luciano</b>	8 enero 1857	Zaragoza	28 agosto 1886	2 febrero 1897 CT	14 agosto 1897	5 julio 1928	Veruela (española)	1923 (enfermo)	

Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
<b>Larrañaga, José Ignacio</b>	20 julio 1833	Azcoitia (Guipúzcoa)	21 junio 1856	8 diciembre 1868 CT	13 junio 1859	1 agosto 1899	Orduña (Vizcaya)	27 diciembre 1873 (enfermo)	
<b>Larrañaga, Venancio Miguel</b>	1 abril 1829	Guetaria (Guipúzcoa)	29 junio 1856	8 diciembre 1868 CT	21 julio 1862	6 noviembre 1906	Málaga	19 marzo 1876 (enfermo)	
<b>Lasala Tejel, Pascual</b>	29 mayo 1847	Cinco Olivas (Zaragoza)	30 julio 1866	15 agosto 1877 CT	31 agosto 1886	27 octubre 1920	Valencia (España)	29 agosto 1899	
<b>Llangort Viladomat, Antonio</b>	11 febrero 1857	Arsèguel (Lleida)	20 julio 1882	19 febrero 1893 CT	31 agosto 1886	19 julio 1928	Sarrià (Barcelona)	1928	
<b>Llull Nadal, Pedro</b>	11 octubre 1872	Manacor (Balears)	30 noviembre 1893	2 febrero 1904 CT	14 agosto 1897	12 julio 1944	Manila		
<b>Llull Servera, Miguel</b>	12 junio 1857	Palma de Mallorca	7 julio 1887	12 marzo 1898 CT	19 septiembre 1893	6 febrero 1925	Joló (Filipinas)		
<b>Lorente Casas, Marcelino</b>	8 enero 1851	Corbalán (Teruel)	5 julio 1877	1 abril 1888 CT	30 agosto 1878	3 julio 1905	Valencia (España)	9 septiembre 1890	
<b>Maestro Cabello, Genaro</b>	19 septiembre 1862	Calatayud (Zaragoza)	19 julio 1883	- CA	27 agosto 1888	-	-	20 abril 1893	Salió de la Compañía el mismo día de la partida rumbo a España, en Manila (Ateneo)
<b>Massot Sagristá, Francisco</b>	29 septiembre 1850	Martorell (Barcelona)	3 agosto 1876	15 agosto 1886 CT	6 septiembre 1882	1 agosto 1912	Palma Mallorca	1 junio 1885	
<b>Matamala Cerdá, José</b>	2 octubre 1851	Barcelona	22 junio 1876	15 agosto 1886 CT	6 septiembre 1880	9 diciembre 1905	Orihuela (Alicante)	26 agosto 1899	
<b>Mateu Folgado, Vicente</b>	19 abril 1855	Aldaia (Valencia)	15 septiembre 1876	25 marzo 1887 CT	4 junio 1884	12 julio 1898	Talisayan (Mindanao)		
<b>Minguijón Melendo, Sebastián</b>	4 septiembre 1865	Carenas (Zaragoza)	18 diciembre 1889	2 febrero 1900 CT	19 agosto 1894	19 diciembre 1933	Valencia (española)	1933	
<b>Molins Farré, Jacinto</b>	12 marzo 1853	Manresa (Barcelona)	7 septiembre 1877	2 febrero 1888 CT	19 agosto 1879	10 junio 1934	Bollengo (Italia)	29 julio 1899	
<b>Moll Bosch, Juan</b>	17 julio 1863	Ciudadella (Balears)	13 noviembre 1892	13 enero 1903 CT	22 agosto 1895	27 enero 1903	Manila (Ateneo)		

Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
<b>Mompó Pla, Francisco</b>	4 noviembre 1857	Ollería (Valencia)	19 julio 1883	3 octubre 1897 CT	24 agosto 1889	24 diciembre 1932	Barcelona	25 septiembre 1899	
					9 octubre 1900			1932 (enfermo)	
<b>Montaña Duran, Luis</b>	25 septiembre 1858	Castellterçol (Barcelona)	2 febrero 1880	15 agosto 1890 CT	27 agosto 1888	16 septiembre 1934	Bollengo (Italia)	25 febrero 1913 (enfermo)	
<b>Mor Andrés, Manuel</b>	15 julio 1865	Alcora (Castellón)	10 octubre 1884	15 agosto 1896 CT	6 enero 1887	17 abril 1914	Concepción (Chile)	26 agosto 1899	
<b>Morros Vilaseca, Cristóbal</b>	9 julio 1854	Molsosa (Lleida)	8 septiembre 1880	2 febrero 1891 CT	6 septiembre 1882	17 mayo 1912	Orihuela (Alicante)	9 octubre 1909 (enfermo)	
<b>Morros Vilaseca, Ramón</b>	14 junio 1858	Molsosa (Lleida)	7 septiembre 1886	6 junio 1897 CT	25 agosto 1890	12 julio 1935	Butuán (Mindanao)		
<b>Muntaner Mas, Salvador</b>	17 noviembre 1839	Palma de Mallorca	11 junio 1863	- CA	19 diciembre 1865	12 agosto 1866	Mar de Filipinas		Yendo a Cebú, pasado El Corregidor, cayó del vapor y se desnucó muriendo en el acto
<b>Navarro, Peregrín</b>	30 abril 1832	Villafranca (Navarra)	11 marzo 1864	18 abril 1875 CT	20 junio 1866	26 enero 1888	Hong-Kong		
<b>Navarro Adrián, Martín</b>	30 enero 1852	Calatayud (Zaragoza)	7 diciembre 1869	2 febrero 1886 CT	11 septiembre 1873	25 octubre 1916	Veruela (Zaragoza)	16 abril 1879 (loco)	
<b>Negre Andrés, Ramón</b>	12 mayo 1864	Alcora (Castellón)	30 mayo 1889	2 febrero 1900 CT	24 agosto 1892	2 septiembre 1933	Barcelona	1933	
<b>Oller Giralt, Joaquín</b>	21 agosto 1864	Manresa (Barcelona)	24 julio 1886	15 agosto 1897 CT	24 agosto 1892	3 noviembre 1926	Barcelona	9 octubre 1909	
					17 septiembre 1911			5 febrero 1919	
<b>Palou Molins, Francisco</b>	25 febrero 1841	Viladrau (Girona)	29 octubre 1867	12 septiembre 1880 CT	11 septiembre 1873	27 julio 1892	Sigaboy (Mindanao)		
<b>Pellicer Tejero, Lucas</b>	18 octubre 1852	Bulbuenta (Zaragoza)	18 marzo 1878	- CA	5 septiembre 1881	13 septiembre 1883	Manila (Santa Ana)		
<b>Pérez Melero, Anselmo</b>	21 abril 1860	Vera de Moncayo (Zaragoza)	19 julio 1883	25 marzo 1895 CT	24 agosto 1891	18 abril 1933	Barcelona	25 septiembre 1899 (enfermo)	



Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
<b>Pérez Vila, Juan Bautista</b>	7 agosto 1850	Bellús (Valencia)	12 noviembre 1874	15 agosto 1885 CT	23 septiembre 1876	4 julio 1921	Manila		
<b>Prat Vilalta, Domingo</b>	12 julio 1851	Manresa (Barcelona)	12 noviembre 1871	- CA	11 septiembre 1873	4 agosto 1921	Manila	15 mayo 1878	Salió de la Compañía el 8 de agosto de 1881
<b>Prunés Vintró, Salvador</b>	21 abril 1863	Manresa (Barcelona)	2 febrero 1880	2 febrero 1895 CT	9 febrero 1883	28 septiembre 1926	Girona	26 agosto 1899	
<b>Puigpelat Aloy, Sebastián</b>	15 diciembre 1846	Molsosa (Lleida)	29 octubre 1876	25 marzo 1887 CT	30 agosto 1878	29 septiembre 1924	Manila		
<b>Pujol Fortuny, Miquel</b>	26 marzo 1837	Mont-roig (Tarragona)	12 noviembre 1864	18 abril 1875 CT	12 mayo 1868	25 septiembre 1925	Gandía (Valencia)	26 agosto 1899 (enfermo)	
<b>Pujol Jofre, Gabriel</b>	18 enero 1837	Andratx (Baleares)	26 septiembre 1856	15 agosto 1869 CT	21 julio 1862	26 abril 1885	Manila (Ateneo)		
<b>Ramos Morán, José</b>	27 agosto 1824	Zamora	11 junio 1858	30 octubre 1874 CT	14 mayo 1869	14 enero 1888	Manila (Ateneo)		
<b>Rebordosa Corrons, José</b>	19 marzo 1858	Manresa (Barcelona)	18 marzo 1883	- CA	12 octubre 1885	-	-	25 septiembre 1899	Salió de la Compañía el 24 de octubre de 1899 en Barcelona. El 7 de julio del mismo año se había escapado de la casa, le hicieron volver y embarcarse
<b>Riera Oms, Francisco</b>	20 enero 1844	Manresa (Barcelona)	31 octubre 1861	30 octubre 1874 CT	19 diciembre 1865	2 enero 1929	Manresa (Barcelona)	marzo 1922 (enfermo y anciano)	
<b>Rovira Costas, José</b>	14 julio 1863	Vilabella (Tarragona)	15 julio 1882	15 agosto 1893 CT	19 agosto 1894	-	-	3 junio 1899 (enfermo)	Salió de la Compañía el 15 de marzo de 1914 en Zaragoza
<b>Roviralta Sala, Vicente</b>	23 noviembre 1844	Manresa (Barcelona)	10 mayo 1867	- CA	16 abril 1870	-	-	12 junio 1877	Salió de la Compañía el 27 de julio de 1877

Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
<b>Sanromá Montaner, Sebastián</b>	24 abril 1864	Casterner de les Olles (Lleida)	15 agosto 1889	15 agosto 1899 CT	15 agosto 1896	21 enero 1928	Mar cerca de Cotabato (naufragio)		
<b>Serrano Navarro, José</b>	23 abril 1866	Vera de Moncayo (Zaragoza)	18 septiembre 1888	23 abril 1899 CT	10 febrero 1893	17 noviembre 1928	Cabadbarán (Mindanao)		
<b>Simon Tort, Pedro</b>	5 diciembre 1864	Torrelles (Barcelona)	13 julio 1890	15 agosto 1900 CT	19 agosto 1894	14 febrero 1914	Tarragona	25 febrero 1913 (enfermo)	
<b>Soler Cardona, Pedro</b>	10 diciembre 1865	Lladurs (Lleida)	30 octubre 1890	- CA	19 septiembre 1893	24 noviembre 1895	Lianga (Mindanao)		
<b>Spa Torrent, Francisco</b>	27 octubre 1851	Vic (Barcelona)	14 agosto 1880	2 febrero 1892 CT	6 septiembre 1882	19 junio 1930	Roquetes (Tarragona)	13 noviembre 1887 (enfermo)	Fue a Filipinas como novicio. Hizo los votos de bienio en el mar
<b>Sureda Santandreu, Miguel</b>	31 octubre 1858	Manacor (Baleares)	14 agosto 1881	2 febrero 1893	9 enero 1885	28 septiembre 1902	Manila (San Javier)		
<b>Talarn Serret, Fernando</b>	15 abril 1844	Bellvís (Lleida)	11 marzo 1865	15 agosto 1877 CT	14 mayo 1869	31 agosto 1878	Manila (Ateneo)		
<b>Tarín Alarcón, José</b>	16 agosto 1852	Cheste (Valencia)	7 septiembre 1881	- CA	4 junio 1884	13 noviembre 1884	Manila (Ateneo)		
<b>Titlot Mas, Marcos</b>	29 enero 1856	Manresa (Barcelona)	23 septiembre 1883	2 febrero 1896 CT	12 octubre 1885	28 abril 1935	Barcelona	1 julio 1899 (enfermo)	
					11 febrero 1912			25 febrero 1913 (neurasténico)	
<b>Torrent Sala, Daniel</b>	18 septiembre 1869	Banyoles (Girona)	25 agosto 1889	- CA	22 agosto 1895	-	-	19 abril 1913 (escapó a Hong-Kong)	Salió de la Compañía en junio de 1913 en Barcelona
<b>Torrents Sarreta, Jaime</b>	19 marzo 1838	Vic (Barcelona)	7 octubre 1860	30 octubre 1874 CT	11 enero 1865	27 enero 1891	Barcelona	9 julio 1890 (enfermo disentería)	
<b>Tortonda Bonet, Vicente</b>	1 febrero 1858	Albalat dels Sorells (Valencia)	23 febrero 1883	15 agosto 1893 CT	1 agosto 1886	10 mayo 1907	Sarrià (Barcelona)	1 julio 1899	
<b>Trepal Poch, Buenaventura Antoni</b>	9 septiembre 1844	Camarassa (Lleida)	7 diciembre 1862	- CA	20 junio 1866	11 agosto 1868	Manila (Ateneo)		

Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
<b>Tricas Buisán, Joaquín</b>	20 enero 1865	Peralta de Alcofea (Huesca)	25 julio 1891	15 agosto 1901 CT	19 agosto 1894	5 mayo 1937	Manila		
<b>Tutzó Pons, Miguel</b>	3 junio 1847	Mahón (Baleares)	1 febrero 1878	- CA	4 junio 1884	-	-	1 enero 1887	Salió de la Compañía el 11 febrero 1887
<b>Ubach Solanas, José</b>	20 abril 1838	Santa Creu de Fonollosa (Barcelona)	26 octubre 1873	1 mayo 1884 CT	23 septiembre 1876	23 abril 1899	Manila (Ateneo)		
<b>Valer León, Felipe</b>	13 septiembre 1868	Magaña (Soria)	31 julio 1894	15 agosto 1904 CT	14 agosto 1897	17 diciembre 1943	Valencia (española)	1943	
<b>Valdeperas Colomé, Salvador</b>	1 agosto 1844	Tortosa (Tarragona)	24 julio 1866	15 agosto 1877 CT	30 octubre 1872	14 octubre 1892	Ayala (Mindanao)		
<b>Vallés Solá, Valentín</b>	1 mayo 1856	Manresa (Barcelona)	2 abril 1875	- CA	21 septiembre 1877	6 agosto 1883	Manila (Ateneo)		
<b>Vila March, Ignacio</b>	15 marzo 1858	Manresa (Barcelona)	7 septiembre 1877	2 febrero 1889 CT	30 agosto 1887	26 septiembre 1936	Castellbell i Vilar (Barcelona)	26 agosto 1899	
<b>Vilanova Benet, José</b>	20 septiembre 1846	Sort (Lleida)	21 abril 1864	7 agosto 1877 CT	21 septiembre 1877	2 febrero 1899	Sumilao (Mindanao)		
<b>Vilas Porquet, Gregorio</b>	17 noviembre 1853	Sariñena (Huesca)	31 octubre 1879	25 marzo 1890 CT	12 octubre 1885	10 enero 1938	Huesca	26 agosto 1899 (enfermo)	
<b>Villareal Casas, Pedro</b>	9 junio 1857	Martorell (Barcelona)	6 octubre 1879	2 febrero 1890 CT	24 agosto 1889	3 julio 1904	Ancud (Chile)	29 julio 1899	
<b>Viñolas Malgá, Francisco</b>	8 octubre 1834	Santa Coloma de Farners (Girona)	15 junio 1862	28 marzo 1875 CT	11 enero 1865	25 octubre 1890	Tamontaca (Mindanao)		Murió de fiebre tifoidea
<b>Zumeta Larragoyen, José</b>	21 septiembre 1827	Cestona (Guipúzcoa)	21 abril 1858	1 noviembre 1874 CT	29 junio 1861	8 noviembre 1884	Caraga (Mindanao)		

**Tabla 6:**

**Escolares de la Misión**

**Filipina**

Nombre	Nacimiento	Origen	Ingreso Compañía	Grado	Llegada a Manila	Muerte	Lugar	Regreso a España	Notas
<b>Arana Irazusta, José Ignacio</b>	16 septiembre 1840	Azcoitia (Guipúzcoa)	25 septiembre 1858	- SA	19 diciembre 1865	6 marzo 1866	Manila (Ateneo)		En Macao se añadió a la expedición rumbo a Manila, estando enfermo
<b>Aumallé Prat, Antonio</b>	12 julio 1873	Olot (Girona)	2 enero 1888	- SA	22 agosto 1895	-	-	19 marzo 1901 (estudios)	Salió de la Compañía el 10 de agosto de 1904
<b>Cintas Compte, Jaime Bartolomé</b>	26 agosto 1850	Tossa de Mar (Girona)	21 septiembre 1866	- SA	11 septiembre 1873	-	-	16 abril 1879 (estudios)	Salió de la Compañía el 17 de agosto 1880 en Manresa
<b>Filella Escolá, José</b>	26 junio 1844	La Palma d'Ebre (Tarragona)	13 septiembre 1864	- SA	31 mayo 1867	15 abril 1874	Saint-Cassian (Francia)	17 septiembre 1873 (estudios)	
<b>Ledesma Ortiz, Victor Alejandro</b>	23 diciembre 1838	Zaragoza	10 julio 1868	- SA	30 octubre 1872	5 enero 1876	Manila (Ateneo)		
<b>Mestre Aragonés, Carlos</b>	31 octubre 1872	Dosaigües (Tarragona)	11 octubre 1887	- SA	22 agosto 1895	16 octubre 1896	Manila (Ateneo)		
<b>Morera Pujol, Ramón</b>	5 agosto 1852	Tàrrega (Lleida)	19 septiembre 1867	- SA	5 septiembre 1875	25 noviembre 1880	Manila (Santa Ana)		
<b>Murá Gumá, Isidro</b>	4 mayo 1871	Abreva (Barcelona)	29 septiembre 1885	- SA	19 septiembre 1893	-	-	8 septiembre 1898	Salió de la Compañía el 24 de agosto de 1903
<b>Pijoan Buxó, Rafael</b>	9 noviembre 1854	Torroella de Mongri (Girona)	18 marzo 1869	- SA	23 septiembre 1876	-	-	1 junio 1882	Salió de la Compañía el 24 de julio de 1886 en Valencia
<b>Segura Espar, José</b>	12 marzo 1855	Organyà (Lleida)	26 septiembre 1872	- SA	19 agosto 1879	4 mayo 1887	Mendoza (Prov. Argentina- Chile)	1 agosto 1884 (estudios y enfermedad)	Después fue a América del Sur
<b>Serra Codina, Simeón</b>	19 febrero 1863	Manresa (Barcelona)	7 diciembre 1880	- SA	9 febrero 1883	1 septiembre 1884	Barcelona	14 mayo 1884 (estudios, tísico)	
<b>Valls Baltrons, Juan</b>	24 julio 1854	Blanes (Girona)	8 agosto 1879	- SA	12 octubre 1885	22 junio 1889	Manila (Ateneo)		

**Tabla 7. Padres: cálculo de edades (en años)**

<b>Padres</b>	<b>Entrada Compañía</b>	<b>Llegada a Manila</b>	<b>Muerte</b>	<b>Años en la Compañía</b>
Alaix Biscarri, Miguel	21	48	76	55
Alberich Rossell, Jacinto	17	30	64	46
Alegret Batlle, Pablo	24	30	67	42
Alfonso Silla, José	18	26	47	29
Algué Sanllehí, José M <sup>a</sup>	14	37	73	58
Altimiras Codina, Valentín	26	28	44	17
Añón Jiménez, Joaquín	14	23	73	59
Arnalot Carrera, Antonio	15	23	65	50
Balaguer Llácer, Vicente	39	43	71	32
Banqué Tomás, Pablo	16	23	66	49
Baranera Verdagué, Francisco Javier	22	37	69	46
Barber Solá, Tomás	16	32	53	36
Barrado, Pascual	27	30	76	49
Barrado Vicente, Eusebio	29	34	48	18
Barúa, Ramón	23	25	61	38
Batló Montada, Isidro	25	34	51	26
Baulenas Güell, Jaime	27	32	71	44
Beá Míret, Ramón	26	33	51	25
Bech Carbó, Cándido	17	22	38	20
Bech Carbó, José	15	22	38	23
Benaiges Pujol, Antonio	19	33	58	38
Bennasar Vadell, Guillermo	33	36	56	23
Bertrán Rovira, Pedro	31	39	66	35
Bitrián Viu, Victoriano	23	37	49	26
Boada Rodá, Juan	28	30	41	13
Bofill Planas, Clemente	25	51	57	31
Bové Alaix, Domingo	30	38	63	32
Bretxa Soler, Ramón	23	33	89	65
Brunet Calsina, Juan	30	32	41	11
Buguñá Galcerán, Salvador	25	27	60	35
Canal Font, Martín	29	37	44	14
Canudas Pladelasala, José	20	23	53	33
Carchano Ferrandis, Joaquín	18	33	-	31
Carreras Jané, Juan	45	45	55	9
Carreras Medalla, Miguel	25	33	51	26
Casadevall Viñas, José	18	29	43	25
Casas Vives, José M <sup>a</sup>	18	30	53	34
Casasús Vivero, Marcelino	28	31	38	9
Casellas Parés, Juan	37	40	79	41
Catalá Roure, Raimundo	21	42	49	27
Cavalleria Pitxot, Pablo	24	34	71	46
Ceballos, Francisco	28	31	78	50
Chambó Mir, Antonio	23	30	47	23

Padres	Entrada Compañía	Llegada a Manila	Muerte	Años en la Compañía
Chorro Diego, Francisco	18	31	58	40
Cirera Salse, Ricardo	16	24	68	52
Cirici Xixons, Ramón	38	40	49	10
Clos Pagés, José	19	38	72	53
Clotet Tarrés, José M <sup>a</sup>	23	22	59	36
Colina, Francisco	19	24	56	37
Colomer Sanmiguel, Gaspar	31	36	41	10
Coronas Boera, José	15	23	67	51
Coscolla Solano, Antonio	16	30	69	53
Dalmases de Riba, Francisco Javier	27	47	68	40
De la Torre Labat, Isidoro	17	31	63	46
Diego Alcina, Fernando	18	34	79	27
Doyle Murphy, Juan	15	23	55	39
Durán Alié, Ignacio	21	26	62	40
España Moga, José	18	32	65	47
Estrada Crespí, Jaime	22	40	73	50
Falomir Font, Nicolás	27	32	79	52
Faura Prat, Federico	18	25	56	37
Febrés Morros, Jacinto	18	24	66	47
Fernández Cuevas, José	17	43	48	30
Ferrando Ribas, Magín	25	32	40	15
Ferrer Lloret, Baltasar	22	35	74	51
Ferrer Reixachs, Salvador	18	29	47	28
Foradada Bástaras, Francisco	21	37	68	47
Forés Olivé, Manuel	15	23	76	61
Galmés Femenías, Juan Antonio	35	38	82	46
Garriga Corbella, Juan	32	38	-	17
Gelabert Masgrau, Juan	27	29	35	7
Giralt Renom, Salvador	25	36	79	53
Gisbert Audí, Mateo	28	32	59	30
Gómez Ferreri, Peregrín	24	28	-	15
Guardia Masses, José Antonio	26	31	34	7
Guardiet Xipell, Miguel	31	34	67	35
Guerrico Urquiola, José Ignacio	21	52	77	56
Guitart Torrent, Martín	20	36	54	34
Heras Pujol, Juan Bautista	22	36	79	57
Hernández Blasco, Hilario	25	38	39	14
Jacas Viñas, Hermenegildo	20	44	59	39
Juan Verger, Martín	16	36	37	21
Juanmartí Espot, Jacinto	24	31	64	39
Legarra, Venancio	25	28	74	49
Lisbona Fleta, Pedro	16	25	71	54
Llausás Alemany, Pedro	38	41	65	27
Lleonart Lluell, José	17	24	69	52
Llobera Solivellas, Bernardino	20	25	67	46

<b>Padres</b>	<b>Entrada Compañía</b>	<b>Llegada a Manila</b>	<b>Muerte</b>	<b>Años en la Compañía</b>
Llobera Solivellas, Guillermo	33	35	74	40
Llopart Calafi, Juan Bautista	39	41	74	35
Llord Pujal, Ramón	14	34	-	28
Lluch Garriga, José M <sup>a</sup>	14	48	62	47
Majó Bas, Ignacio	14	32	81	66
Majoral Pubill, Pablo	19	25	54	34
March Solernou, Estanislao	21	32	55	33
Marro Sol, Joaquín	18	31	60	42
Marrugat Quera, Emilio	15	19	58	42
Martí Mas, Miguel	17	25	69	52
Martín, Victoriano	41	46	68	27
Martín Franch, Dionisio	38	48	60	22
Martín García, Juan	25	34	66	40
Martín Luengo, Francisco Javier	23	28	54	30
Martínez Torrejón, Joaquín M <sup>a</sup>	20	36	52	32
Masferrer Fornés, Segismundo	15	23	64	48
Masoliver Costa, Alberto	17	33	69	51
Mateu Anglada, Rafael	15	23	79	64
Mínoves Pujols, José	19	32	51	32
Mir Munill, Fidel	26	45	77	50
Miralles Miralles, Esteban	23	30	77	53
Mor Mo, Miguel	31	35	36	4
Moré Bas, Quirico	33	35	55	22
Múgica Ibáñez, Gabino	21	32	37	16
Murgadas Castellví, José	17	34	42	25
Naval Almazor, Alejandro	25	33	41	15
Nave Alenyá, Francisco	16	25	49	32
Nebot Vall, Francisco	15	37	62	46
Nonell Mas, Jaime	15	21	78	63
Obach Nadal, Antonio	27	28	79	52
Orta Cerdá, Santiago	26	28	40	14
Palou Guillot, Ignacio	19	25	-	22
Pamies Vilanova, Ramón	35	37	83	47
Parache Llonch, Gregorio	31	33	75	44
Parés Anglés, Antonio	14	22	36	22
Pastells Vila, Pablo	20	29	86	66
Peiró Caixal, Sebastián	31	48	76	44
Peiró León, Lorenzo	30	36	47	17
Perelló Serra, Luis	19	30	84	64
Peruga Marcellán, Raimundo	33	35	83	50
Peypoch Sala, Manuel	17	25	65	48
Pi Vidal, Pío	38	47	79	41
Piqué Ponsa, Juan	34	36	55	20
Planas Mateu, Jaime	31	34	46	14
Polino, Carmelo	15	22	44	28



<b>Padres</b>	<b>Entrada Compañía</b>	<b>Llegada a Manila</b>	<b>Muerte</b>	<b>Años en la Compañía</b>
Pont Oliva, Juan	17	32	71	53
Puntas Valls, Santiago	23	27	70	46
Quintana Canyelles, Juan Bautista	21	23	61	39
Ramo Madalena, Felipe	22	43	76	54
Ramón Macià, Pablo	23	25	48	25
Ramón Torraubella, José	24	37	45	21
Rebull Iborra, Juan	17	25	75	57
Renkin, Alfonso	17	34	35	17
Ribas Compte, Francisco	40	42	46	5
Ribas Costa, Ginés	19	31	66	47
Ricart Rusconi, Juan	25	26	76	51
Ricart Rusconi, Ramón	24	27	64	39
Rosell Sahón, Pedro	29	31	38	9
Roselló Badia, Manuel	29	43	85	56
Rosés Torrents, Miguel	26	50	60	34
Rossell Ginestet, Antonio	20	35	74	54
Roure Sala, Matías	28	30	80	52
Saderra Masó, Miguel	16	24	73	56
Saderra Mata, Miguel	16	33	85	68
Salvans Traserra, José	39	45	65	25
Sánchez Llecha, Francisco de Paula	16	23	79	63
Sancho Espluga, Joaquín	43	53	85	41
Sansa Carbonell, Juan	26	29	37	11
Sanz Miguel, Alejandro	25	32	43	18
Sarret Arbós, Juan	19	25	64	45
Sastre Sastre, Cristóbal	16	25	73	56
Sató Just, Narciso	14	32	32	18
Satorre Verdú, Cayetano	34	44	67	33
Sauret Puig, Teodoro	16	32	62	46
Serra Cabaner, Ignacio	30	44	76	45
Serra Ferrer, Juan	17	23	-	21
Simó Borrell, Francisco Javier	15	34	75	60
Sintes Pons, Francisco	20	29	30	9
Sintes Pons, Juan	25	43	57	31
Solá Serra, Marcial	17	24	87	69
Soler Esturí, Baudilio	28	34	-	9
Souques Lafalla, Felipe	42	45	60	18
Suárez García, Mariano	15	23	67	51
Tafalla Panisello, Joaquín	14	21	34	20
Tello Abad, Luis	28	30	47	19
Terricabras Font, Juan	20	32	49	29
Torra Turigas, Pedro	20	29	65	44
Torras Vives, Manuel	16	25	51	34
Tramita Gebbia, Antonio	16	51	65	49
Urios Cutayar, Saturnino	26	30	72	46

Padres	Entrada Compañía	Llegada a Manila	Muerte	Años en la Compañía
Vallés Solá, Manuel Francisco	24	32	68	43
Vidal Gomá, Juan Bautista	22	40	59	36
Vila Gallach, Ramón	20	35	93	73
Vila Penas, Federico	19	31	42	22
Vila Teixidor, Ignacio	27	30	80	52
Vilaclara Casanovas, José	21	32	56	34
Vilallonga Vernia, Joaquín	17	24	94	77
Vilarrubias Ferreras, Rafael	29	32	51	21
Viñals Joher, Domingo	19	37	57	37
Viñas Marca, Salvador M <sup>a</sup>	25	42	55	30
Vives Camí, Juan	15	23	79	63
Vives Rotger, Sebastián	15	23	46	30
Viza Martí, Luis	27	39	85	58
Yepes Montalvo, Esteban	21	26	63	42
<b>Promedio</b>	<b>23,1</b>	<b>32,6</b>	<b>61,6</b>	<b>37,1</b>

**Tabla 8. Hermanos: cálculo de edades (en años)**

Hermanos coadjutores	Entrada Compañía	Llegada a Manila	Muerte	Años en la Compañía
Aguilar Caballeria, Pablo	31	32	84	53
Anglés Bartroli, Magín	26	44	63	37
Anglés Guilá, Juan	27	31	64	37
Arnalot Carrera, José	16	32	66	50
Atristain Astigarraga, Francisco	17	20	29	11
Aucejo Begués, Manuel	23	26	78	54
Auger Janot, Antonio	23	32	69	46
Azcué Múgica, Dionisio	16	26	67	50
Beamonte Calavia, Bernardo	29	31	39	9
Beamonte Rodrigo, Clemente	28	31	66	37
Belzunce Gardi, Venancio	24	28	41	16
Berengueras Esplet, Segismundo	25	27	72	47
Bertrán Ribas, Magín	19	27	53	34
Betriu Anglada, Ignacio	39	42	55	16
Blanc Camarasa, Jaime	19	21	82	63
Bosch Rius, Pablo	38	42	53	14
Campos Alcocer, Vicente	18	26	65	47
Camps Arbós, Santiago	17	20	61	43
Canalda Curto, José	20	23	76	55
Cánovas Carrillo, Mariano	30	44	45	14
Cardona Cruaños, Luis	27	39	80	52
Carrió Tortella, Domingo	18	23	29	11

<b>Hermanos coadjutores</b>	<b>Entrada Compañía</b>	<b>Llegada a Manila</b>	<b>Muerte</b>	<b>Años en la Compañía</b>
Coma Casajoana, Joaquín	24	32	66	42
Coma Casajoana, Juan	32	44	60	28
Comas Samon, Salvador	24	29	-	25
Corrons Pujol, José	21	23	93	72
Costa Codorniu, Juan	22	30	75	53
Esbrí Cornelles, Ramón	26	30	50	23
Ferrer Costa, José Manuel	36	49	69	32
Ferrer Ferrer, Pedro	21	23	-	7
Ferrerons Taité, Juan	21	31	63	42
Ferrerons Taité, Luis	20	28	54	33
Ferrerons Taité, Miguel	22	28	67	45
Figuerola Pujol, Francisco	19	25	61	42
Fontecha Fernández, Pedro	26	29	67	40
Frontera Sastre, Francisco	27	29	47	20
Gairolas Fontanet, Antonio	21	24	76	54
Galí Riera, Manuel	30	41	45	15
Galobardes Casadesús, Juan	28	31	53	24
Gavirondo Lizarranzu, Hipólito	20	26	66	46
Geremias Gallés, José	19	35	40	20
Glaudis Mateu, Felipe	35	37	70	34
Gros Bonet, Valentín	31	44	69	37
Gros Garriga, Juan Antonio	26	37	69	43
Guardiet Xipell, Antonio	29	31	40	11
Guilá Balaguer, Pablo	20	35	67	46
Inunciaga, Pedro Celeste	26	39	53	27
Iriondo Amundarain, Juan José	17	21	27	10
Jaumá March, Ignacio	18	19	-	3
Jaume Caimari, Damián	20	32	75	55
Juvells Auberts, Jaime	19	26	87	68
Lamarca Torné, Luciano	29	40	71	41
Larrañaga, José Ignacio	22	25	66	43
Larrañaga, Venancio Miguel	27	33	77	50
Lasala Tejel, Pascual	19	39	73	54
Llangort Viladomat, Antonio	25	29	71	45
Llull Nadal, Pedro	21	24	71	50
Llull Servera, Miguel	30	36	67	37
Lorente Casas, Marcelino	26	27	54	27
Maestro Cabello, Genaro	20	25	-	9
Massot Sagristá, Francisco	25	31	61	35
Matamala Cerdá, José	24	28	54	29
Mateu Folgado, Vicente	21	29	43	21
Minguijón Melendo, Sebastián	24	28	68	44
Molins Farré, Jacinto	24	26	81	56
Moll Bosch, Juan	29	32	39	10
Mompó Pla, Francisco	25	31	75	49

<b>Hermanos coadjutores</b>	<b>Entrada Compañía</b>	<b>Llegada a Manila</b>	<b>Muerte</b>	<b>Años en la Compañía</b>
Montañá Duran, Luis	21	29	75	54
Mor Andrés, Manuel	19	21	48	29
Morros Vilaseca, Cristóbal	26	28	57	31
Morros Vilaseca, Ramón	28	32	77	48
Muntaner Mas, Salvador	23	26	26	3
Navarro, Peregrín	31	34	55	23
Navarro Adrián, Martín	17	21	64	46
Negre Andrés, Ramón	25	28	69	44
Oller Giralt, Joaquín	21	28	62	40
Palou Molins, Francisco	26	32	51	24
Pellicer Tejero, Lucas	25	28	30	5
Pérez Melero, Anselmo	23	31	72	49
Pérez Vila, Juan Bautista	24	26	70	46
Prat Vilalta, Domingo	20	22	70	9
Prunés Vintró, Salvador	16	19	63	46
Puigpelat Aloy, Sebastián	29	31	77	47
Pujol Fortuny, Miguel	27	31	88	60
Pujol Jofre, Gabriel	19	25	48	28
Ramos Morán, José	33	44	63	29
Rebordosa Corrons, José	24	27	-	16
Riera Oms, Francisco	17	21	84	67
Rovira Costas, José	19	31	-	31
Roviralta Sala, Vicente	22	25	-	10
Sanromá Montaner, Sebastián	25	32	63	38
Serrano Navarro, José	22	26	62	40
Simon Tort, Pedro	25	29	49	23
Soler Cardona, Pedro	24	27	29	5
Spa Torrent, Francisco	28	30	78	49
Sureda Santandreu, Miguel	22	26	43	21
Talarn Serret, Fernando	20	25	34	13
Tarín Alarcón, José	29	31	32	3
Titlot Mas, Marcos	27	29	79	51
Torrent Sala, Daniel	19	25	-	23
Torrents Sarreta, Jaime	22	26	52	30
Tortonda Bonet, Vicente	25	28	49	24
Trepat Poch, Buenaventura Antoni	18	21	23	5
Tricas Buisán, Joaquín	26	29	72	45
Tutzó Pons, Miguel	30	37	-	9
Ubach Solanas, José	35	38	61	25
Valer León, Felipe	25	28	75	49
Valldeperas Colomé, Salvador	21	28	48	27
Vallés Solá, Valentín	18	21	27	8
Vila March, Ignacio	19	29	78	59
Vilanova Benet, José	17	31	52	34
Vilas Porquet, Gregorio	25	31	84	58

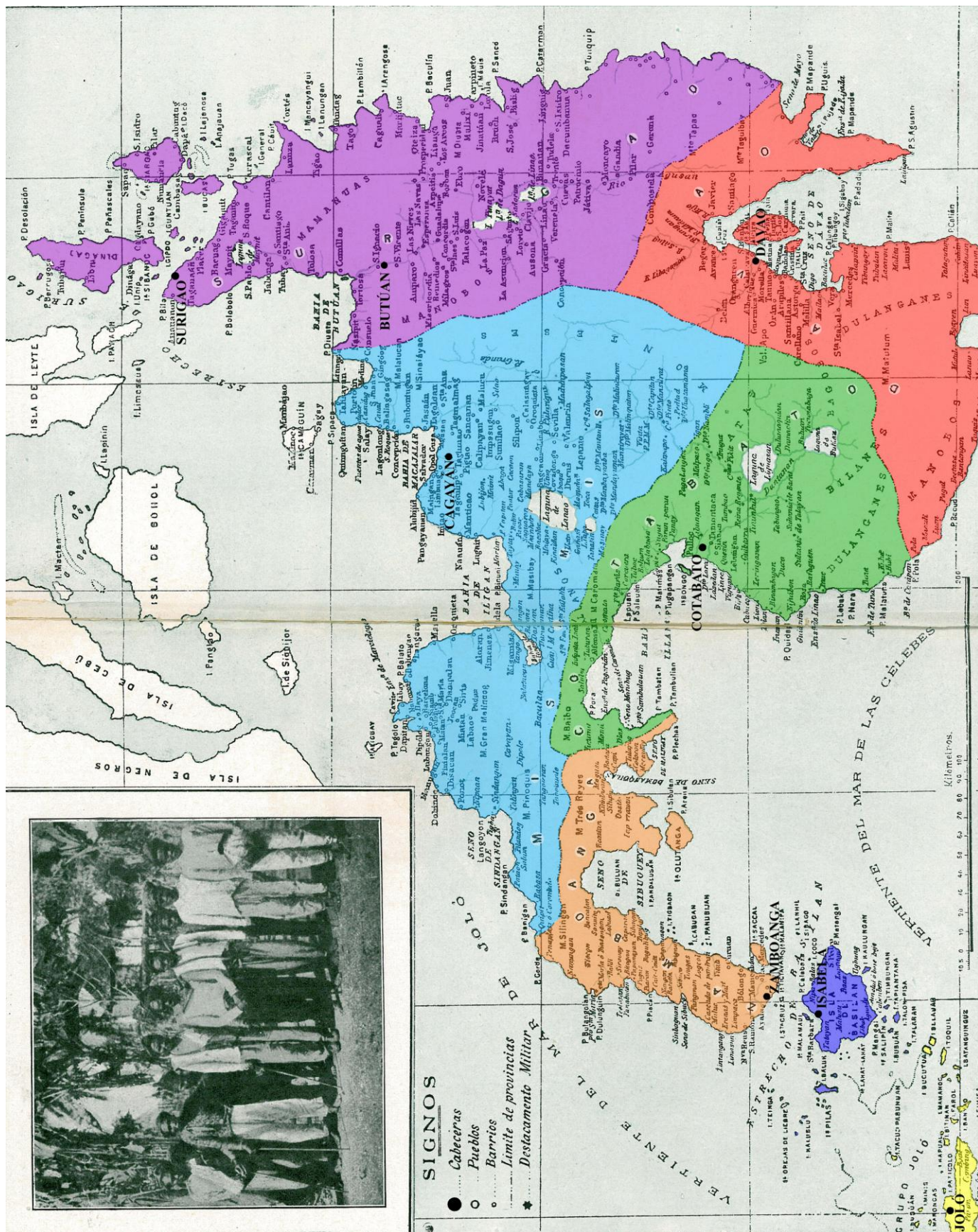
Hermanos coadjutores	Entrada Compañía	Llegada a Manila	Muerte	Años en la Compañía
Villareal Casas, Pedro	22	32	47	24
Viñolas Malgá, Francisco	27	30	56	28
Zumeta Larragoyen, José	30	33	57	26
<b>Promedio</b>	<b>24,0</b>	<b>29,7</b>	<b>60,5</b>	<b>33,9</b>

**Tabla 9. Escolares: cálculo de edades (en años)**

Escolares	Entrada Compañía	Llegada a Manila	Muerte	Años en la Compañía
Arana Irazusta, José Ignacio	18	25	25	7
Aumallé Prat, Antonio	14	22	-	16
Cintas Compte, Jaime Bartolomé	16	23	-	13
Filella Escolá, José	20	22	29	9
Ledesma Ortiz, Víctor Alejandro	29	33	37	7
Mestre Aragonés, Carlos	14	22	23	9
Morera Pujol, Ramón	15	23	28	13
Murá Gumá, Isidro	14	22	-	17
Pijoan Buxó, Rafael	14	21	-	17
Segura Espar, José	17	24	32	14
Serra Codina, Simeón	17	19	21	3
Valls Baltrons, Juan	25	31	34	9
<b>Promedio</b>	<b>17,8</b>	<b>23,9</b>	<b>28,6</b>	<b>11,2</b>

Nota: los jesuitas que llegaron a Filipinas como escolares pero que posteriormente fueron ordenados sacerdotes han sido incluidos en la categoría de Padres y no de Escolares. Por lo tanto, en la categoría de Escolares sólo constan los escolares que murieron pronto o que salieron de la Compañía antes de terminar sus estudios.

Mapa 1. Mindanao a finales del siglo XIX.



Fuente: PASTELLS, Pablo SI, *Misión de la Compañía de Jesús de Filipinas en el siglo XIX*, vol. III. La coloración y el resaltado de las capitales de provincia es nuestro.



