



I estoria-ta

Guam, las Marianas
y la cultura chamorra

I estoria-ta: Guam, las Marianas y la cultura chamorra

**Un proyecto del ciclo «Démosle la vuelta al mundo».
Programa oficial del V Centenario de la Primera Vuelta
al Mundo**

Museo Nacional de Antropología
18/11/2021-06/03/2022

Ministerio de Cultura y Deporte y Acción Cultural Española

Con la colaboración de:
Department of Chamorro Affairs
Museum of Guam
University of Guam
Micronesian Area Research Center
Guam Preservation Trust

Con el apoyo de:
Universitat Pompeu Fabra
Universidad Autónoma de Madrid
Archivo del Museo Naval
Museo Naval
Museo de América
Biblioteca Nacional de España
Real Jardín Botánico



AC/E
ACCIÓN CULTURAL
ESPAÑOLA

Catálogo de publicaciones del Ministerio: www.libreria.culturaydeporte.gob.es
Catálogo general de publicaciones oficiales: <https://cpage.mprgob.es>

Edición 2021



MINISTERIO DE CULTURA
Y DEPORTE

Edita:
© SECRETARÍA GENERAL TÉCNICA
Subdirección General de Atención al Ciudadano,
Documentación y Publicaciones
© De los textos e imágenes: sus autores

NIPO: 822-21-071-7

I estoria-ta: Guam, las Marianas y la cultura chamorra

El 6 de marzo, que era miércoles, descubrimos hacia el noroeste una pequeña isla, y en seguida dos más al sudoeste. Quiso el comandante en jefe detenerse en la más grande para tomar refrescos y provisiones...

Antonio Pigafetta, *Relazione del primo viaggio in torno al mondo*, Venecia, 1536 (ed. de Benito Caetano, Fundación Civilter, Sevilla, 2012, p. 38).

Así comienza la descripción que nos ha legado Antonio Pigafetta, el cronista de la expedición comandada por Fernando de Magallanes, de su llegada el 6 de marzo de 1521 a la Bahía de Humatak, en la isla de Guam, la más grande y meridional de las Marianas.

La finalidad de este viaje era completar la misión encomendada a Cristóbal Colón 27 años antes: abrir una ruta marítima para acceder a las Indias Orientales y a sus riquezas por el occidente, buscando un paso entre el océano Atlántico y el océano Pacífico. Y es de sobra conocido el destacado papel que jugaron las Marianas en la supervivencia de la expedición tras meses de penalidades en el Pacífico y en las posteriores navegaciones entre América y Asia, hasta el punto de que pueden considerarse «la puerta de Oriente».

La exposición *BIBA CHAMORU: Cultura e identidad en las Islas Marianas*, junto con esta publicación, *I estoria-ta: Guam, las Marianas y la cultura chamorra*, nos invitan a abandonar por un tiempo la estela de la expedición durante estos tres años de conmemoración de su quinto centenario y detenernos en las islas Marianas para conocer su historia y acercarnos a su gente, a su identidad y a su diversidad cultural. Y revisar la versión que ha llegado hasta nosotros de la historia de este archipiélago.

Ya no se trata solo de relativizar lo que nos han contado de las Marianas los cronistas europeos a partir del propio Pigafetta y de unas crónicas escritas entre la admiración ante las «maravillas» de lo desconocido y una actitud de superioridad cultural. Ese paso hacia el rigor, el respeto a la diversidad y una mayor objetividad, afortunadamente, ya lo dimos hace tiempo. Se trata de incorporar al relato histórico los significados de los acontecimientos que marcaron esos siglos de dependencia y reconocer qué papel juegan en la articulación de la memoria colectiva de la sociedad chamorra y en la construcción de su identidad cultural. En buena medida, en el proyecto de arqueología colonial ABERIGUA, dirigido por la profesora Sandra Montón y en el que participan varias universidades, se halla el origen de este afortunado «reencuentro».

Por eso, era fundamental que este libro –cuidadosamente editado por la Subdirección General de Atención al Ciudadano, Documentación y Publicaciones del Ministerio de Cultura y Deporte– fuera prologado por Robert Underwood, exrector de la Universidad de Guam y reconocido defensor de la necesidad de ese nuevo relato histórico. A partir de la declaración de intenciones de Underwood, se articula un espacio de diálogo entre autorizadas voces del mundo de la arqueología,

la historia, la antropología y el patrimonio cultural de diferente perfil, formación e intereses que comparten un compromiso común con esa manera de «hacer» historia. Expertos que, ya sea por su origen chamorro o por su trabajo, comparten lazos emocionales con las Marianas: Mike Carson, Boyd Dixon, Lon Bulgrin, María Kottermain, Rosalyn Hunter-Anderson, Alexandre Coello de la Rosa, Francis Hezel, Verónica Peña, Enrique Moral, Anne Perez Hattori, Omaira Brunal Perry, Rlene Steffy, Rafael Rodríguez-Ponga, Laura Torres Souder y Joe Quinata. También merecen una mención destacada quienes han integrado el equipo científico de la exposición, verdaderos motores del conjunto del proyecto: la ya citada Sandra Montón, además de Lourdes Prados, Carlos Madrid, David Atienza y Leo Pangelinan, todo ello con el apoyo del equipo combinado del Museo Nacional de Antropología y AC/E, integrado por María Jesús Jiménez, Patricia Alonso, Luis Pérez, Alma Guerra, Maribel Sánchez y Fernando Sáez.

La exposición *BIBA CHAMORU: Cultura e identidad en las Islas Marianas* es el fruto de tres años de intenso trabajo de inmersión en la cultura chamorra. El afortunado diseño del equipo de Vélera logra transformar las salas del Museo Nacional de Antropología en un espacio libre de tópicos y de lugares comunes. La exposición encarna un espíritu de concordia intercultural que cuenta con el reconocimiento de las dos comisiones oficiales fundadas tanto en España como en Guam para organizar las conmemoraciones del V

Centenario de la Primera Vuelta al Mundo, además del apoyo del Department of Chamorro Affairs, la Universidad de Guam, el Micronesian Area Research Center, el Guam Preservation Trust y el Museo de Guam.

Acción Cultural Española, entidad pública estatal, ha aportado al proyecto toda su experiencia y sus recursos para dar un nuevo giro a la interpretación de ese acontecimiento. Esa ha sido en realidad la pretensión de todo el ciclo expositivo *Démosle la vuelta al mundo* puesto en marcha por el Museo Nacional de Antropología. *BIBA CHAMORU: Cultura e identidad en las Islas Marianas* representa un eslabón fundamental en la continuidad entre los ocho proyectos que configuran el ciclo.

Tal y como este proyecto nos pretende transmitir, podemos revisar y reescribir la historia, promover espacios de encuentro entre culturas desde el reconocimiento mutuo. Construir nuevas relaciones de igualdad y cooperación entre sociedades. Siguiendo precisamente las enseñanzas de un famoso proverbio que proviene de ese Lejano Oriente, este proceso de adaptación de nuestras mentalidades y actitudes, lejos de debilitarnos, nos hará más tolerantes y flexibles y por tanto más fuertes.

Miquel Iceta i Llorens
Ministro de Cultura y Deporte

A través de la puesta en marcha de la exposición *BIBA CHAMORU: Cultura e identidad en las Islas Marianas* en el Museo Nacional de Antropología, Acción Cultural Española (AC/E) aporta un nuevo impulso a la efeméride del V Centenario de la expedición de la primera vuelta al mundo de Fernando de Magallanes y Juan Sebastián Elcano, un acontecimiento declarado de interés público por el Gobierno de España, cuyo extenso programa de actividades se articula desde el Ministerio de Cultura y Deporte. El proyecto expositivo *BIBA CHAMORU* muestra el resultado de la colaboración de Acción Cultural Española con el Museo Nacional de Antropología, dentro de su ciclo *Démosle la vuelta al mundo*, rubricando una fructífera y continuada relación de trabajo con la Dirección General de Bellas Artes del Ministerio de Cultura y Deporte, en el marco de esta conmemoración nacional.

La historia de aquel Lejano Oriente del océano Pacífico –narrada desde las Marianas–, la llegada a la isla de Guam de Magallanes en el transcurso de su expedición para circunnavegar el globo y el legado español en ellas, con un protagonismo destacado a los testimonios de la propia sociedad chamorra, pasados y actuales, aporta un punto de vista alternativo y original dentro de la efeméride.

Diferentes colecciones españolas proporcionan manifestaciones de una cultura material en la que destacan objetos de concha, piedra, madera o cerámica y piezas realizadas con fibras vegetales, entre

otras, dentro de un paisaje cultural dominado por la potencia de la naturaleza, la fuerza cromática del mar y la vegetación y los hitos de las piedras *latte*, a las que se suman distintas obras e instalaciones de artistas chamorros contemporáneos. Todo ello es tratado desde una perspectiva contemporánea, artística, antropológica y cultural, planteando una nueva visión del tema, que se traslada asimismo a un singular diseño museográfico, en el que los elementos gráficos acompañan y aportan protagonismo a la materialidad de la exposición. En este sentido, AC/E suma al proyecto su experiencia técnica y sus recursos para darle la dimensión y la originalidad que esa singular combinación de expresiones materiales y artísticas, bajo un nuevo enfoque, reclamaba.

BIBA CHAMORU, en definitiva, propone una inmersión en la cultura chamorra de las islas Marianas, para la que el Museo Nacional de Antropología ha contado con el apoyo de distintas instituciones nacionales e internacionales, como el Micronesian Area Research Center, la University of Guam y el Departament of Chamorro Affaires, con la colaboración de la Universitat Pompeu Fabra y la Universidad Autónoma de Madrid, constituyendo un ejemplo de proyecto cooperativo, coherente con las estrategias de Acción Cultural Española.

José Andrés Torres Mora
Presidente de AC/E

ÍNDICE

	Pág.
0 TÁYA' I ESTORIA-TA	
1. <i>I ManCHamoru Pa'go</i> - El pueblo CHamoru hoy	11
Robert A. Underwood	
2. Démosle la vuelta al relato: finalidad del proyecto <i>I estoria-ta: Guam, las Marianas y la cultura chamorra</i> en el marco del V Centenario de la Primera Vuelta al Mundo	17
María Jesús Jiménez Díaz y Fernando Sáez Lara	
1 HÁCHA. DESDE EL POBLAMIENTO DE LAS ISLAS HASTA LA LLEGADA DE LOS EUROPEOS	
3. La vida antigua en las islas Marianas: desde el primer asentamiento hasta el periodo Latte	29
Mike T. Carson	
4. El patrimonio cultural del periodo Latte en la Mancomunidad de las Islas Marianas del Norte	39
Boyd Dixon, Lon Bulgrin y Maria Kottermair	
5. Cuando el Viejo Mundo europeo y el Viejo Mundo de los CHamoru cruzaron sus caminos en 1521: una perspectiva arqueológica del periodo Latte en Guam	49
Rosalind Hunter-Anderson	
2 HUGUA. EL PERIODO COLONIAL	
6. La semilla de los mártires y el martirio en las Marianas (siglo XVII)	59
Alexandre Coello de la Rosa	
7. La misión en las Marianas	67
Francis Hezel	
8. Género y vida cotidiana en la misión jesuita. El proyecto ABERIGUA	77
Sandra Montón Subías	
9. De las cosas, las ideas y las personas. Una perspectiva antropológica de la histórica del contacto en las islas Marianas en el siglo XVII	87
David Atienza	
10. Sexo, comida y colonialismo en las islas Marianas	95
Verónica Peña Filiu y Enrique Moral de Eusebio	
11. De la Ilustración a la industrialización. 1769-1899. Un siglo de cambios en la historia de las islas Marianas	105
Carlos Madrid Álvarez-Piñer	

12. Las colecciones de las islas Marianas en el MNA y la Exposición General de las Islas Filipinas de 1887	115
Patricia Alonso Pajuelo	
13. Tío S(p)am: el alto precio del colonialismo estadounidense en Guam	127
Anne Perez Hattori	
3 TULU. LAS MARIANAS HOY: PATRIMONIO E IDENTIDAD	
14. Reseña de la Colección de Documentos Españoles del centro de investigaciones Richard Flores Taitano Micronesian Area Rearch Center en la Universidad de Guam	135
Omaira Brunal Perry	
15. Permanencia, contacto y cambio en el chamorro, lengua de las islas Marianas	143
Rafael Rodríguez-Ponga	
16. Empoderar a las comunidades para conservar el patrimonio. El Guam Preservation Trust	149
Joe Quinata	
17. El proyecto del Humâtak Community Museum	153
Joe Quinata y Lourdes Prados Torreira	
18. La voz de los CHamoru: entonces y ahora	161
Rlene Steffy	
19. Maldiciones y bendiciones: navegando por MI identidad indígena entre imperios coloniales	169
Laura M. Torres Souder	
BIBLIOGRAFÍA	176

O TÅYA' I ESTORIA-TA



La carta de amor de un navegante micronesico. Melissa Taitano (2020). Inspirada en los valores de la navegación tradicional micronesica, pretende transmitir alegría, amor y paz a su destinatario. Obra tallada en madera ifit (*Intsia bijuga*) procedente de Yigo (Guam) y decorada con pintura acrílica y resina epoxi. Dimensiones: 51×20 cm. Fotografía: Brian Muña Films.

I ManCHamoru Pa'go - El pueblo CHamoru hoy

Robert A. Underwood
University of Guam

Hafa Adai Taotao Guaban, Espana yan Todu I Tano'!

Si midiéramos la cultura CHamoru por sus expresiones de apoyo y producción creativa, actualmente tendría más fuerza que nunca. Hay más personas que nunca escribiendo poemas, aprendiendo la lengua en la edad adulta, produciendo obras de arte y participando en grupos de danza. Sin embargo, al mismo tiempo, existe la percepción de que la lengua y la cultura CHamoru corren más riesgo que nunca de sufrir transformaciones o desaparecer. A menudo, la gente se lamenta de que haya cada vez menos hablantes y de que las prácticas culturales estén cada vez menos presentes.

A estas alturas de la historia CHamoru, su cultura es mayormente reconocida como la cultura oficial de Guahan¹ y es la base de la promoción turística. Goza de estatus oficial en las escuelas y las ceremonias públicas. En casi cualquier dimensión de la vida pública del siglo XXI se introducen saludos y frases en lengua CHamoru. Los jóvenes se presentan a menudo diciendo «guahu si _», y luego proceden a describir sus lazos familiares. En definitiva, los CHamoru y los no CHamoru son partícipes de conductas simbólicas.

Sin duda, esta es la situación actual de muchas culturas indígenas en todo el mundo. Sin embargo, la historia de los CHamoru y sus cambiantes circunstancias constituyen un rico entramado de experiencias. La experiencia CHamoru ofrece esperanza e inspiración aun en las circunstancias más difíciles y entre las fuerzas más destructivas que cualquier pueblo haya experimentado.

La cobertura del quinto centenario de la circunnavegación de la expedición de Magallanes y Elcano nos abre la puerta a contar esta fascinante historia. El encuentro entre los nativos de Guahan y la expedición española fue el primero entre los isleños del Pacífico y Europa. Tradicionalmente, se ha relatado como un viaje de descubrimientos, supervivencia y heroísmo por parte de los europeos, pero también se considera un acontecimiento que acabaría por degradar la cultura indígena. El antropólogo Douglas Oliver escribió que el expolio de Oceanía empezó con Guam. El objetivo histórico de este contacto incluía, sin lugar a dudas, a los CHamoru en su rango de actuación.

Incluso antes de que llegaran los europeos, se produjeron muchos cambios, documentados a través del análisis arqueológico y lingüístico. El pueblo CHamoru había experimentado importantes cambios culturales

11

¹Guahan o Guåhån son nombres en CHamoru para designar la isla de Guam.

propiciados por la adaptación al medio, así como por múltiples migraciones. En este siglo, los trabajos académicos han reconocido ampliamente al pueblo CHamoru como el que logró la primera migración en océano abierto a la lejana Oceanía. Es probable que el pueblo original migrara desde Luzón, en las Filipinas, hace más de 3500 años. Trajeron consigo unas destrezas de navegación considerables, y con el tiempo desarrollaron un modo de vida al que ahora nos referimos como taotao tano' (el pueblo de la tierra).

Sin duda, hubo algunas migraciones adicionales, especialmente al bajar el nivel del mar y resurgir multitud de atolones que servían para recalar. Los taotao tano' acabaron desarrollando la tecnología de las piedras *latte*, una estructura de castas y un sistema de clanes matrilineal, características que han logrado plasmarse en la cultura moderna CHamoru y su representación. Las piedras *latte*, algunas de hasta 5-6 metros de altura, se erigen como símbolos de fuerza, ingenio y dominio de los materiales disponibles.

12



Figura 1: Azuela de concha, *higam* o *gachai* (900-1695). Colección MNA: CE2171. Fotografía: Javier Rodríguez Barrera.



Figura 2: Piedras de honda, *acho' atupat* (900-1695). Colección MNA: CE2173, CE2174, CE2175, CE6978, CE6979, CE6980, CE6981, CE6982, CE6983, CE6985, CE6986. Fotografía: Javier Rodríguez Barrera.

El pueblo con el que se toparon Magallanes y su tripulación no vivía en «estado salvaje», sino en armonía con la naturaleza y en una compleja estructura social que satisfacía sus necesidades. Hablaban una lengua austronesia, pero que habían desarrollado por cuenta propia a partir del protopolinesio-malayo occidental incluso antes del desarrollo y la dispersión de las lenguas filipinas. Los taotao tano' estaban tan cómodos con su propia existencia que su cosmología indicaba que eran originarios de estas islas. Que no eran migrantes. El mito de la creación de Puntan y Fu'una habla de la creación de nuestro entorno físico y nuestra sociedad a partir de la relación entre un hermano y una hermana.

Todo lo anterior influye considerablemente en el modo que tenían los CHamoru de interpretar el mundo. Estos desarrollos proporcionan un ambiente fértil para la imaginación histórica y la impresión artística. Al encontrar los vínculos de los migrantes originales con el presente y la conexión con otras migraciones en el Pacífico, establecemos un sentido de la identidad renovado y más firme. Las contribuciones de la arqueología, la lingüística e incluso la genética proporcionan ahora una historia todavía más coherente sobre la narrativa única del pueblo CHamoru.

Pero, al mismo tiempo que estimulamos nuestra imaginación y ampliamos nuestros conocimientos concretos sobre la vida del pueblo CHamoru, debemos tener en cuenta los hechos históricos que verdaderamente tuvieron lugar tras la llegada de Magallanes y los que vinieron después. Porque, una vez que los primeros europeos descubrieron Guahan, llegaron otros. Al principio estas visitas se produjeron poco a poco, pero ocurrirían casi doscientos años antes de que otras islas del Pacífico fueran objeto del «descubrimiento» occidental.

Ese goteo de contactos pasó a ser anual con el Galeón de Manila, que comenzó su andadura después de que Miguel de Legazpi proclamara que Guahan y las islas de la zona pertenecían a España en 1565. Esa posesión no generó ningún sentimiento de pertenencia inmediato. Por el contrario, lo único que ocurrió fue que el Galeón de Manila, que viajaba anualmente entre Acapulco, Nueva España y Manila, empezó a hacer escala en Guahan. Mientras el mundo era testigo de los primeros viajes comerciales de ultramar, entre la plata del Nuevo Mundo y los productos de lujo de Asia en los mercados de Manila, el pueblo CHamoru empezaba a establecer sus propias relaciones comerciales. Empezó como un goteo, pero lo suficiente para que acabara inundándolo todo.

Esa inundación llegó con los misioneros jesuitas españoles liderados por Diego Luis de San Vitores en 1668. A pesar de todas las protestas y de la buena fe que hubiesen podido generar las actividades religiosas, ocurrió lo inevitable: estalló la guerra y se introdujeron enfermedades que diezmaron al 90 % de la población en un plazo de 30 años desde que se estableció la colonia. El propio San Vitores murió a manos de Matapang, y el pueblo CHamoru recibió nuevos héroes que venerar y villanos a los que recordar. Por supuesto, todas estas actividades fueron documentadas principalmente por los diarios de los sacerdotes y los ocasionales testimonios escritos de soldados y oficiales.

Este fue el culmen de la lucha por la existencia del pueblo CHamoru. Hoy en día, se recuerda con más intensidad que nunca y figura con claridad en el ideario de los jóvenes de Guahan, de un modo que no se comprendía ni apreciaba cuando yo era joven. Es el objeto y el sujeto de la esencia misma de lo que significa ser CHamoru. Los hechos son claros: un pueblo libre fue conquistado mediante los despreciables actos de los invasores y las enfermedades que trajeron consigo. Ahora, estos acontecimientos nutren la representación artística, la inspiración poética y la pontificación política. Los líderes despotrican sobre 500 años de colonialismo, aunque el verdadero comienzo del asentamiento de los españoles ocurrió hace solo 350 años. El imaginario pesa más que los detalles.

En la fachada del Museo de Guahan (oficialmente, Senator Antonio M. Palomo Guam Museum and Chamorro Educational Facility), figura plasmado el discurso del más ferviente líder CHamoru a la vista de todos. Las palabras de Hurao hablan de intrusos, de la pérdida de libertad, de fábulas religiosas, de enfermedades y ofensas al pueblo. No sabemos si pronunció exactamente esas palabras, pero estamos seguros de que dijo algo similar. Sabemos que existió.

Sin embargo, la conquista siguió adelante y la vida de los CHamoru quedó reconfigurada. Fueron obligados a vivir en torno a las iglesias, en unos pocos pueblos, e instados a criar ganado y cultivar alimentos para ser autosuficientes, en los términos en que las autoridades españolas entendían que debía ser. Los CHamoru dejaron de dirigir la vista al mar y, por el contrario, se centraron en el rancho y la granja. Además, las plantas que llegaron del Nuevo Mundo, especialmente el maíz y el tabaco, cambiaron su dieta y sus hábitos cotidianos.

La influencia de Nueva España (México) fue clara durante el primer siglo de dominio español. La lengua



Figura 3: Modelo de arado (1886-1887). Colección MNA: CE2872. Fotografía: Javier Rodríguez Barrera.

14



Figura 4: Metate, *mitati* (1886-1887). Colección MNA: CE19170. Fotografía: Javier Rodríguez Barrera.

CHamoru adoptó nuevas palabras, como tamales, *kolat* (corral), *lancho* (rancho), *aladu* (arado), que pasaron a formar parte del léxico cotidiano. Comían *friboles*, *chukulate*, *ma'es* y preparaban *atolen ilotes* (sopa de maíz), palabras que proceden del centro de México. También incorporaron la liturgia católica a su rutina, pues el catolicismo se había convertido en la religión oficial.

Sin embargo, incluso tras experimentar estos enormes cambios, siguieron viéndose diferentes y únicos. Se mezclaban con los foráneos, pero no fueron absorbidos por ellos. Los CHamoru siguieron hablando su propia lengua incluso aunque fueran adoptando nuevos vocablos. Siguieron hablando con los espíritus de la selva aunque fueran a misa, mascando nuez de betel aunque la mezclaran con tabaco. Siguieron siendo quienes eran: supervivientes en busca de un nuevo modo de vida.

Durante el siglo siguiente, la influencia filipina fue creciendo debido a que las Marianas eran gobernadas como una provincia de las Filipinas. La independencia de México puso fin al Galeón de Manila, y España como «madre patria» empezó a antojarse todavía más lejana. El matrimonio con filipinos o con quienes recalaban en las orillas de Guahan durante el siglo XIX dio pie a lo que parecía un nuevo grupo de población. No eran colonos, pero quizás tampoco tenían un aspecto tan similar a los indígenas o nativos como cabría esperar. La caza de ballenas y los balleneros trajeron consigo nuevas caras y experiencias. Además, los balleneros CHamoru abandonaban la isla y volvían con nuevas ideas religiosas y culturales.

También fue en este siglo cuando los CHamoru empezaron a ser llamados así. Antes, eran indios, nativos e incluso marianos, ya que eran de las islas Marianas. La palabra CHamoru se utilizaba para designarlos ocasionalmente, pero no con frecuencia. En un censo, se pidió a los censados que identificaran sus orígenes. Cuando resultó evidente que existían ventajas fiscales por ser nativo y solo ventajas sociales por ser mestizo, una amplísima mayoría optó por incluirse en la denominación CHamoru. Las castas solo existían de manera superficial en Guahan y las Marianas.

Esta categoría censal llevaba una designación que no procedía de la tierra que ocupaban. El nombre de CHamoru era sin duda único y parecía aunar lo antiguo y lo nuevo. Esta identidad tenía un fin social e incluso demostró tener potencial político. Los gobernadores españoles se lamentaban de que la gente estuviese «chamorrizándose» cada vez más, y no lo decían como un cumplido ni para indicar que eran más indígenas, sino para manifestar que el pueblo se identificaba cada vez menos con España y más con otra cosa.

A finales del siglo XIX, los CHamoru tenían bastante claro quiénes eran: hablaban CHamoru y comían comida CHamoru, una mezcla de tortillas de maíz, picante, tubérculos tradicionales y algo de arroz. Cuando les preguntaban por qué se comportaban de determinada manera, respondían que era *kustumbren CHamoru* («costumbre CHamoru»). Iban a misa, respetaban a sus mayores, compartían sus recursos con la comunidad y, claramente, no eran españoles, ni filipinos ni mexicanos. CHamoru era un término que conectaba con el pasado lejano y, al mismo tiempo, implicaba la creación de una nueva nación. Era una nacionalidad en ciernes.

Con la llegada de los estadounidenses en 1898, las viejas costumbres fueron objeto de crítica por su relación con la forma de vida y la cultura españolas. No hubo un reconocimiento real del pueblo CHamoru como poseedor de un pasado ancestral, incluso aunque hablaran un idioma propio, abundasen las creencias sobre espíritus y las costumbres sociales estuviesen organizadas en torno a grupos de familias. De hecho, los estadounidenses insistían en describir a los CHamoru como una especie de raza mestiza. Los estadounidenses solían considerar la filiación mixta como la destrucción de la esencia de un pueblo, de modo que la mezcla racial se consideraba una degradación de los pueblos nativos, antaño orgullosos de su identidad, en lugar de una muestra de progreso social.

Irónicamente, la forma de organizar las castas raciales de los españoles era distinta a la de los estadounidenses. Ambas bebían de un racismo implícito basado en la superioridad de los caucásicos, pero, bajo el dominio español, ser mestizo confería relevancia social y era una señal de progreso social, mientras que los estadounidenses pensaban lo contrario. Para ellos, el mestizaje se aplicaba especialmente a las mezclas de pueblos nativos con caucásicos. Los mestizos resultantes eran, al mismo tiempo, menos nativos y menos caucásicos y, por tanto, la mezcla resultaba degradante.

Este tipo de mentalidad racista y las actitudes raciales de los estadounidenses de comienzos del siglo XX se asentaron en Guahan. Ahora, se veía a los CHamoru como una especie de pueblo mestizo que se autodenominaba CHamoru sin serlo en realidad. Los verdaderos CHamoru habían muerto en el siglo XVII, y lo que quedaba era una «masa humana desganada, sin ambición y sin organización, movida únicamente por la esperanza de la supervivencia individual». Esta increíble declaración forma parte de un informe de conclusiones emitido por los oficiales de la Marina cuando pasaban el

testigo de la administración al Departamento del Interior en 1949. Así era como la Marina describía a un pueblo cuya «rehabilitación» se les había encomendado en 1899: un grupo de mestizos sometido a los abusos de los gobernantes españoles.

A fin de transmitir esta nueva visión del mundo sobre la historia cultural de Guahan, se encargó a los funcionarios del Gobierno y a las autoridades educativas que informaran al pueblo de Guam de que ya no quedaban CHamoru de verdad. Esta negación de los CHamoru se repitió incesantemente y con tanta frecuencia que el término «guamanian» enseguida conquistó a los CHamoru en la era posterior a la Segunda Guerra Mundial. En esta coyuntura cultural, resultaba difícil asegurar una perspectiva de continuidad de los CHamoru; era difícil incluso afirmar que eran CHamoru. Los historiadores estadounidenses decían lo contrario, y los profesores coincidieron con esa visión durante décadas.

Los propios líderes CHamoru empezaron a pensar que la reformulación cultural y la continuidad del pueblo al que pertenecían eran en realidad el producto de otra cultura. No veían nada CHamoru en el día a día del pueblo CHamoru. Cuando se pidió a la Asamblea Legislativa de Guam que creara formalmente una institución de estudios culturales, se planteó por primera vez la creación del Institute of Spanish-Chamorro Culture.

Afortunadamente, la generación de CHamoru nacidos después de la Segunda Guerra Mundial entró en escena. Llegados a la edad adulta, empezaron a afirmar que no solo existía continuidad del pueblo CHamoru, sino que había maneras de reafirmarla. Teníamos que celebrar sus danzas, su lengua, sus costumbres, sus prácticas medicinales, sus conocimientos agrícolas, sus técnicas de pesca, sus historias y su legado conjunto. Así comenzó el renacimiento cultural que ha llegado a nuestros días.

La «chamorrización» de la vida en Guahan tiene múltiples dimensiones y adolece de múltiples desencuentros sobre la dirección que debería tomar dicho renacimiento. Una nueva generación dedica su tiempo a crear nuevos significados para palabras antiguas y está llevando a cabo una campaña activa para evitar el uso de préstamos lingüísticos del español. Los activistas más jóvenes parecen inspirarse más en las voces de hace 350 años que en la experiencia de sus propios abuelos. Este salto en la historia es emocionante, pero también pasa por alto lo que verdaderamente es la *kustumbren CHamoru*. La *kustumbren Chamoru* se nutre de una experiencia histórica real y se percibe en los rostros de

las personas que aparecen en las abundantes fotografías de finales del siglo XIX y principios del XX.

Aunque hay mucha creatividad, especialmente en la danza y el canto, esta dimensión de la expresión cultural puede ridiculizarse fácilmente tachándola de fabricada o inventada. Todas las culturas son inventadas en algún momento. Los CHamoru interesados en su pasado ancestral tienen mucho margen de maniobra. Hay que animar a los jóvenes a crear, pero también deben saber que se trata de creaciones.

Hoy en día, todos los jóvenes se dirigen a los mayores como *saina* (anciano) y les besan la mano. En realidad, en lugar de besar la mano, se acerca ésta a la nariz, diciendo *ñot* a los hombres y *ñora* a las mujeres (de señor y señora). Fue una costumbre introducida durante el dominio español, pero se ha convertido en algo tan fundamental del ser CHamoru y de las muestras de respeto, que ha perdurado hasta nuestros días. De hecho, se está recuperando la costumbre de formas inimaginables hace dos o tres décadas.

Es un momento emocionante para ser CHamoru, pero también es confuso y complicado. Estamos en un momento clave para determinar si sobreviviremos como pueblo. El lenguaje es fundamental para comprender la mente de los CHamoru: su construcción, su manipulación de las palabras nuevas y su parentesco con el protopolinesio-malayo occidental la hacen muy especial.

Bajo sus palabras, subyace un fuerte vínculo con el mundo hispánico, pero de una forma únicamente CHamoru. Los CHamoru conocemos bien el *karamba* o el *ai Dios mio*, exclamaciones de exasperación o irritación. También decimos «Dios te ayude» en respuesta a quien nos besa la mano, pero cuando realmente hablamos de Dios, decimos Yu'os. Algunos dicen que es una variante de Dios, pero yo prefiero pensar que Dios quería hacer que el mundo fuera seguro para los CHamoru y nos permitió reimaginar a Yu'os Tata (Dios Padre). Estas han sido las últimas palabras de miles de los CHamoru que han muerto durante los tres últimos siglos. Es *Kustumbren CHamoru*.

Comprometerse con la identidad CHamoru pasa casi siempre por ahondar en rivalidades históricas. Es sumergirse en el devenir de una historia que exige comprender el antes y el después. El tejido histórico de la propia palabra CHamoru fomenta el compromiso, la creatividad y la imaginación. Esta lección debería permitirnos ampliar nuestros horizontes, no limitarnos. Debería hacernos libres. *Biba CHamoru! Na'la'la i taotao tano'!*

Démosle la vuelta al relato: finalidad del proyecto *I estoria-ta*: *Guam, las Marianas y la cultura chamorra* en el marco del V Centenario de la Primera Vuelta al Mundo

María Jesús Jiménez Díaz
Museo Nacional de Antropología

Fernando Sáez Lara
Museo Nacional de Antropología¹

1. Un proyecto para el diálogo intercultural

El proyecto que finalmente hemos bautizado con el nombre de *I estoria-ta: Guam, las Marianas y la cultura chamorra*² es mucho más que una exposición temporal, aunque la propuesta expositiva inaugurada en el Museo Nacional de Antropología de Madrid en otoño de 2021 y titulada *BIBA CHAMORU! Cultura e identidad en las islas Marianas* sea su «pieza» principal y su expresión más visible y de mayor repercusión social. También son fruto del esfuerzo cooperativo y de entendimiento intercultural que hay detrás de este proyecto las numerosas actividades y reuniones organizadas en torno a la muestra y que habrán contribuido a la vivencia colectiva de la dimensión intangible y anímica de este espacio de «reencuentro»; y, sobre todo, lo es esta publicación interdisciplinar que completa y enriquece los contenidos de la exposición y nace con la voluntad de proyectar en el tiempo y en el espacio

¹En representación del equipo científico y técnico del proyecto, integrado, junto a los firmantes, en orden alfabético, por: Patricia Alonso (Museo Nacional de Antropología), David Atienza (UOG), Carlos Madrid (Micronesian Area Research Center UOG), Sandra Montón (Universitat Pompeu Fabra), Leo Pangelinan (Northern Marianas Humanities Council), Anne Pérez-Hattori (UOG) y Lourdes Prados (Universidad Autónoma de Madrid).

²*I estoria-ta* significa «nuestra historia» en lengua chamorra.

de forma permanente las ideas y los mensajes que, de otro modo, habrían quedado encapsulados en la propia temporalidad de una iniciativa de naturaleza intrínsecamente efímera. Además, nos ha permitido ampliar el número de colaboraciones y de «voces» convocadas a participar en este diálogo, en especial de voces chamorras, alrededor de un equipo científico que por obvias razones operativas no podía ser tan extenso³.

Porque si algo tuvo muy presente ese equipo desde los primeros pasos del proyecto fue que la exposición no debía limitarse a ser una mera recapitulación de las etapas de historia «compartida» entre ese archipiélago y el imperio ultramarino español, ni una simple mirada hacia el pasado incluso aunque ya se hiciera –eso también estaba claro, como en seguida explicaremos– desde las coordenadas de un presente globalizado y en el que se van extendiendo y aceptando nuevas formas de entender las interacciones entre culturas con un pasado común marcado por relaciones desiguales e injustas en el marco de los procesos de «decolonización»,

³Entre otras dificultades, el equipo ha tenido que «compensar» los más de 13 000 kilómetros y nueve husos horarios que separan a las Marianas de la Península Ibérica, si bien no cabe duda de que hoy en día la «red de redes» permite trabajar en equipo en estas condiciones de un modo y con una «cercanía» y una inmediatez que hace solo medio siglo serían inimaginables.

sino que precisamente debía contribuir a poner de forma proactiva y consciente los cimientos de una nueva etapa de diálogo, confianza y respeto entre las aquí implicadas. Por eso era fundamental que los resultados del proyecto tuvieran vigencia y continuidad a través de su plasmación en esta obra colegiada.

2. Démosle la vuelta al mundo otra vez y de otra manera

Esta singladura que nos ha llevado a evocar quinientos años más tarde la visita de la escuadra de Magallanes a la desde entonces lamentablemente identificada en las crónicas y los mapas de la expansión europea como Isla de los Ladrones⁴ forma parte a su vez de un ciclo denominado *Démosle la vuelta al mundo* e inscrito en el programa oficial de la comisión española para la Conmemoración del V Centenario de la Primera Vuelta al Mundo, y finalmente ha quedado también vinculada, como no podía ser de otra forma en coherencia con lo expuesto en las líneas precedentes, al programa de la comisión chamorra organizada con el mismo propósito, de la que además significativamente toma el nombre.

18 Este ciclo de exposiciones comenzó a materializarse en coincidencia con las primeras fechas del quinto centenario, es decir, en otoño de 2019, y habrá estado integrado a su conclusión en 2022 por un total de ocho exposiciones de diferente enfoque, envergadura y duración –su diversidad conceptual y formal es otra de sus riquezas– correspondientes a otras tantas etapas del histórico periplo. Pero su objetivo no habrá sido recordar el viaje de hace cinco siglos, sus motivaciones y circunstancias, su época y su contexto histórico, sus luces y sus sombras... , pues para eso ya se han organizado, como era de esperar, un buen número de proyectos dentro de ambos programas, impulsados por instituciones y organismos mucho más ligados al estudio y el conocimiento de todo ello y más legitimados para acometer su presente revisión. Más bien, de acuerdo con la finalidad del museo y su orientación de los últimos años⁵, nuestro objetivo siempre fue tomarle el pulso

de forma transversal y «aleatoria» al panorama cultural y social del planeta en que vivimos, en los albores del tercer milenio, con sus desequilibrios, conflictos, retos y oportunidades de futuro, con mayor motivo ahora que aún este planeta se enfrenta a una dura prueba global. En todos los casos, para llegar a esa reflexión, habremos ido conociendo la historia posterior –y a veces también anterior– de esos lugares y escuchando las voces de las personas y comunidades que los habitan –es decir, su propia construcción de la memoria de esa historia–, además de recordar también a las que no podemos escuchar porque «se quedaron atrás» como consecuencia de los procesos de transformación desencadenados en esas regiones durante estos quinientos años.

En efecto, la primera exposición del ciclo, *Río somos nós! Los museos comunitarios de Río de Janeiro y el giro decolonial*, ya nos llevó de nuevo, entre noviembre de 2019 y febrero de 2020, a la Bahía de Guanabara, primer fondeadero americano visitado por Magallanes y su tripulación tras cruzar el Atlántico. Allí pudimos compartir la efervescente vida cultural de los barrios más populares de la ciudad carioca gracias a la colaboración con la Red de Museología Social de Río de Janeiro, realmente uno de los focos de renovación de la identidad y la funcionalidad de los museos más vanguardista y estimulante de nuestro tiempo. El pórtico neoclásico del MNA se transformó por unos meses en el arco con grafitis que indica el acceso al recorrido urbano que forma parte del Museu de Favela, como parte de un acto de inversión o «decolonización» del viejo museo etnocéntrico europeo por parte de los jóvenes y rebeldes museos brasileños, y a modo de visible y contundente declaración de intenciones del ciclo en sus primeros pasos (Figura 74). La forma en que «la gente del MNA» se identificó con sus propuestas –y hasta se «mezcló» con la gente de Río– quedó a su vez claramente manifestada en esta primera ocasión en el propio título del proyecto. Así empezábamos a darle la vuelta al mundo, es decir, a ponerlo del revés, a verlo «desde el otro lado...»

La segunda exposición del ciclo, *Estrecho de Magallanes: la frontera de agua*, nos permitió adentrarnos entre noviembre de 2020 y abril de 2021 en el antiguo Estrecho de Todos los Santos para conocer la historia y la cultura de los pueblos originarios de esta extrema región del planeta y también cómo el respeto a sus valores podría ayudarnos a afrontar de forma más sostenible los retos ecológicos a los que se enfrenta esta zona –y con ella todo el orbe– ahora y en el futuro. Para ello combinamos objetos de las colecciones del museo

⁴En realidad, ¿quiénes fueron los «ladrones» en este caso...?

⁵Ya expusimos en su momento en el sitio web del V Centenario, a guisa de manifiesto programático, las principales ideas inspiradoras de dicha reorientación de la «actitud institucional» del museo, y del ciclo en particular, así como algunos debates y reflexiones que aspirábamos a estimular gracias a él y a lo largo de su desarrollo en el tiempo, podría decirse incluso a base de insistir un proyecto tras otro en las mismas intenciones: <http://vcentenario.es/el-mundo-en-travesia/pendiente> y <http://vcentenario.es/la-historia/el-mundo-hoy/contexto/>.

con obras de artistas contemporáneos agrupados en la Plataforma Vértices, con el apoyo del Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile, el Gobierno Regional de Magallanes y Antártica Chilena y el Centro Cultural de España en Santiago (AECID)⁶.

Y, en el momento en que escribimos estas líneas, en mayo de 2021, está a punto de inaugurarse la tercera, *iPlástico a la vista! La isla flotante del Pacífico*, que se habrá extendido a lo largo del verano y pretende ser un buen exponente del explícito compromiso del ciclo con el presente, pues existen condicionantes climáticos atemporales que conectan a estas enormes masas de desechos no biodegradables que flotan en ese océano –y no sólo en él– con la peripezia magallánica. En efecto, las mismas dinámicas de los flujos marítimos que hicieron quedarse al paio a las naves en el verano austral de 1520-1521 –y casi perecer a su tripulación– están detrás de la formación de estas acumulaciones de plásticos –que causan la muerte a buena parte de la fauna de estos mares y ponen en peligro su futuro–.

Inmediatamente después, ya en otoño, *BIBA CHAMORU!* habrá ocupado las salas de exposiciones temporales del museo, el patio de luces central y buena parte del área de acceso y el espacio exterior del museo, es decir, habrá más bien «colonizado» y transformado el MNA en el Museo de las Marianas durante unos meses. Y a continuación se irán sucediendo e incluso solapando las restantes cuatro exposiciones de *Démosle la vuelta al mundo*:

– *Pilipinas Ngayon (Filipinas hoy)*, a partir de finales de noviembre de 2021, una propuesta en la que vamos a introducir el testimonio visual actual de varios fotógrafos filipinos en la salas de exposición permanente dedicadas a este archipiélago. La finalidad una vez más es la de «traer al presente» a estas salas, dado que están aún demasiado ligadas a las colecciones de la exposición de 1887.

⁶ Ambas exposiciones cuentan –como al final contarán casi todas las del ciclo– con una síntesis visual en Google Arts & Culture gracias al acuerdo firmado entre el Ministerio de Cultura y Deporte y esta plataforma digital: <https://artsandculture.google.com/exhibit/rio-somos-nós/QAICNnaXwWoelw?hl=es> y <https://artsandculture.google.com/exhibit/estrecho-de-magallanes-la-frontera-de-agua-%C2%A0/EgJCx7rjDX9OLQ?hl=es>. Estamos ya trabajando en la versión de *BIBA CHAMORU!* Además, sobre las dos ya celebradas, también se pueden consultar otros materiales en la web del museo, entre los que destacan: www.culturaydeporte.gob.es/dam/jcr:4ddbe608-8e52-4c51-b6ee-3c674990b43c/rioporttbaja.pdf y <http://www.culturaydeporte.gob.es/mnanthropologia/dam/jcr:80167717-cd9f-4d96-9f40-24b6d7c11d64/catalogo-estrecho.pdf>.

- *Objetivo: Islas de las Especias*, después de *BIBA CHAMORU!*, ya en 2022, una colaboración con el Real Jardín Botánico que nos permitirá conocer mejor las riquezas que ofrecían las islas Molucas, uno de los principales motores de la primeras grandes rutas comerciales intercontinentales y de la expansión europea global, incluidos los viajes de exploración como los de Colón y Magallanes en el Índico y el Pacífico. También cuál es la conflictiva situación de estas islas en la actualidad y si aún tienen un peso las especias en su economía o, por el contrario, después de provocar tantos cambios en el orden planetario –con su corolario de «progreso» y sufrimiento– han quedado arrinconadas y sustituidas por otras riquezas más «actuales».
- *Nosotros, afrodescendientes*, un proyecto del fotógrafo José Luis Simón, quien ha retratado a treinta personas procedentes de África o con ascendencia africana que viven en España y que habrán posado orgullosas de sus orígenes en la valla del museo durante el verano de 2022, en coincidencia con las fechas en que, hace cinco siglos, la nao Victoria, única superviviente de la escuadra, circunnavegaba ese continente⁷.
- Y, por último, y simultáneamente, *Cabobercianos*, una exposición organizada con la asociación de amigos del museo y dirigida por varios antropólogos integrados en ella –con Luis Pérez y Álvaro Alconada a la cabeza– que nos habrá permitido estrechar lazos con las comunidades procedentes de estas islas que fueron la última escala de la expedición antes de llegar de vuelta a Sanlúcar y que están asentadas ya desde hace varias generaciones en el norte de España.

Estas últimas, como se puede intuir, habrán ido recuperando el terreno perdido en el seguimiento de la cronología de la expedición por parte de las que ocupan la fase intermedia del ciclo –incluida *BIBA CHAMORU!*– a consecuencia de los necesarios ajustes de programación a que el museo se ha visto forzado –como todas las instituciones culturales del planeta– por la incidencia de la pandemia que de

⁷ El MNA emplea intensamente la valla, la fachada y en general el recinto exterior de su edificio desde hace ya unos años como soportes sobre los que «colgar» en el espacio público a modo de «murales» o «manifiestos» asuntos o mensajes que desea proyectar con claridad y potencia en la sociedad, además de hacerlo para romper los límites físicos del museo como metáfora de las rupturas con los límites conceptuales heredados.



Figura 5: Honda, *atupat* (ca. 1800-1887). Colección MNA: CE6973. Fotografía: Javier Rodríguez Barrera.

forma imprevista y devastadora ha afectado a toda la humanidad entre 2020 y 2021, encarnando como pocos acontecimientos hasta la fecha, la dimensión y el alcance de una globalización que, sin duda, el viaje magallánico contribuyó a poner en marcha. Y así, con constancia y convicción en este compromiso ético y cultural que creemos necesario y útil para emprender un nuevo camino de comprensión intercultural, incluso en circunstancias adversas y aun llegando con algo de retraso a algunas citas, habremos completado esta nueva vuelta –solo conceptual– al mundo.

20

3. En las Marianas empezó todo...

Como acabamos de repasar, finalmente este proyecto dedicado a «volver» a las Marianas, o más bien a traer a las Marianas a la vecindad de la estación de Atocha, habrá constituido el cuarto hito del ciclo y, aunque parezca paradójico por su posición central en él. Es también el más importante de todos ellos por catalizar una serie de valores excepcionales que lo han convertido en la «empresa cultural» que mejor y de forma más completa y llena de matices ha encarnado el espíritu y los propósitos del ciclo y del museo, y la de más envergadura de este de por sí enorme reto al que se ha animado a enfrentarse el MNA. Todo ello motivado por las enormes posibilidades que ofrecía como vehículo de renovación de su identidad y su papel social y como medio para proporcionar una experiencia transformadora a su público a través del descubrimiento de esta nueva, gratificante y comprometida forma de replantear el diálogo intercultural.

Y es que no por casualidad a su vez fue el primer proyecto del ciclo que estudió el museo –antes incluso de pensar seriamente en embarcarse en el propio ciclo– y luego fue el que estimuló la organización de este complejo y dilatado programa, la piedra angular en torno a la que se construyó todo él, y tomándolo como modelo que luego se replicaría, con sus variantes, en el resto de los proyectos. Estos obviamente han sido reordenados con posterioridad y sobre la marcha dentro de una secuencia cronológica marcada por la derrota de la legendaria travesía que, como ya hemos explicado, más que evocar estábamos siguiendo como excusa y pauta del ciclo. Por el mismo motivo, *I estoria-ta* es el proyecto que ha gozado de más tiempo de maduración y ha contado con un equipo más extenso y con conexiones más profundas y fructíferas en los ámbitos académicos y culturales de los dos territorios «reconectados» por él. Y se nota.

Todo empezó a principios de 2018, cuando Lourdes Prados y Sandra Montón, profesoras de arqueología respectivamente de la Universidad Autónoma de Madrid y la Universitat Pompeu Fabra e integrantes del grupo de investigación del proyecto ABERIGUA, se pusieron en contacto con el museo para conocer en detalle las colecciones chamorras procedentes de la exposición de 1887 en el Retiro y por primera vez nos hablaron del interés de poner en marcha este proyecto expositivo en el marco del V centenario, incorporando además a representantes de las instituciones de las Marianas para que la muestra fuera el resultado de una cooperación intercultural. La idea nos entusiasmó porque encajaba perfectamente con nuestra manera de entender el papel de las exposiciones temporales y los ciclos temáticos en el

museo, y porque contribuía a empezar a dar forma al ciclo que hasta entonces solo había sido una posibilidad y luego se convertiría en *Démosle la vuelta al mundo*. Las «voces marianas» del proyecto llegaron cuando Robert Underwood, a la sazón rector de la Universidad de Guam, y David Atienza, profesor español de antropología de la misma universidad, visitaron el MNA junto a Lourdes Prados tras haber asistido a la mesa redonda titulada *La isla de Guam, desde Magallanes hasta hoy* en el Instituto Cervantes. Finalmente se sumó a estas conversaciones con unos y otras el historiador Carlos Madrid, por entonces recién incorporado al *staff* del Micronesian Area Research Center como director de investigaciones y quien luego ha formado parte de la comisión *I Estoria-ta Inetnon Estudion I Umali'e' yan Umafana' I Taotao Hiyong Yan Taotao Tano*, con la que ha hecho de enlace⁸.

En dichas conversaciones, estuvo muy presente la próxima conmemoración del quinto centenario del primer viaje alrededor del globo, que ya asomaba en el horizonte, y la oportunidad que representaba para poner en marcha una «empresa cultural» para crear un espacio de diálogo en el que, como ya apuntábamos al principio, realizar una relectura conjunta y polifónica de la historia de las Marianas y el papel del imperio español. Esta debía realizarse sin condicionantes ni apriorismos y sobre nuevas coordenadas, en un contexto de revisión de su identidad y su memoria colectiva por parte de la sociedad chamorra y de emergencia de nuevos paradigmas para el replanteamiento de las relaciones entre culturas dominantes y culturas colonizadas en el marco de la globalización. El resultado sería un relato conjunto, pero no necesariamente unificado ni «consensuado», sino mixto, poliédrico, plural... con sus contradicciones y divergencias.

Naturalmente el equipo del museo estuvo en seguida de acuerdo con que era una oportunidad que no se podía desaprovechar, y de este modo quedó ya configurado el pequeño comité científico y técnico que debía impulsar el proyecto, en el que, por último, en coherencia con la identidad del proyecto, se han

⁸ Este apoyo se ha traducido en la firma de un acuerdo entre la comisión –junto al MARC y el Department of Chamorro Affairs, del que depende el Museum of Guam– y el Museo Nacional de Antropología que implica la ayuda mutua para la organización de la exposición madrileña. Así mismo, esta colaboración se extenderá a *Guaham 1887*, una exposición que, a su vez, se integrará en el programa de la comisión chamorra y en la que se darán a conocer los bienes culturales de Guam que viajaron a Madrid para ser exhibidos en la Exposición General de las Islas Filipinas, celebrada en el Retiro ese año, ahora conservados en el MNA (y primeramente expuestos en *BIBA CHAMORU!*).

integrado Anne Perez Hattori, investigadora y profesora también de la UOG, y Leo Pangelinan, director del Northern Marianas Humanities Council. La «misión» de estos ha sido actuar de «portavoces» en la exposición de sus respectivas comunidades de pertenencia –Guam y las Marianas del Norte– de modo que, en efecto, en la muestra aparezcan sin mediadores y de forma directa expresiones de su identidad colectiva.

En cualquier caso, podemos considerar también integrantes de este «grupo de diálogo» a todas las personas que, junto a los miembros del comité, han aportado sus testimonios y conocimientos a esta obra, incluidos los citados Underwood, Rodríguez-Ponga y Quinata, ligados como hemos visto desde el principio de un modo u otro al proyecto. En particular, nos parecía que era fundamental que estas páginas estuvieran encabezadas por un texto del profesor Underwood –honor que nos ha hecho y que no podemos dejar de agradecerle– no solo para culminar como se merece la «empresa» que contribuyó a poner en marcha durante la citada visita de mayo de 2018, sino también para que con su magisterio y sus sabias palabras –reivindicativas pero conciliadoras– marcara el tono y el enfoque de todo el proyecto y de toda esta obra que lo prolonga.

Finalmente este esfuerzo colectivo y el proyecto que ha logrado desarrollar, por su calidad y su capacidad renovadora, y por su importancia estratégica dentro del V centenario⁹, han recibido el respaldo y el reconocimiento del Ministerio de Cultura y Deporte –al que el MNA pertenece, y gracias al que este libro ha visto la luz–, pero sobre todo el fundamental empujón de Acción Cultural Española, gracias a cuyo apoyo institucional los frutos del proyecto habrán obtenido una enorme difusión y gracias a cuyo apoyo financiero se habrán podido plasmar en una producción museográfica de equiparable y coherente calidad¹⁰.

⁹ Importancia que tiene que ver tanto con su notable envergadura como esfuerzo académico y museológico como con ser el único proyecto en torno a esta etapa crucial del viaje magallánico, o al menos el único tan completo e integrador, en el marco del programa de la comisión española del V centenario, lo que nos ha hecho posible concentrar en torno al proyecto, aportándole todo su valor, a las instituciones y personas que más implicación en este asunto podían tener, evitando cualquier dispersión. Desde un punto de vista más coyuntural, no se puede negar que su citada posición central dentro de la cronología del programa trienal, y lejanos ya los ecos de la novedad del centenario, le haya otorgado además a la exposición un interesante papel a la hora de «reanimar» y volver a poner de actualidad dicho programa.

¹⁰ La financiación de AC/E está permitiendo que el proyecto cuente también con un gran equipo de diseño y producción, con las diseñadoras de Vélera al frente.

4. BIBA CHAMORU! en las salas del MNA

Y, a todo esto, ¿cómo ha resultado finalmente ser el relato desarrollado por todo ese equipo en el marco del proyecto y que se habrá podido conocer recorriendo las salas del Museo Nacional de Antropología, síntesis a su vez del recogido en esta obra? Veamos...

Para plasmar, tal y como era su objetivo, la riqueza y la complejidad cultural e identitaria actuales del archipiélago y poder entender las interacciones que conforman su presente, el relato del proyecto *I estoria-ta: Guam, las Marianas y la cultura chamorra* plasmado en la exposición *BIBA CHAMORU! Cultura e identidad en las islas Marianas* intenta responder, en primer lugar, a la pregunta que se hace recurrentemente cualquier grupo humano a la hora de establecer las raíces de su identidad: ¿de dónde venimos y cómo hemos llegado hasta aquí? Y la respuesta es igualmente «clásica»: se remonta hasta el primer poblamiento de las islas y, a partir de ahí, repasa de forma ordenada y diacrónica toda su historia, una historia en el contexto de la cual la llegada de Magallanes y sus hombres, se supone que a Humatak, tuvo una importancia grande aunque no inmediata pero no deja de ser simplemente el eslabón –el primero– de una cadena de acontecimientos. Y lo mismo se puede decir de la posterior colonización española: sin duda tuvo y aún tiene un enorme y hasta dramático impacto en la biografía colectiva chamorra, pero la cultura chamorra ya existía antes, tenía personalidad propia y muchos de sus rasgos y su memoria sobrevivieron a esa etapa. Por otra parte, han tenido lugar muchos otros acontecimientos con posterioridad, que han ejercido como es lógico una enorme influencia en esa cultura tal y como ha llegado a nuestros días.

En otras palabras, la novedad del relato, al menos para quien lo lea desde Europa, es que sitúa estos hechos y periodos políticos dentro de la secuencia histórica de las Marianas, como hitos o etapas trascendentes y que han marcado su devenir posterior, sí, pero no descontextualizados –o «recontextualizados» en la secuencia de la expansión española– y confiriendo un peso inferior, hasta desdibujarlo, a lo sucedido antes o después de ellos por su escaso interés, porque «nada tiene que ver con nuestra historia...» Haberlo

hecho así habría supuesto mantener la perspectiva eurocéntrica e incluso habría dificultado abordar el cuestionamiento del relato legitimista heredado, de innegable y vigorosa capacidad de pervivencia en el imaginario colectivo español, pero por el mismo motivo ya desfasado y necesitado de una profunda revisión.

Para hilvanar de forma visual explícita esta idea a lo largo de las salas de la exposición, se han elegido diferentes recursos visuales, físicos y conceptuales:

- Cada área está identificada con una imagen icónica extraída del mundo simbólico de las Marianas, empezando por las emblemáticas *latte*, grandes megalitos que a modo de pilares con un remate semiesférico en su extremo superior sirvieron de base estructural a viviendas y otras construcciones y que hoy tienen un enorme éxito como imagen capaz de representar de forma sencilla y única a la cultura chamorra.
- Los principales contenidos están sintetizados en representaciones gráficas realizadas por los dibujantes chamorros cuyos trabajos pueden verse en el Museum of Guam y la Guampedia, quienes plasman su mirada y su sensibilidad hacia su propio pasado según sus propios códigos y estilo.
- Todo el recorrido está jalonado por referencias a las pervivencias de cada periodo histórico y sus reinterpretaciones en la construcción de las identidades y la memoria actuales en la Marianas. En algunos casos, se trata de objetos y obras de arte inspirados en ese legado, desde los colgantes con *sinabis* –símbolos con forma de media luna que se usaban en Micronesia desde época pre-colonial como marcador de estatus social– hasta las maravillosas tallas realizadas por Melissa Taitano y que ocupan un significativo lugar tanto en esta publicación como al final de la muestra.
- Y todo ello se ha organizado –una vez más, recontextualizado– en un medio expositivo inspirado en el medio físico y geográfico de las islas, tan importante para explicar muchos aspectos de su cultura y su historia, a través de colores y diseños que quieren transmitir la presencia del mar y el cielo, los arrecifes de coral y la importancia de la naturaleza y los recursos para la supervivencia y la construcción de la particular visión del mundo de estos pueblos micronésicos.

También se han reinterpretado y se muestran bajo estas coordenadas las colecciones museográficas y documentales «chamorras» del MNA y de otras instituciones madrileñas como el Museo de América, el Museo Naval, el archivo a él asociado, el Real Jardín Botánico y la Biblioteca Nacional, cuya exhibición ofrece al fin y al cabo, como en cualquier exposición temporal, la trama básica sobre la que se va tendiendo el hilo argumental primario de ese relato, el cual, visto más en detalle, está articulado según la siguiente estructura:

5. BIBA CHAMORU!: un viaje en el tiempo para mirar al futuro

5.1. Poblamiento y periodos Prelatte y Latte

Tras recorrer el espacio de acogida que nos introduce en los contenidos de la exposición, la primera sala resume la historia de las Marianas hasta la colonización española. Eso incluye a los primeros contactos con europeos, empezando por Magallanes y su gente, pues, aunque sin duda van a servir para preparar la efectiva dominación colonial, en ese momento, y en ese contexto, no son más que hechos aislados y de limitadas consecuencias inmediatas.

Tras abordar la cuestión de cómo se produjo el primer poblamiento en las islas, una cuestión aún no del todo resuelta, la exposición se ocupa de los periodos que han sido bautizados como Prelatte y Latte –en función de la inexistencia y posterior aparición de las grandes construcciones apoyadas en las simbólicas piedras–, periodos que conocemos gracias a la arqueología pero también a las fuentes europeas a partir del siglo xvi, en la medida en que reflejan pervivencias que podemos recontextualizar.

Imágenes de distintos sitios y proyectos arqueológicos, como el Latte Project, nos ayudan a acercarnos a estas manifestaciones culturales. También algunos de los citados objetos de la colección del MNA, que ilustran los modos de vida de estas sociedades, con una economía basada en la pesca, la recolección y la agricultura a pequeña escala. La honda es un objeto característico de las sociedades chamorras tempranas y el MNA cuenta con un ejemplar singular, aunque de época colonial, se trata de uno de los ejemplares más antiguos conservados (Figura 5).

El recorrido por esta época se detiene en la figura de uno de los líderes chamorros, Quipuha, convertido en un icono contemporáneo de la identidad chamorra, al igual que el colgante con el que se le representa, llamado *sinabi*, el cual, con su forma de media luna, es el símbolo gráfico de esta área expositiva y algunos de ellos, en su versión actual, se exponen como muestra de esa recuperación del pasado para la construcción de la identidad contemporánea que también encarna el legendario jefe que se enfrentó a los españoles.

5.2. Periodo colonial español (1668-1898)

Del mismo modo que el «viaje» por esa primera etapa histórica y a través de la sala en que se habla de ella nos conduce ante la figura de Quipuha, ápice y epígono de una época, la «travesía» por la etapa y la sala sucesivas, como si fuera la otra cara de la misma moneda, arranca de la evocación de otra figura trascendente de la historia de las Marianas, artífice precisamente de la gran transformación que tuvo lugar a finales del siglo xvii: la de Diego Luis de San Vitores, gracias a la generosa colaboración de la Biblioteca Nacional.

Como en muchas otras regiones, la presencia española en Guam y las Marianas se puede dividir en varias fases de acuerdo con los cambios en el «estilo de implantación». En este caso, cabe distinguir una primera fase –a partir de la llegada de Legazpi y Urdaneta en 1565– en la que se aprovechan las posibilidades estratégicas de Guam como escala en la ruta comercial con Oriente –la denominada como Galeón de Manila, otro importante paso en el proceso de «globalización» al conectar tres continentes de forma regular– pero no se interviene de forma directa sobre la organización y el modo de vida de la población local. En una segunda fase –tras la llegada de San Vitores en 1668 con un plan de evangelización y dominación integral de la «colonia»– se implantaron de manera forzosa nuevas formas de organización administrativa, social, económica y, cómo no, nuevas creencias. La religión cristiana, con sus formas, sus ritos y sus códigos morales, llegó, de la mano de los jesuitas, a tener una presencia unificadora casi asfixiante en las islas. Por eso, la cruz será el icono que sintetice esta sección de la muestra que ocupa la segunda sala.

Su muerte a manos de los nativos lo convirtió en un mártir a ojos de los colonos, inmortalizado en imágenes como la obra de la colección de la Biblioteca Nacional antes mencionada. Los jesuitas crearon las reducciones en las que se llevó a cabo una profunda labor de

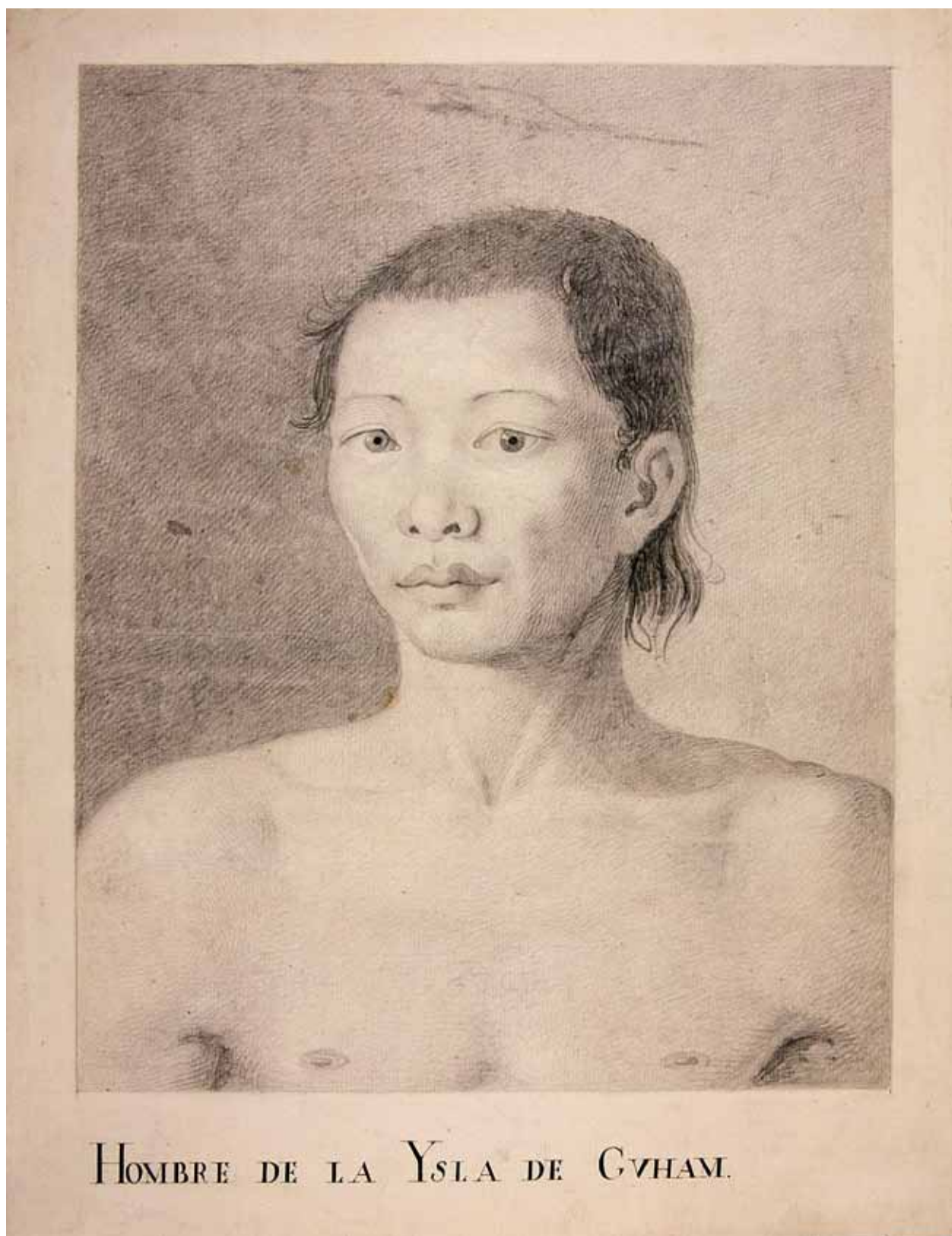


Figura 6: *Hombre de la isla de Guam.* Juan Ravenet (1776-1821). Dibujo. Papel verjurado y lápiz. Colección Archivo Naval.

aculturación forzosa de los habitantes de las Marianas. El contrapunto de las fuentes religiosas lo encontramos aquí en las aportaciones del proyecto ABERIGUA, el cual, a través de la arqueología comunitaria, rescata vestigios de la vida cotidiana en estas reducciones en la época colonial, aportando también una perspectiva de género. Una de las labores potenciadas por los religiosos fue la del tejido y la cestería, que pasó a formar parte de la tradición actual de las islas y nos habla del papel de las mujeres en este panorama de cambios profundos y constantes.

También en esta parte del recorrido los dibujos de los expedicionarios del siglo XVIII, como Brambila, Bauzá, Ravenet y Freycinet, constituyen documentos fundamentales para acercarnos al periodo colonial (Figuras 6 y 7). Como lo es una muestra de la enorme cantidad de documentos y reportes de aspectos económicos, militares y administrativos de este enclave del Pacífico, elaborados por la administración colonial española, normalmente de forma conjunta con otros procedentes de las Filipinas y las Carolinas, al integrarse todos estos territorios

en la misma demarcación administrativa, lo que además favoreció los trasvases no solo de productos y materias primas –y especies reimplantadas en la economía agropecuaria– sino también de población entre los tres archipiélagos y desde su enlace con la metrópoli –México–, algo que también va a marcar su evolución cultural y hacer aun más complejo el mestizaje de las islas.

Si hay un objeto que resuma de forma significativa estos procesos ese es el metate (Figura 4), el tradicional artefacto usado desde época prehispánica por los pueblos mesoamericanos para moler el maíz, que empieza a usarse en las Marianas en esta época. El MNA cuenta con un interesante metate fabricado en coral, una materia prima propia de las Marianas, que lógicamente tiene un importante papel en la exposición. Junto a él, existieron otros objetos implicados en este intercambio de ideas, técnicas y productos, como el cofre de madera tallada que podemos ver en la muestra. Estos cofres seguían tipologías españolas y pudieron ser utilizados para guardar ropa, documentos y empezaron a fabricarse también en territorios coloniales (Figura 8).

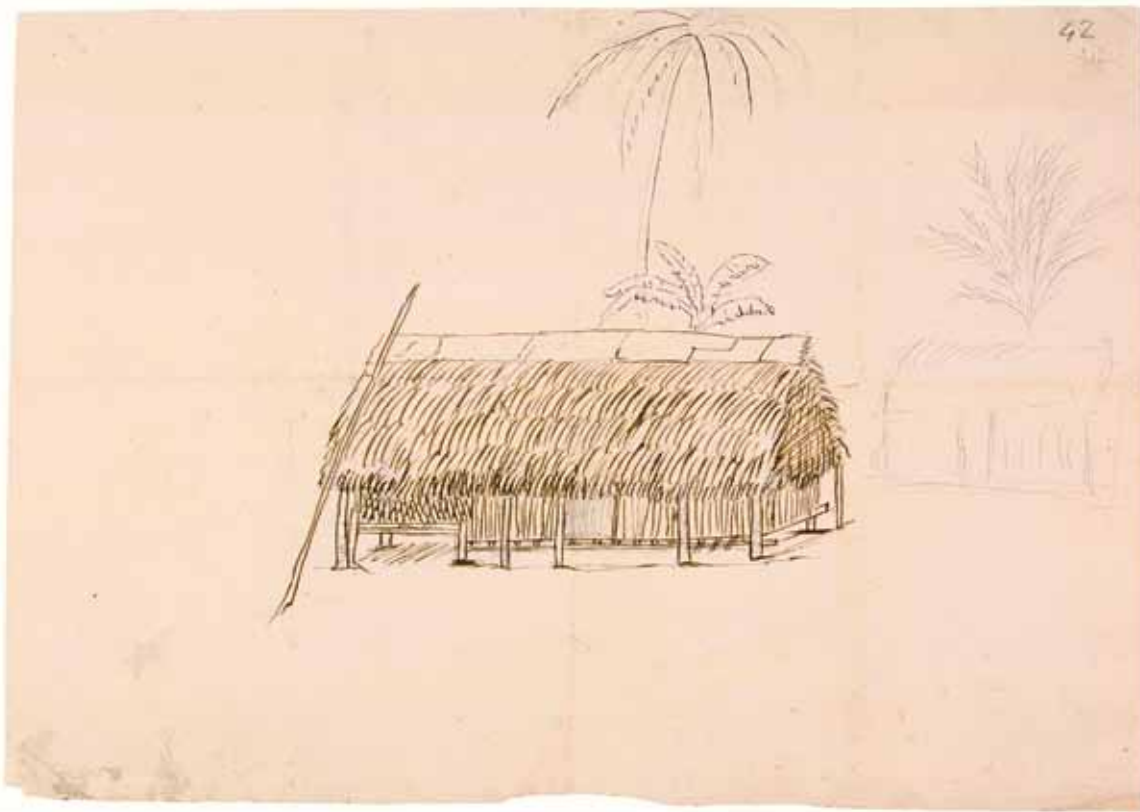


Figura 7: *Choza indígena.* Felipe Bauzá (1764-1834). Dibujo. Papel verjurado y lápiz. Colección Archivo Naval.



Figura 8: Cofre. Cultura tagalo, Filipinas (siglo XVII). Colección MNA: CE2723.

5.3. El convulso siglo xx

En efecto, este periodo, al que está dedicada la tercera sala de exposición, arranca en realidad unos años después de esa exposición, en 1898, cuando, como bien sabemos, Filipinas y la isla de Guam pasaron a ser territorios vinculados a los Estados Unidos mientras que las islas Marianas del Norte y las Carolinas fueron vendidas a Alemania y posteriormente pasaron a dominio japonés. Tras la Segunda Guerra Mundial, las islas vivieron un dramático episodio y las Marianas del Norte pasaron a dominio estadounidense, relación política que ya no se va a interrumpir hasta el presente, si bien los estatutos jurídicos de las Marianas del Norte y Guam son diferentes, pues en este caso la relación está condicionada por su carácter de enclave estratégico de la armada «americana» en el

Pacífico Occidental, algo que además ha «permeado» profundamente la vida y las mentalidades de la gente de Guam durante los últimos setenta años (Figura 59). El panorama político actual, por tanto, se forjó en este siglo y expresión de él son las propias banderas de ambas unidades administrativas, iconos de esta parte de la exposición.

Documentos gráficos de distinto tipo nos permiten adentrarnos en este periodo que ha dejado una profunda huella en la población del archipiélago y en su cultura, una huella que también está siendo revisada y es objeto de controversia en la actualidad. En la sala 3 se hace un recorrido histórico destacando los principales hitos cronológicos de este convulso siglo a través de las imágenes que los inmortalizaron y que hoy forman parte de importantes repositorios como el del Micronesian Seminar.

5.4. Guam y las Marianas hoy

La construcción de la identidad es un proceso dinámico, controvertido en sí mismo y constante que viven las sociedades de muchas regiones del planeta y en el que también se hayan inmersos, como ya hemos comentado, los pueblos de esta región. El arte y la mirada artística y subjetiva –también a través de «fotografías de autor/a»–, los símbolos del pasado resignificados y reintegrados en la iconografía del presente –un fenómeno de *revival* que es mucho más que un conjunto de gestos anecdóticos– y, sobre todo, la lengua chamorra –o CHamoru–, hablada por una proporción no desdeñable de la población actual, constituyen expresiones más que elocuentes de este proceso vivo.

Volviendo a la sala central en la que iniciamos este recorrido, podemos recorrer las diversas manifestaciones de la vital cultura contemporánea del archipiélago tal y como nos la muestran sus gentes hoy, ahora. Aquí es donde las reflexiones de importantes figuras de la cultura actual de la isla de Guam –Perez Hattori– y las Marianas del Norte –Pangelinan– quedan plasmadas en su propia lengua en los muros de la exposición; y las obras de Melissa Taitano se empapan del color, las formas y la luminosidad del medio, en el que el mar es un elemento fundamental, y ponen el más emotivo colofón a este encuentro intercultural.

Y así es cómo, en definitiva, «su» historia, contada por ellos y por ellas, acaba siendo también «nuestra» historia, porque una no puede estar completa sin la otra. *I estoria-ta*.



Figura 9: Quemador de incienso con la forma de una piedra *latte* (1967-1984). Colección MNA: CE7358. Fotografía: Javier Rodríguez Barrera

1 HÅCHA.
DESDE EL POBLAMIENTO
DE LAS ISLAS HASTA
LA LLEGADA
DE LOS EUROPEOS

El desahogo. Melissa Taitano (2020). Esta obra integra el paisaje de las Islas Marianas, los conceptos cosmológicos chamorros de vida y tiempo y a Fo'na, la primera mujer chamorra, como figura central. Obra tallada en madera ifit (*Intsia bijuga*) procedente de Yigo (Guam) y decorada con pintura acrílica, resina epoxi e incrustaciones de piedra y concha procedentes del río Ylig (Talafofo, Guam). Dimensiones: 23 x 58 cm. Fotografía: Brian Muña Films.



La vida antigua en las islas Marianas: desde el primer asentamiento hasta el periodo Latte

Mike T. Carson

Micronesian Area Research Center, University of Guam

Las islas Marianas, ubicadas en el extremo noroccidental de Micronesia, albergan pruebas materiales del modo de vida de sus habitantes durante al menos 3500 años de una dinámica historia natural y cultural, caracterizados por periodos de cambio en el clima y el nivel del mar, la configuración de los accidentes geográficos, la ecología de los hábitats, el tamaño y la distribución de la población, las relaciones sociales, los inventarios de artefactos y otros factores. Las implicaciones de estas transformaciones para la investigación son profundas y extensas, pero su posible impacto depende en primera instancia de la identificación de los grandes hitos del registro arqueológico del archipiélago. Los hallazgos en diversos yacimientos han arrojado luz sobre la secuencia cronológica, la cultura material y los contextos de cada periodo de tiempo, así como un abanico de nuevas incógnitas aún por resolver.

Cuando analizamos la lista de los yacimientos arqueológicos más decisivos de las islas Marianas, numerosos emplazamientos accesibles desde la superficie han caracterizado los periodos más recientes en todas las islas, pero los estratos más profundos correspondientes a etapas anteriores no se han revelado más que en un número limitado de ubicaciones. Los periodos más tardíos han estado sobrerrepresentados

en las abundantes ruinas de aldeas que se encuentran en la superficie de todas las islas, conocidas localmente como los yacimientos *latte*, utilizados hasta el año 1700 d. C., aproximadamente. Podría considerarse que cualquiera de esos yacimientos *latte* contribuye de forma significativa al conocimiento arqueológico de la región correspondiente al periodo de siete siglos comprendido, a grandes rasgos, entre el año 1000 al 1700 d. C., pero lo cierto es que únicamente representan un fragmento limitado de la cronología total. Los periodos anteriores, es decir, los 2500 años previos, aproximadamente del 1500 a. C. al 1000 d. C., cuentan con una escasa representación, pues se han identificado exclusivamente en unidades sedimentarias enterradas a gran profundidad, desconectadas de la multitud de ruinas de yacimientos *latte* visibles en la superficie y de las tradiciones históricas de los siglos posteriores.

Las islas Marianas presentan decenas de yacimientos de aldeas *latte* tradicionales, asociadas a referencias históricas y conocimientos culturales, en casi todos los puntos de las islas del archipiélago y que datan, por lo general, del año 1000 al 1700 d. C. (Carson, 2012). La mayoría de estas aldeas de piedra quedaron despobladas, al menos con fines habitacionales, en las últimas décadas del siglo XVII debido

a las actividades e influencias del imperio español. No obstante, las tradiciones de estos emplazamientos sobrevivieron de diversas maneras. Asimismo, la historia de la región adoptó la forma de crónicas escritas a partir de la visita de Magallanes en el año 1521 d. C., constituyendo un reflejo fehaciente de la vida social más allá de la capacidad de los vestigios arqueológicos tradicionales en sitios y objetos abandonados (Barratt, 2003).

Desde finales del siglo XIX, la naturaleza exploratoria de la arqueología resultó fundamental a la hora de verificar el alcance de los yacimientos de las antiguas aldeas *latte* a lo largo y ancho de las islas Marianas (Marche, 1889, 1982; Hornbostel, 1925; Yawata, 1945). En caso contrario, los conocimientos sobre estos yacimientos habrían seguido perdiéndose, tal y como había comenzado a ocurrir desde que estos emplazamientos cayeron en desuso a comienzos del siglo XVIII. Los detalles de los yacimientos se han podido determinar gracias al conocimiento moderno y a la prospección de la superficie, a la que se suma un número limitado de excavaciones de prueba en las unidades sedimentarias asociadas a la superficie en esos mismos yacimientos. Desde las investigaciones de Alexander Spoehr en las Marianas (Spoehr, 1957), se ha utilizado la datación por radiocarbono para confirmar la antigüedad de los yacimientos *latte* y su estratigrafía, en algunos casos incluso del año 1000 d. C.

En comparación con los restos, abundantes y extendidos, de las aldeas *latte* posteriores al año 1000 d. C., las oportunidades para conocer periodos anteriores han sido mucho menos frecuentes. En algunos puntos de las islas Marianas, el terreno presenta una acumulación sedimentaria ínfima o nula y, por tanto, los únicos vestigios arqueológicos que han permanecido intactos corresponden a la última época en que se utilizó cada emplazamiento, generalmente a mediados o finales del siglo XVII. Incluso en los pocos espacios cuyo subsuelo entraña algún potencial arqueológico, las condiciones de la zona podrían no haber dado pie a un uso cultural del terreno, al desarrollo de estratos arqueológicos relevantes o a su preservación.

Los yacimientos con los registros estratigráficos más antiguos se han encontrado solo en las islas de mayor tamaño y mayor antigüedad geológica del arco sur del archipiélago de las Marianas (Figura 10), tal y como se detalla en un trabajo anterior con referencias a las fuentes originales (Carson, 2014).

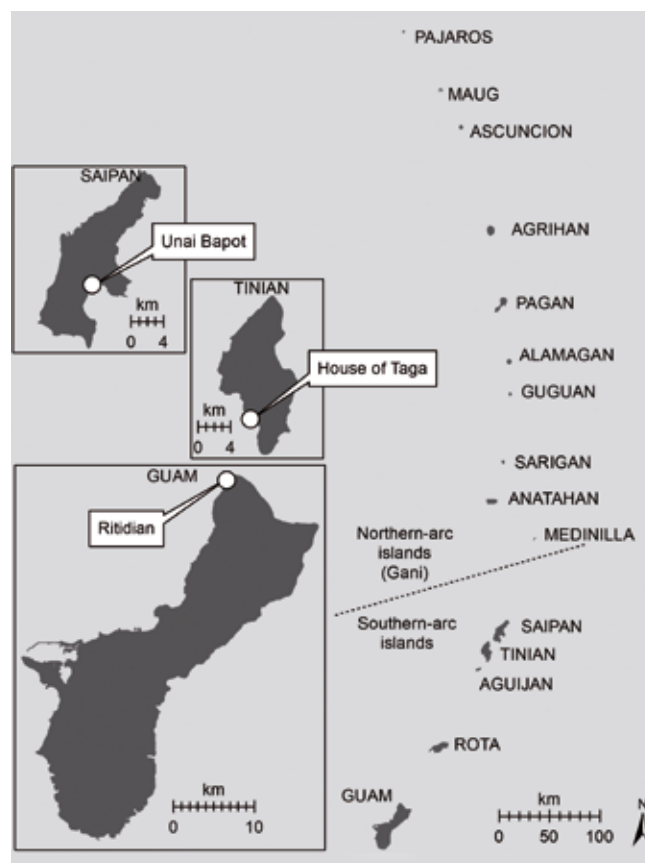


Figura 10: Las islas Marianas en el noroeste de Micronesia, con los lugares mencionados en el texto

Las islas del arco sur se originaron hace millones de años y, cuando llegaron los primeros pobladores, aproximadamente en el año 1500 a. C., ofrecían fuentes de agua dulce accesibles y hábitats diversos. El arco norte, conocido localmente como Gani, surgió mucho después, dando lugar a islas de menor tamaño, una presencia muy limitada de agua dulce y un abanico mucho menos diverso de hábitats, factores que redujeron su potencial para ser pobladas a gran escala hasta que se establecieron las aldeas *latte*, generalmente a partir del año 1000 d. C. Aunque es posible que los humanos visitaran siglos antes las islas de Gani, al norte, los registros de asentamientos formales que han llegado a nuestros días solo se han hallado en determinadas ubicaciones de las islas del arco sur, de mayor tamaño.

A la hora de respaldar la cronología regional de las Marianas, los tres emplazamientos más ilustrativos son Ritidian, en Guam, Casa de Taga, en Tinian y Unai Bapot, en Saipán. Otros muchos yacimientos han arrojado información de interés, pero estos tres emplazamientos han sido particularmente reveladores por sus

múltiples componentes y por la representación que entrañan de diversos aspectos del pasado. Los detalles y las historias de los yacimientos obtenidos en investigaciones previas se han recogido en diversas publicaciones (Carson, 2014, 2016, 2017a; Carson y Hung, 2015, 2017). Salvo que se señale lo contrario, estas referencias bibliográficas contienen los datos principales que avalan la siguiente cronología.

Hasta el momento, la cronología regional de las Marianas ha presentado, a grandes rasgos, al menos seis grandes periodos temporales de historia natural y cultural (Carson, 2016) que resultan aplicables tanto a la configuración de los paisajes asociados, a la ecología de los hábitats, a la ubicación de los yacimientos y

emplazamientos, a los restos de estructuras, los objetos hallados, los basureros con restos de alimentos y otros registros que han sobrevivido hasta el presente (Figuras 11 y 12). Cada periodo abarca al menos unos siglos, si bien futuras investigaciones podrían acotar la secuencia con mayor exactitud y responder a algunas incógnitas pendientes de resolver y que se harán constar en este artículo. Determinar las fechas de cada periodo ha sido posible mediante el aislamiento de parámetros estratigráficos de capas sedimentarias individuales, la posterior datación por radiocarbono de los materiales de cada estrato en contextos seguros, y las posiciones estratigráficas anteriores y posteriores.

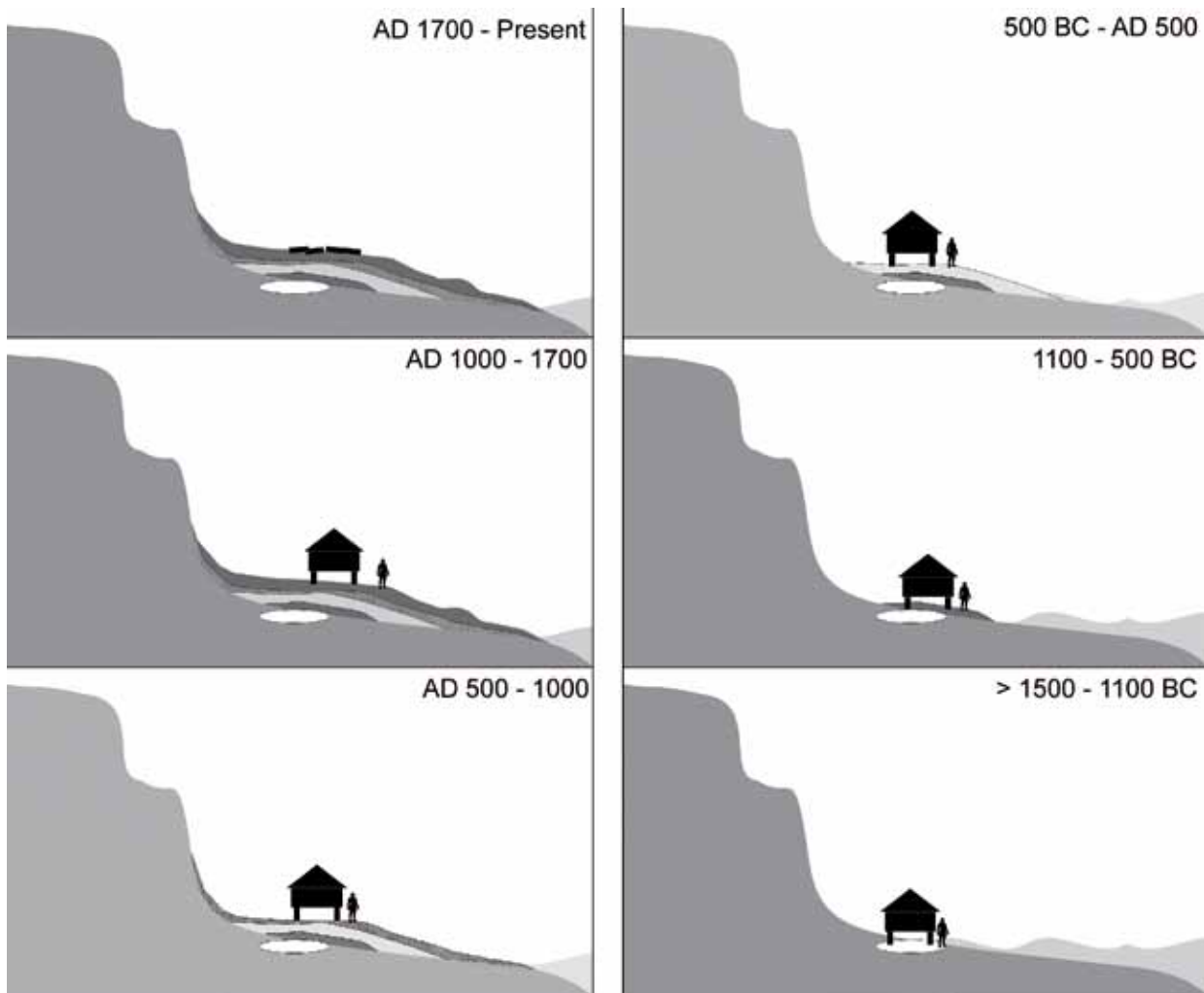


Figura 11: Diagrama (no a escala) de la cronología del paisaje en Unai Bapot en Saipán, Islas Marianas del Norte, como ejemplo representativo de la región de las Marianas (modificado por Carson y Hung, 2017).

1 HÁCHA. DESDE EL POBLAMIENTO DE LAS ISLAS HASTA LA LLEGADA DE LOS EUROPEOS

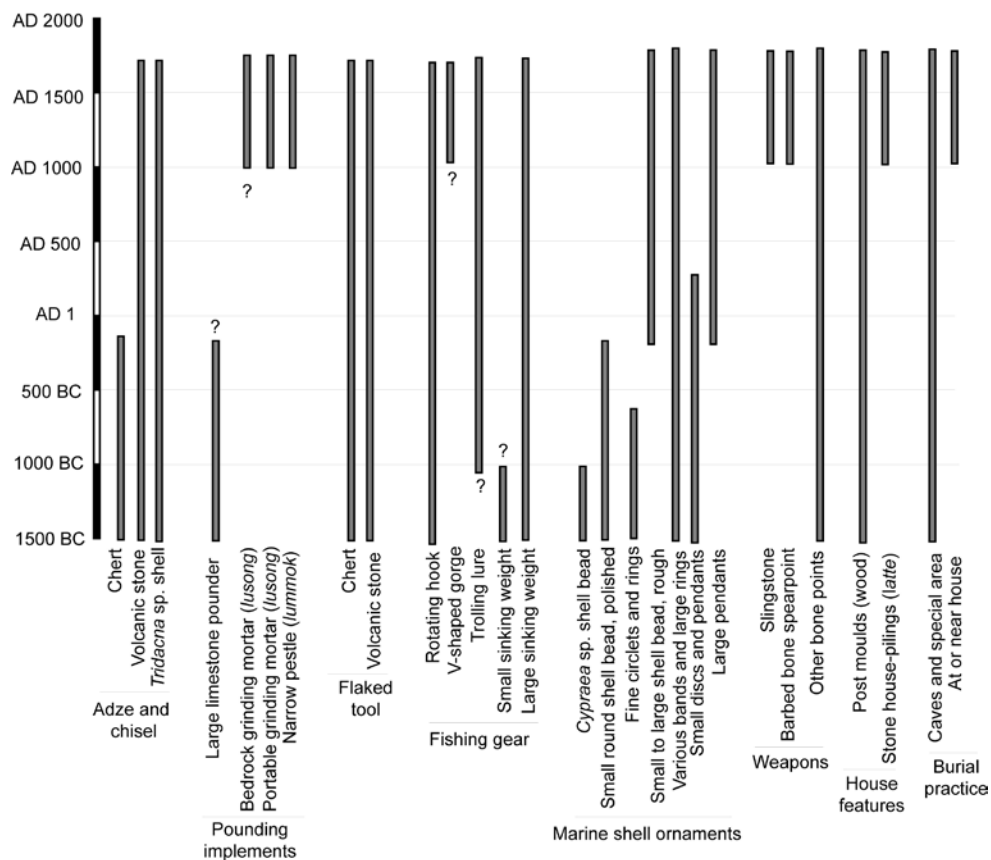
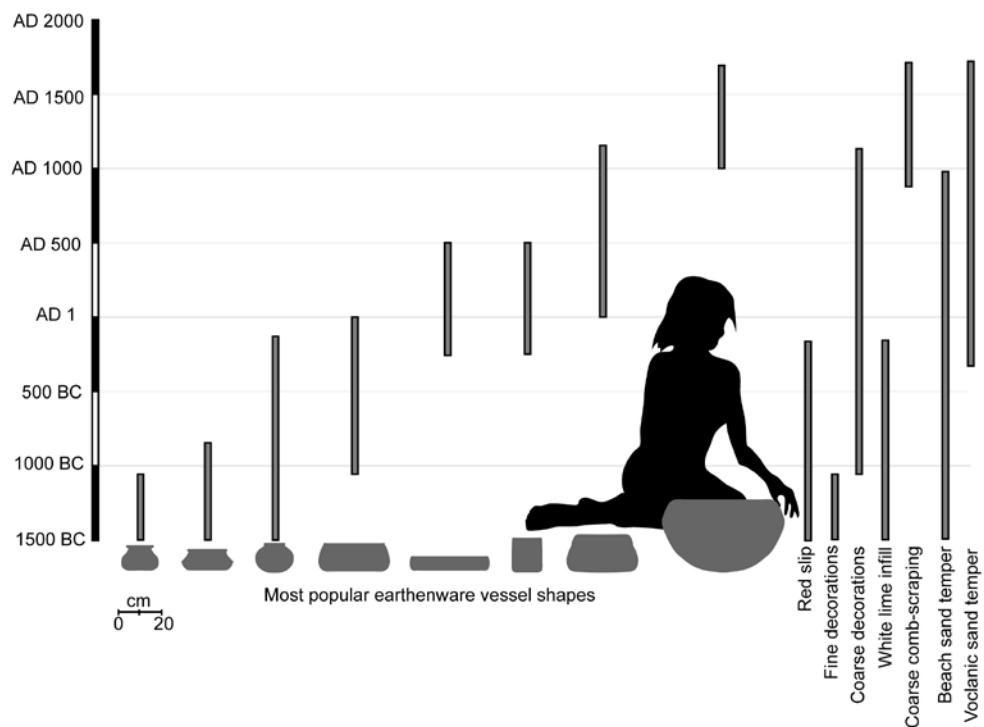


Figura 12: Cronología de artefactos de las Marianas. Imagen superior: cronología cerámica (modificado a partir de Carson, 2016, 2017a). Imagen inferior: cronología de artefactos no cerámicos: piedra, concha y otros (modificado a partir de Carson, 2016, 2017a; Carson y Hung, 2017).

1. 1500-1100 a. C.

Cuando los primeros pobladores ocuparon las islas Marianas, sobre el año 1500 a. C., se instalaron en determinadas áreas de la costa de las islas del arco sur, de mayor tamaño que las del norte, donde coexistían con ecosistemas de litoral bastante distintos a los actuales. En estos primeros contextos, el nivel del mar se encontraba unos 1,8 metros por encima del actual y, por tanto, también eran diferentes la configuración de los accidentes geográficos, las composiciones de los alimentos marinos y otros recursos, y la ubicación de los recursos de agua dulce (Carson, 2014, 2016). Todas esas condiciones comenzarían a cambiar sobre el año 1100 a. C., poniendo punto final a este periodo de manera generalizada en la región. Por debajo de ese marcador final del año 1100 a. C., los estratos más profundos y antiguos se extienden al menos hasta el 1500 a. C. (Carson, 2020). Sin embargo, el comienzo preciso varió ligeramente de un emplazamiento concreto a otro; por ejemplo, fue aproximadamente en el 1500 a. C. en Ritidian, en Guam, quizás un siglo más tarde en Casa de Taga, en Tinián, y al menos un siglo antes en Unai Bapot, en Saipán (Carson, 2020).

Durante el primer periodo de asentamiento, comprendido entre el 1500 y el 1100 a. C., los lugares conocidos destinados a vivienda se encontraban más cerca de la costa de entonces, o junto a esta. En Ritidian, en Guam, los habitantes depositaron objetos rotos y desechos de alimentos en un estrato de suelo paleolagunar, y accedieron a dos cuevas cercanas para crear un enigmático arte rupestre, colocando ornamentos como ofrendas rituales y otros objetos especializados en pequeñas fosas, y acumulando agua en estas cuevas justo por encima del nivel del mar en ese momento (Carson, 2017b, 2017c). En Casa de Taga, en Tinián, y en Unai Bapot, en Saipán, los restos de postes de casas encajados en piedra y otras estructuras remitían a la existencia de viviendas elevadas por pilares que se habrían erigido sobre las zonas intermareales o en sus inmediaciones. La zona más expuesta por las excavaciones en Casa de Taga, el área del yacimiento que se encuentra en dirección al interior y más alejado de la línea de costa activa, albergaba fosas y fogones.

Como cabría esperar, en los basureros con restos de alimentos en estos antiguos asentamientos costeros predominaban los moluscos, seguidos de algunos huesos de aves y tortugas, así como espinas de pescado. Los restos de moluscos más abundantes eran las

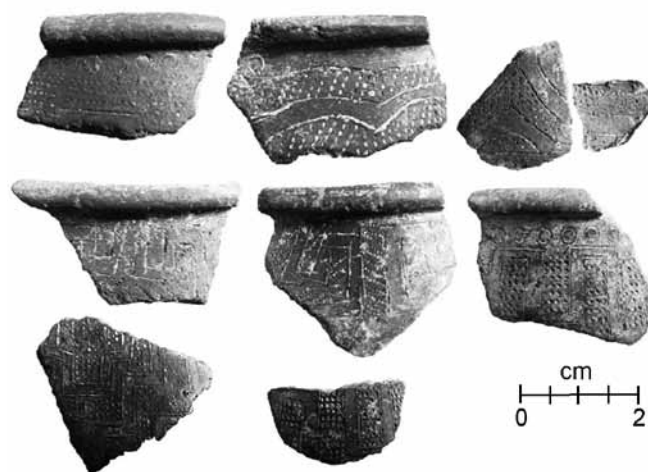
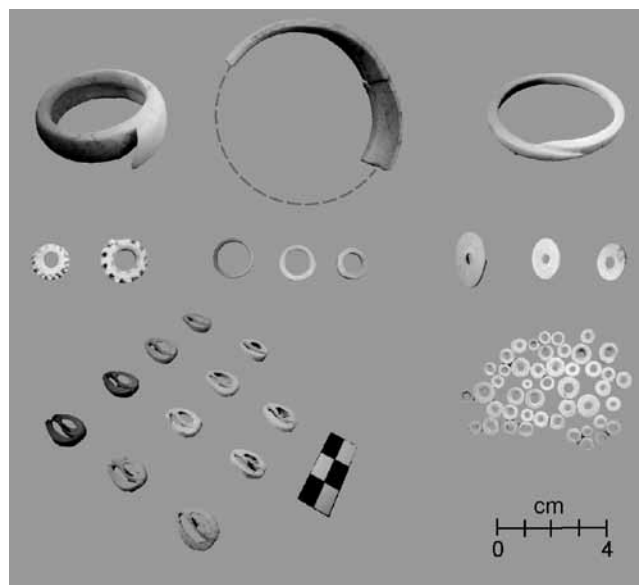


Figura 13: Ejemplos de los artefactos más tempranos de las islas Marianas, en un rango de 1500-1100 a.C. Parte superior: adornos de concha de la Cueva de la Playa, Ritidian (modificado a partir de Carson, 2017a). Parte inferior: Fragmentos de cerámica decorada de la Casa de Taga (modificado a partir de Carson, 2014; Carson y Hung, 2015).

conchas de *Anadara* sp., bivalvos que habitaban las aguas someras cercanas a la costa de la época. Otros restos de moluscos, como quitones, erizos de mar y lapas, abundaban durante los primeros siglos allí donde se había concentrado la población, si bien más adelante fueron mermando en tamaño y cantidad.

Las piezas de cerámica más finas y los ornamentos decorativos corresponden exclusivamente a este primer periodo de ocupación (Figura 13), y fueron desapareciendo rápidamente o, al menos, disminuyendo

en popularidad a partir del 1100 a. C. En los siglos posteriores, la cerámica se fue volviendo más gruesa y pasó a tener menos detalles decorativos, mientras que los ornamentos de concha adquirieron formas más bastas y sencillas. Por otro lado, la mayoría de las herramientas de piedra y concha de uso generalizado para cortar, rebanar, picar y machacar mantuvieron su forma estable en el tiempo, tampoco habría grandes alteraciones en los residuos resultantes de su fabricación.

2. 1100-500 a. C.

El descenso del nivel del mar comenzó, aproximadamente, en el año 1100 a. C., lo que provocó que las zonas habitadas hasta entonces fueran quedando enclavadas en el interior. En emplazamientos como Ritidian, los estratos de estas zonas habitadas quedaron cubiertos por gruesas unidades de residuos de trasplaya acumulados, compuestos de corales rotos y gravas calcáreas, formando así crestas de segunda línea a partir de las cuales se conformarían los siguientes asentamientos del 1100 a. C. en adelante. En otros lugares, como Casa de Tāga y Unai Bapot, siguieron acumulándose sedimentos de forma regular sobre las capas de los antiguos emplazamientos, transformándolos en estables entornos de trasplaya que atraían cada vez más limos y arcillas terrígenos a la matriz sedimentaria.

A partir del año 1100 a. C., el descenso del nivel del mar fue sacando a la luz más terreno costero, permitiendo que los habitantes establecieran asentamientos de mayor tamaño, si bien estas últimas generaciones tendrían que adaptarse a las condiciones cambiantes de la ecología de litoral y otros aspectos en constante transformación. Esta tendencia se perpetuaría a lo largo de todos los periodos sucesivos, dando pie generalmente a un mayor número de oportunidades para utilizar el terreno costero con el paso del tiempo. Entretanto, el potencial de uso de los terrenos interiores y elevados permanecería estable, en líneas generales.

Al mismo tiempo que la ecología costera fue cambiando a partir del 1100 a. C., también fueron transformándose los objetos y basureros, como se ha mencionado anteriormente. La producción de la mayoría de la cerámica con una minuciosa decoración y de los ornamentos de concha muy especializados se interrumpió de forma abrupta. Aunque siguieron produciéndose unas pocas variantes hasta el 500 a. C., los objetos resultantes presentaban una calidad ornamental inferior,

con paredes de cerámica más gruesas y bastas, cuencos más grandes con decoraciones más sencillas e imprecisas, y abalorios de concha más gruesos y simples.

El cambio en la ecología de la costa afectó también a los basureros con restos de alimentos, tal y como se ha documentado con claridad en Ritidian (Carson, 2017a) y en Unai Bapot (Carson y Hung, 2017). En particular, los bivalvos de la especie *Anadara* sp. empezaron a tener dificultades para vivir en su nuevo hábitat, a lo que quizás se sumaron los efectos de su recolección por parte de las comunidades humanas locales. El tamaño de estas conchas empezó a disminuir, y también se fueron reduciendo en número con respecto a la mayor presencia de otros taxones de moluscos de mayor tamaño, como los gasterópodos *Turbo* spp. y *Trochus* spp. Al mismo tiempo, los taxones de roca, como los quitones, erizos y lapas, prácticamente desaparecen de los registros de estos emplazamientos que habían estado habitados hasta el año 1500 a. C., si bien sus poblaciones siguieron siendo abundantes en otras áreas.

3. 500 a. C.-500 d. C.

Llegado el año 500 a. C., los asentamientos orientados al litoral se vieron obligados a adaptar sus antiguas tradiciones a la realidad: el nivel del mar había descendido y el medio costero era considerablemente distinto. Los arrecifes de coral de aguas someras antes del 1100 a. C. ya no existían y, en consecuencia, los hábitats asociados a ellos habían desaparecido. En este nuevo entorno, los humanos ya no tenían acceso a los mismos accidentes geográficos, las mismas fuentes de agua ni los mismos hábitats donde encontrar alimento de los que habían vivido sus ancestros en siglos anteriores.

Los humanos no «persiguieron» la línea de costa en su descenso, sino que invirtieron más en emplazamientos de interior. Allí donde en su día había habido asentamientos costeros, se empezó a prestar más atención a las zonas orientadas hacia el interior de estas formaciones geográficas de litoral. Al mismo tiempo, al menos unas pocas comunidades se asentaron en zonas algo más de interior o más elevadas en las islas del sur de mayor tamaño.

En el contexto de la incipiente estabilización de la zona de trasplaya a partir del año 500 a. C., se realizaron enterramientos en cementerios designados para ello y en zonas de cuevas rituales, separados físicamente de las zonas habitadas. Aunque hasta el momento

no se han detectado prácticas funerarias anteriores, las condiciones posteriores al año 500 a. C. han preservado al menos dos lugares de enterramiento en Guam. Entre el año 500 y el 350 a. C., en una necrópolis en Naton Beach, en Tumon, se enterraron cientos de cuerpos humanos en posición extendida con ornamentos especializados y otros objetos de ajuar (DeFant, 2008). Entre el 350 y el 250 a. C., fuera de una cueva ritual en Ritidian, se enterraron dos cuerpos, el uno junto al otro, cuyas cabezas y torsos fueron retirados después, posiblemente con fines ceremoniales (Carson, 2017c).

A partir del año 500 a. C., los basureros con restos de alimentos manifiestan algunos cambios sustanciales en la dieta local. Las ilustrativas conchas de *Anadara* sp. disminuyeron considerablemente y casi desaparecieron durante los siguientes siglos. Esta parte de la dieta parece haber sido sustituida por un uso más extendido de los gasterópodos *Turbo* spp., *Trochus* spp. y *Strombus* spp., así como con cantidades variables de bivalvos, como *Codakia* sp., entre otros. Entretanto, se han hallado mayores cantidades de huesos de pájaros y tortugas, así como espinas de pescado, posiblemente debido a las mejores condiciones de conservación de las unidades sedimentarias y a la distancia de estos contextos con respecto a la línea de costa activa. Harían falta estudios más detallados de los huesos de animales que se centren más en los periodos previos a fin de aclarar los factores de esta inestable conservación.

A partir del año 500 a. C., la tradición cerámica presenta formas y decoraciones marcadamente distintas. El engobe rojo era infrecuente entre los dos primeros siglos de nuestra era y disminuyó drásticamente a partir de entonces. Normalmente, los objetos carecían de decoración, salvo por muescas e incisiones ocasionales en los bordes más gruesos de algunos recipientes.

La cerámica de todo este periodo se caracterizó por vasijas con el fondo plano. Una de ellas era una «sartén» plana con una base ancha y gruesa, con paredes poco profundas y verticales; en muchas de las bases de estos recipientes aparecen impresiones de hojas de palmera tejidas. Otra forma era una «jarra» más pequeña y estrecha, con una base más delgada y paredes verticales más elevadas.

Este largo periodo comprendido entre el año 500 a. C. y el 500 d. C. podría subdividirse en función de unos componentes más tempranos o más tardíos, estableciéndose la división aproximadamente entre el año 1 y el 200 d. C. Durante un breve intervalo comprendido entre esos dos siglos, se produjo una ralentización temporal,

o una breve estabilización, en la tendencia descendente del nivel del mar. Aunque fugazmente, se desarrollaron superficies de playa estables en varios puntos de las Marianas, de modo que estos estratos podrían contribuir a subdividir el prolongado periodo comprendido entre el 500 a. C. y el 500 d. C. Sin embargo, hasta el momento, las evidencias arqueológicas previas y posteriores a este periodo del 1 al 200 d. C. han sido mínimas, siendo dados en esta época de transición los últimos ejemplos de cerámica con engobe rojo.

4. 500-1000 d. C.

El periodo comprendido entre el año 500 y el 1000 d. C. no ha gozado de gran representación en el registro arqueológico regional. En aquellos emplazamientos donde se han hallado estratos de esta etapa, normalmente se habían visto afectados por las actividades del periodo posterior, a partir del año 1000 d. C. Durante el periodo posterior se realizaron numerosas construcciones de aldeas de gran tamaño, a una escala inaudita hasta la fecha, las cuales afectaron a los estratos más antiguos y profundos de periodos anteriores.

Desde una perspectiva regional, durante este periodo se produjeron nuevos asentamientos en más ubicaciones de las islas del arco sur, de mayor tamaño, tanto en la costa como en el interior. Esto supuso un crecimiento continuado de la población local, lo que llevó a los distintos grupos humanos a ocupar nuevas zonas. No obstante, es necesario verificar esta teoría, averiguando para ello el número de personas que vivió en cada yacimiento o comunidad, pues los datos en los que se sustenta hasta el momento esta hipótesis no han sido lo suficientemente claros como para confirmarla.

Las aparentes tradiciones culturales posteriores al año 500 d. C. fueron, una vez más, considerablemente distintas de los hallazgos de materiales de periodos anteriores. A estas alturas, quedaban ya muy lejos las tradiciones previas de los habitantes de la costa, la cerámica con engobe rojo finamente decorada y los ornamentos de concha, así como la subsistencia a base de bivalvos *Anadara* sp., dando paso a nuevas costumbres. Del mismo modo, habían desaparecido también las adaptaciones de siglos anteriores, como los recipientes cerámicos de base plana y paredes rectas del periodo comprendido entre el 500 a. C. y el 500 d. C.

La cerámica de este periodo era útil y práctica, documentada hasta el momento a través de sencillos

cuencos, a menudo con perfiles ligeramente curvados hacia dentro y amagos de bordes o labios engrosados hacia el interior. Las austeras decoraciones incluían el tosco cepillado de las superficies o sencillas incisiones lineales. Las pastas de arcilla y sus desgrasantes eran a menudo bastos, y los cuencos solían tener bases y paredes gruesas.

5. 1000-1700 d. C.

El periodo comprendido entre los años 1000 y 1700 d. C. ha gozado de una extraordinaria representación en las Marianas, siendo los siglos en que el pueblo indígena chamorro ocupó por última vez las aldeas tradicionales, conocidas como *latte*.

Las ruinas de las antiguas casas y aldeas *latte* se pueden apreciar en la superficie de todas las islas del archipiélago. Además, la abundancia de restos de este periodo se halla desperdigada por áreas más extensas, no solo entre las ruinas de las aldeas. Los materiales asociados incluyen concentraciones de cerámica rota,

herramientas de piedra y concha, algunos ejemplos de ornamentos de concha, desechos de alimentos, morteros de piedra, piedras de honda y otros restos, todos ellos visibles en la superficie actual y distribuidos también por las unidades sedimentarias próximas a la superficie.

Los yacimientos de las aldeas correspondientes al periodo del 1000 al 1700 d. C. se componían de casas *latte*, una tradición única local de las islas Marianas (Figura 14). Su característica distintiva son sus pilares de piedra, en lugar de los postes de madera que se venían utilizando hasta entonces, sobre los que se erigían grandes capiteles hemisféricos o en forma de cuenco y que brindaban apoyo a la estructura de madera y la techumbre de paja que conformaban las viviendas. Las construcciones más parecidas a estas se han encontrado en zonas de Taiwán, Okinawa y Filipinas en viviendas del siglo xx, se elaboraban con pilares de madera, encima de los cuales se colocaban discos también de madera cerca de la parte superior, que servían concretamente para impedir que las ratas accedieran al habitáculo superior donde residían sus habitantes.



Figura 14: Vista de la Casa de Taga, en Tinián. Fotografía: Mike Carson, septiembre de 2019.

A partir del año 1000 d. C., se construyeron aldeas *latte* en todas las islas Marianas, incluidas las del arco norte, el de Gani (Athens, 2011; Athens y Leppard, 2019). La temporalidad, como es lógico, fue variando. Una vez construidos, casi todos estos emplazamientos continuaron siendo utilizados durante las generaciones posteriores y hasta las últimas décadas del siglo xvii. A comienzos del siglo xviii, las aldeas dejaron de utilizarse con fines habitacionales.

La cerámica de este periodo era bastante característica y adquiría principalmente la forma de gruesos y anchos cuencos, con bordes curvados y engrosados hacia el interior. Especialmente en Guam, y hacia las últimas décadas de este periodo, los grandes cuencos a menudo presentan impresiones lineales verticales e irregulares en la superficie exterior. La cerámica por sí misma ha constituido el mejor indicador de este periodo, pues se ha encontrado en todos los yacimientos y en estratos datados bajo la superficie que, de otro modo, no habría resultado posible determinar en las ruinas de los *latte* visibles en la superficie.

Junto con las aldeas *latte*, a partir del año 1000 d. C. también cambiaron otros muchos aspectos del registro arqueológico. En muchas casas se colocaban morteros de piedra, presuntamente para manipular alimentos cotidianos, mientras que en los emplazamientos rituales también se colocaron morteros permanentes y de mayor tamaño en formaciones naturales y fijas del lecho de roca. Pequeñas manos de mortero complementaban estos conjuntos, hasta esta época ausentes o quizás elaborados con materiales perecederos, como madera. De este periodo tardío, se conservan también proyectiles bicónicos para hondas, puntas de lanza de hueso talladas, grandes discos y cuentas de concha de *Spondylus* sp. y otros objetos.

Los basureros con restos de alimentos posteriores al año 1000 d. C. tendían a incluir grandes cantidades de conchas de gasterópodos *Strombus* sp., a veces en exclusiva. De este periodo, se conservan otros restos de alimentos, como espinas de pescado y algunos huesos de pájaros y tortugas. También se han hallado huesos de ratas en contextos posteriores al año 1000 d. C., lo que posiblemente refleja la llegada de estos roedores durante este periodo, si bien, en principio, todavía podrían descubrirse huesos de ratas en estratos de yacimientos anteriores aún sin registrar.

Se conservan en buen estado algunos almidones y otros residuos vegetales de hace unos 950 años en adelante, y estos han mantenido sus estructuras diagnósticas que permiten identificar diversos alimentos,

como variedades de taro, ñame, plátanos y fruta del pan (Horrocks *et al.*, 2015). En los yacimientos más antiguos, hasta el momento no se han hallado materiales botánicos de periodos antiguos, o estos estaban tan mal conservados que resulta imposible confirmar su taxonomía (Carson y Hung, 2017). Fuera de las zonas habitadas, los núcleos sedimentarios del fondo de marismas o lagos han retenido abundantes registros del entorno natural, incluidas algunas señales del impacto causado por el ser humano en la vegetación local en cada momento (Athens *et al.*, 2004).

La huella material del periodo comprendido entre el año 1000 y el 1700 d. C. ha resultado abrumadoramente amplia y abundante, y en su conjunto remite a un periodo Latte y un sistema tradicional. Gran parte de la información relevante sobre este periodo procede de la tradición histórica y los documentos escritos, que inspiran numerosas hipótesis sobre los aspectos sociales, políticos e ideológicos de la vida en esta época, y que no podrían explicarse únicamente a partir de los hallazgos arqueológicos existentes. En la actualidad, continúa aumentando y documentándose el registro arqueológico, de modo que podrían surgir oportunidades para utilizar las pruebas físicas para verificar las teorías históricas propuestas sobre la vida política y social.

6. 1700 d. C.-Presente

A partir del 1700 d. C., las aldeas *latte* dejaron de utilizarse con fines residenciales y pasaron a ser espacios donde se veneraba la tradición ancestral. Muchas de las tradiciones de los indígenas chamorros han sufrido transformaciones de diverso calado, pero algunos aspectos básicos de su cultura y su lenguaje han pervivido. Por ejemplo, la lengua chamorra todavía conserva sus características distintivas derivadas de su origen proto-malayo-polinesio, tanto en su sintaxis como en gran parte de su vocabulario básico, a pesar de la imposición de numerosos préstamos extranjeros y de la influencia de la fonética moderna (Blust, 2013; Topping *et al.*, 1975).

Durante el periodo que comienza en el 1700 d. C. y llega a nuestros días, las fuerzas extranjeras española, alemana, japonesa y estadounidense han controlado la región en distintas épocas. Durante estas décadas, podrían proponerse subdivisiones más breves del periodo. Los primeros documentos escritos de las Marianas se produjeron a finales del siglo xvii y consistieron en registros gubernamentales y de la Iglesia, descripciones locales y relatos personales (Coomans, 1997; García,

2004; Morales y Le Gobien, 2016). Desde entonces, se han producido muchas otras narraciones históricas haciendo uso de los abundantes registros escritos, diarios personales, mapas, ilustraciones, fotografías, imágenes y vídeos, testimonios orales, archivos de noticias, informes gubernamentales y otras diversas fuentes.

En todas las islas existen yacimientos conocidos de estos siglos más recientes. Muchos de ellos siguen utilizándose hoy en día como pueblos en las islas de mayor tamaño del arco sur, mientras que otros han quedado reducidos a campos de batalla abandonados o constituyen asentamientos históricos puntuales que, en ocasiones, se erigen sobre yacimientos más antiguos. En casi todos los casos, los registros que informan sobre estos yacimientos se han conservado en archivos históricos y colecciones personales, si bien la arqueología podría tener todavía mucho que aportar a este conjunto de conocimientos.

7. Conclusiones

La historia cronológica de las Marianas nos ha mostrado la capacidad humana de lidiar con un entorno cambiante tanto en el ámbito social como en el ambiental, no solo a escala local en las Marianas, sino global. Los resultados han puesto de manifiesto los aspectos sostenibles de la sociedad, en contraposición con aquellos insostenibles, a través de crisis en la historia natural y cultural. Estas lecciones pueden aplicarse también al mundo moderno, especialmente en lo que respecta a la imperiosa necesidad de hacer frente al cambio climático, al aumento del nivel del mar, a las dinámicas demográficas y a la distribución de los recursos hídricos y los alimentos.

En algunos puntos clave en el tiempo, las comunidades de las islas Marianas se vieron obligadas a llevar a cabo profundas transformaciones en su modo de vida. Uno de esos periodos ocurrió tras el descenso del nivel del mar y el cambio en la ecología costera a partir del año 1100 a. C., cuyas consecuencias se harían patentes durante los siglos siguientes. Otro de esos hitos fue el crecimiento considerable de la población y su expansión a partir del año 1000 d. C. Estos ejemplos de profundos cambios sistémicos pueden servirnos para entender cómo el ser humano aprende a adaptarse a un mundo cambiante. Estos hallazgos en la arqueología revelan mucho más sobre un pasado diverso y dinámico de lo que podría averiguarse desde los contextos históricos y modernos.

En los ejemplos de las Marianas, los periodos de profundo cambio estructural conllevaron mucho más que

una adaptación superficial en las aldeas o en los alimentos en que basaban su dieta. Por el contrario, los habitantes de las islas modificaron multitud de aspectos de sus sistemas socioecológicos, tal y como demuestra la confluencia del cambio de formas y estilos de la cerámica, los ornamentos de concha, los tipos de viviendas y otros restos de cultura material. A esto se suma otro aspecto importante: estos periodos se produjeron al menos en dos ocasiones en solo unos milenios, de modo que todavía están por analizar en mayor detalle sus posibles efectos combinados a largo plazo en otras regiones con registros cronológicos claramente más extensos.

La cronología que proponemos para las islas Marianas puede dar respuesta a numerosas preguntas de investigación, incluida la formulación de nuevas hipótesis que pueden verificarse de forma realista mediante las diversas pruebas que se han delineado aquí. Desde el punto de vista científico, este planteamiento permite establecer una conexión lógica entre los datos primarios y los marcos teóricos conceptuales de la disciplina de estudio. En particular, es posible generar una retroalimentación conceptual en la que los datos de referencia iniciales proporcionen parámetros realistas para formular nuevas hipótesis, y luego los procedimientos de confirmación adecuados puedan generar nuevos datos y acotar mejor el razonamiento lógico.

En otras palabras, la cronología de referencia de las Marianas puede abrir la puerta a nuevas ideas sobre lo que ocurrió en cada periodo de los últimos milenios, y también sobre el cómo y el porqué de la historia natural y cultural descrita. En lo que respecta a los parámetros fácticos establecidos aquí, las futuras investigaciones podrían centrarse en periodos de tiempo, ubicaciones y temas concretos a fin de comprender con más precisión el pasado. Además, los resultados pueden compararse con datos de otras regiones geográficas y periodos cronológicos ya estudiados por la arqueología mundial, con el fin de identificar las coherencias o incoherencias transculturales de las adaptaciones culturales, las relaciones entre el ser humano y el medio ambiente, y otros temas de relevancia mundial.

8. Agradecimientos

Los proyectos de investigación que respaldan el presente artículo han sido financiados por el Guam Preservation Trust 2007-11, la Chiang Ching-kuo Foundation Grant RG021-P-10 de 2011-13, y el Australian Research Council Discovery Project DP150104458 de 2015-17.

El patrimonio cultural del periodo Latte en la Mancomunidad de las Islas Marianas del Norte

Boyd Dixon
Cardno GS and SEARCH

Lon Bulgrin
NAVFAC

Maria Kottermair
Griffith University, Queensland

1. Introducción

El presente capítulo explora la naturaleza y el alcance del patrimonio cultural del periodo Latte en la Mancomunidad de las Islas Marianas del Norte, reconocido desde hace tiempo como la base tradicional sobre la que se construye la cultura chamorra. El patrimonio cultural no consiste únicamente en monumentos y colecciones de objetos, sino que incluye también la historia oral y las tradiciones vivas heredadas de nuestros ancestros y transmitidas a nuestros descendientes a través de nuestros propios recuerdos (Bayman *et al.*, 2020). Esta raigambre de creencias y conductas engloba tanto expresiones arqueológicas tangibles del pasado, preservadas en las estructuras de piedra denominadas *latte*, arte rupestre y costumbres funerarias, técnicas de pesca y costumbres alimentarias, así como manifestaciones intangibles del presente en la *Kostumbren Chamorro*¹, como *inafa'mauleg*, *mangnginge'* y *chenchule'* (Department of Chamorro Affairs, 2003: 23). En la actualidad, el patrimonio cultural del periodo

Latte une al pueblo chamorro de las islas Marianas del Norte con la misma firmeza que internet o los vuelos internacionales que las vinculan con el resto del mundo.

El archipiélago de las Marianas consta de 15 islas independientes de origen volcánico, distribuidas en dos arcos con forma de media luna, paralelos en dirección oeste a la fosa de las Marianas, a 13-2.ºN y 145-14.ºE. El arco austral, el de mayor antigüedad, consta de islas de caliza elevadas, entre las que se encuentran Guam (territorio estadounidense) o Rota, Aguiján, Tinian, Saipán y Farallón de Medinilla. El arco septentrional, de origen volcánico y más reciente, incluye Anatahan, Sarigan, Guguan, Alamagan, Pagán, Agrihan, Asunción, Maug y Farallón de Pájaros (Figura 15), conocidas colectivamente como Gani (Russell, 1998). Según el gobernador alemán de las islas Marianas del Norte, Georg Fritz, durante la primera década del siglo xx, Gani significaba en chamorro «el encallamiento de un barco en las rocas» (Fritz, 2001[1904]: 11), un acontecimiento probable al atracar cuando hace mal tiempo en cualquiera de estas islas volcánicas con escasas playas de arena.

39

¹La costumbre chamorra o estilo de vida chamorro (nota de la editora).

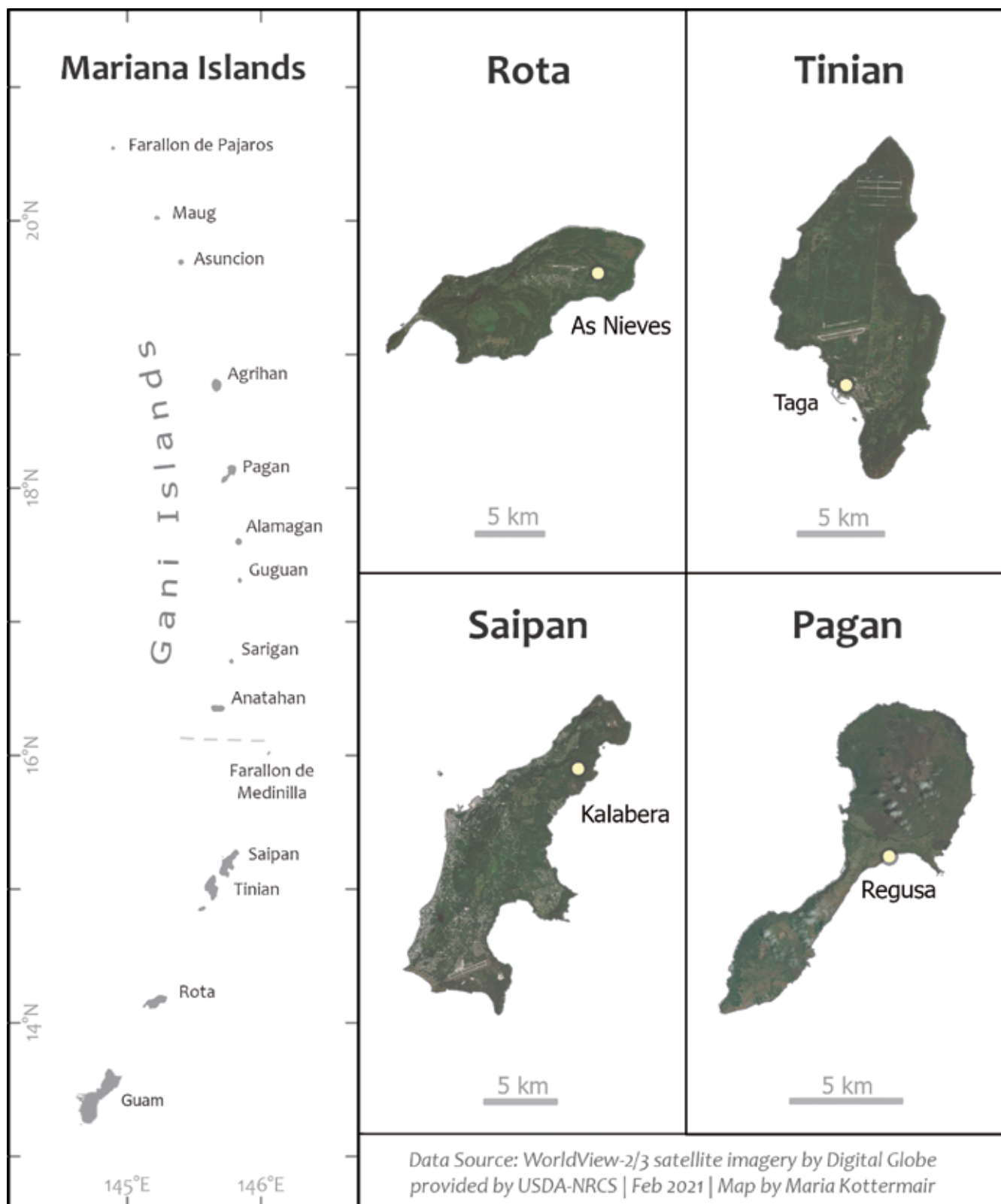


Figura 15: Mapa de Saipán, Tinián, Rota y Paga, esta última en las islas Gani. Fotografía: María Kottermair.

Al contrario que Guam, que contaba con largas playas y fuentes fiables de agua dulce en la zona sur, los primeros ancestros chamorros que se asentaron en la Mancomunidad de las Islas Marianas del Norte (CNMI)² solo encontraron algunos riachuelos permanentes en Rota y lagos aislados en Saipán y Tinián (Farrell, 2011). Todas las islas, incluidas las de origen volcánico de la zona norte del archipiélago, estaban cubiertas principalmente por selvas tropicales con plantas útiles y productivas, aunque vulnerables, y a menudo con una fina capa de tierra donde plantaban los diversos cultivos que habían llevado consigo en el que ahora se llama periodo Prelatte, comprendido entre el 1500 a. C. y el año 1000 d. C. (Carson, 2018). De las CNMI, solo Saipán tiene una gran laguna resguardada, con playas de arena protegidas por arrecifes de coral, mientras que Tinián y Rota disponen de arrecifes costeros limitados. Llegado el periodo Latte, del año 1000 al 1668 d. C., las playas se volvieron más amplias al descender el nivel del mar hasta alcanzar casi los niveles actuales. Fue entonces cuando llegaron los primeros misioneros jesuitas y sus ayudantes seculares desde España, México y Filipinas (Hezel, 2015).

Quizá el aspecto más característico de las primeras manifestaciones del patrimonio chamorro sea su centenaria tradición marinera, que compartían con muchas culturas marítimas del sudeste asiático, capaces de instalarse en Saipán y Tinián, las islas más grandes de las Marianas del Norte, y posteriormente en Rota. Para cuando Fernando de Magallanes recaló brevemente a orillas de Guam en 1521 (Barratt, 2003), todas estas islas, incluidas las Gani, estaban habitadas desde hacía mucho tiempo por los chamorros, que hablaban su propio idioma (Russell, 1998). Existen también pruebas etnohistóricas de que los carolinos, procedentes del sur, visitaron ocasionalmente las islas Marianas (Hunter-Anderson y Butler, 1995), y algunas escasas muestras arqueológicas sugieren que los chamorros viajaron en ocasiones a las islas de Bonin u Ogasawara, al norte del archipiélago (Oda, 1990), antes de la llegada de los europeos.

2. Las piedras latte

Las islas al norte de Guam, que componen la actual Mancomunidad de las Islas Marianas del Norte, son el escenario de las más atípicas expresiones de

arquitectura megalítica del periodo Latte. El conjunto de piedras latte de mayor tamaño jamás erigido es el de la Casa de Taga en Tinián. Por su parte, el mayor conjunto de latte jamás excavado, aunque no llegaría a erigirse, es el de la cantera de As Nieves, en Rota. Los inusuales conjuntos de latte dispuestos en forma de muros que ahora conocemos en Tachogña, en Tinián, Mochong y otro emplazamiento desconocido en Rota, y en Pagán también son únicos de las CNMI. Cabe señalar que Guam, aunque alberga multitud de yacimientos con piedras latte muy significativos, no figura en la lista de los mayores y más inusuales sitios de latte. Quizá el menor tamaño de las islas Marianas del Norte avivó una mayor competitividad entre islas, o quizás fueran la expresión de las diferencias culturales y/o su rivalidad con Guam.

Los arqueólogos e historiadores han documentado restos de latte, columnas verticales de piedra que servían de base sobre la que se erigían las casas tradicionales, en toda la cadena del archipiélago de las Marianas (Laguana *et al.*, 2012), desde Guam, al sur, hasta Maug, en las islas septentrionales de Gani. Los conjuntos de latte están formados por dos filas paralelas de entre tres y siete pares de pilares verticales (*baligi*), coronados por un capitel (*tasa*). Estos conjuntos servían de apoyo a una estructura a dos aguas construida con materiales perecederos, con una altura que podría variar desde solo un metro hasta 16 metros de alto, como en el caso de la Casa Taga de Tinián (Morgan, 1988). Otros elementos culturales hallados y relacionados con la vivienda tradicional de los chamorros, o *guma taotao*, incluyen pavimentos de guijarros o enlosados para realizar actividades a la sombra, debajo de la casa; los *lusong* o morteros de roca firme para triturar plantas; hornos de tierra para cocinar alimentos (Bulgrin, 2006); canteras para extraer materiales de construcción, como la de As Nieves en Rota, Kammar Beach en Tinián y Agingan Beach en Saipán; rocas alineadas que delimitaban fincas, como las del norte de Saipán y el sur de Guam, y restos de tumbas ancestrales. Igual de ilustrativos para los arqueólogos son los conchales o zonas de descarte de objetos y alimentos, alrededor o debajo de las casas donde vivían las familias chamorras (Takita, 2020), así como en cuevas o refugios en la roca cerca de sus campos, al igual que en las selvas y a orillas del mar.

La forma y el tamaño de los *baligi* y los *tasa* podría reflejar no solo la disponibilidad de materiales de construcción locales, sino el estatus de los habitantes o sus preferencias estéticas a la hora de construir las

² Acrónimo del inglés Commonwealth of the Northern Mariana Islands (nota de la editora).

viviendas familiares utilizadas durante generaciones. También es posible que el uso infrecuente de mezclas de distintas materias primas, como ocurre en el sur de Rota, entrañe cierta relevancia social, pues podría sugerir la importancia que se otorgaba a los vínculos familiares mediante el uso de materiales procedentes de zonas lejanas. Esta variabilidad en la arquitectura del periodo Latte y sus equivalentes culturales en forma de prácticas pesqueras y alimentarias, como las de Pagán, o de arte rupestre y costumbres funerarias, como las de Kalabera Cave en Saipán, también resulta evidente en los restos arqueológicos de las principales islas, así como en las más pequeñas de las Gani, y podrían sin duda haber sido un motivo de orgullo y un símbolo de identidad para familias concretas o para los clanes y sus comunidades. De hecho, aún hoy los *latte* son el principal emblema de la cultura chamorra en la bandera de las CNMI, símbolo de la resiliencia frente a siglos de colonización, la destrucción masiva provocada durante la Segunda Guerra Mundial y la actual globalización.

3. La cerámica del periodo Latte

42

La cerámica es el elemento típico que caracteriza los yacimientos arqueológicos del periodo Latte, especialmente aquellos donde no hay restos arquitectónicos ni *lusong*. Los estilos cerámicos del periodo Latte parecen ser un par de siglos previos a la aparición de las piedras *latte*. Podría decirse que la evolución y presumible expansión de la producción cerámica es el aspecto tecnológico más importante del periodo Latte. La cerámica fue esencial como tecnología de almacenamiento que permitía mantener las cosechas, especialmente el arroz, a buen recaudo del agua, la humedad y las plagas. Además, fue importante para acumular agua de lluvia y transportar agua (y bambú), así como, posiblemente, excrementos a los campos, para estimular cosechas más generosas y predecibles. La cerámica fue también un medio fundamental para conservar pescado salado y en salmuera, así como alimentos encurtidos, y era necesaria para hervir el agua del mar con el fin de extraer la sal. Por último, las formas, grosores y desgrasantes de los objetos cerámicos creados durante este periodo fueron fruto del desarrollo tecnológico necesario para facilitar la cocción y el guiso de alimentos. Presumiblemente, esto sugiere la adopción de nuevos tipos de alimentos, como arroz y posteriormente boniatos, o un uso más frecuente de

alimentos ya incluidos en su dieta, como ñame o taro, que precisan de una larga cocción. En cualquier caso, parece que los componentes terrestres de la dieta chamorra fueron proporcionalmente más importantes en el periodo Latte, de ahí que su cerámica se desarrollara en consecuencia.

Existen variantes considerables en la cerámica del periodo Latte entre las islas Marianas del Norte y Guam, tanto en lo que respecta a su forma como a la decoración de su superficie y, posiblemente, a los desgrasantes empleados en su elaboración. Las piezas cerámicas del periodo Latte solían tener forma globular, bocas estrechas y bordes engrosados. Estos últimos, denominados bordes de tipo B, suelen considerarse la principal característica distintiva de la cerámica de este periodo. No obstante, debe interpretarse con cautela en las islas al norte de Guam. Los bordes no engrosados, o de tipo A, predominan en el conjunto de objetos de cerámica hasta bien entrado el periodo Latte. Además, el grosor de los bordes suele ser considerablemente inferior en los asentamientos del periodo Latte ubicados en las CNMI, mientras que los bordes extremadamente gruesos propios de Guam están ausentes en las islas del norte. En las CNMI, especialmente en Saipán, se encuentran bordes y tratamientos de la cerámica de los que no hay constancia en Guam, como impresiones de uñas y/o pequeñas ramas, tanto en los bordes gruesos como los finos, dándoles un aspecto que recuerda a la capa exterior de una tarta. Por último, existen diferencias entre Guam y sus vecinas del norte en la decoración de los objetos de cerámica del periodo Latte. En Guam, era habitual el peinado de las superficies con fines decorativos, especialmente marcado en la parte superior del cuerpo de los recipientes, algo muy infrecuente en las CNMI. No obstante, tanto en Guam como en las islas Marianas del Norte se encuentran cuerpos rugosos o cepillados que posiblemente facilitasen el agarre de los recipientes globulares del periodo Latte.

Por último, varios investigadores (Hunter-Anderson *et al.*, 1998) han identificado desgrasante con cuarzo de arena volcánica, lo que sugiere que en Saipán se producía cerámica. A juzgar por las elevadas concentraciones de cristales de cuarzo en el suelo que conforma la cresta que separa Tanapag de la zona de Talafofo en Saipán, probablemente erosionada y dando lugar a sedimentos y tierra a ambos lados, esta teoría nos resulta muy verosímil. Sin embargo, la producción cerámica conlleva la preparación de arcilla y desgrasante, así como cuarzo que podría introducirse

intencionadamente en cualquiera de ellos. Un punto a favor de la teoría de Hunter-Anderson *et al.* es el estudio de la inclusión de cuarzo en un fragmento de cerámica en Guam que, según se determinó, procedía de Saipán (Moore, 2002: 51).

4. Saipán

Saipán es la mayor de las islas Marianas del Norte, y la segunda más grande del archipiélago. Tiene una superficie de 123 kilómetros cuadrados (47,5 millas cuadradas) y una elevación máxima de 466 metros (1528 pies) sobre el nivel del mar, y alberga la mayor laguna de las CNMI. Quizás el primer ejemplo de patrimonio cultural del periodo Latte registrado en el archipiélago de

las Marianas es Kalabera Cave, que contiene restos de yacimientos funerarios humanos e imágenes pintadas de blanco, incluida la de un hombre en canoa y figuras antropomorfas sin cabeza. Las pinturas rupestres halladas originariamente junto con cráneos humanos a la entrada de la cueva se han interpretado como un vínculo entre los *i man-aniti* (ancestros) y sus descendientes chamorros (Cabrera y Tudela, 2006). El primer yacimiento, registrado a finales del siglo XIX por el botánico francés Marche (1982[1887]: 15), es actualmente un parque para visitantes con conjuntos de *latte* reconstruidos (Figura 16) y paneles interpretativos para preservar intactas las pinturas rupestres. También se conservan a la entrada de la cueva dos conjuntos de *latte* incompletos, así como los restos de yacimientos funerarios (Jalandoni *et al.*, 2016).



Figura 16: Kalabera Cave en Saipán, con conjuntos de *latte* reconstruidos. Fotografía: Boyd Dixon.

5. Tinián

Tinián es la segunda mayor isla de las Marianas del Norte y la tercera más grande del archipiélago, con una superficie de 101 kilómetros cuadrados (39 millas cuadradas) y una altitud máxima de 187 metros (613 pies) sobre el nivel del mar. La isla alberga el mayor conjunto de *latte* en pie de las islas Marianas, llamado Casa de Taga (Figura 17) en homenaje al famoso *magalabi*, o líder, que enterró a su querida hija dentro de una cavidad en una de las *tasas*. La cantera caliza de la que se extrajeron los seis pares de piedras se encuentra en los acantilados de la costa cercana, y la suma de la altura total de las columnas y sus capiteles asciende a 16 metros (52 pies). Se cree que habría servido de base para una estructura perecedera, quizás igual de alta. A comienzos del siglo xx, se registraron al menos 21 conjuntos de *latte* de menor tamaño (Hornbostel, H., 1924-1925) distribuidos en dos filas, una a cada lado de

la Casa de Taga, así como un pozo revestido en piedra que seguía en uso cuando visitó la isla el comodoro británico George Anson en 1742 (Russell, 1989: 19).

No muy lejos de la parte trasera de la Casa de Taga, a 2 metros (6 pies) de profundidad, se encuentran los restos de una de las primeras casas de suelo enlosado del periodo Prelatte encontradas en las islas Marianas, con depósitos de fogones de cocina, cuya datación por carbono 14 se estima aproximadamente en el 1500 a. C. (Carson, 2018:155). Los *lusong* de piedra volcánica en Tinián, cuyos afloramientos volcánicos son limitados, y en Aguijan, donde son inexistentes (Butler, 1992), confirman la interconexión prehistórica del pueblo chamorro, ya que tuvieron que llevarlos hasta allí desde otros lugares. En Tinián también se encuentran petroglifos de figuras humanas tallados en las rocas de la playa litificada de Unai Dankulo, que ocasionalmente resurgen de la arena de la playa cuando la meteorología es muy adversa (Cabrera y Tudela, 2006: 46).



Figura 17: Casa de Taga con *hallgi* y *tasa* junto con el Monumento Japonés en Tinián. Fotografía: Andrea Jalandoni.

6. Rota

Rota (o Luta) es la tercera mayor isla de las Marianas del Norte, y la cuarta más grande del archipiélago, con una superficie de 85 kilómetros cuadrados (33 millas cuadradas) y una altitud máxima de 491 metros (1610 pies) sobre el nivel del mar. Tāga, el héroe cultural del periodo Latte, también aparece con prominencia en las historias relacionadas con la cantera de piedras *latte* de As Nieves, en la llanura de Rota (Spoehr, 1957). Nueve columnas y siete capiteles aún mayores que los de la Casa de Tāga en Tinián, fueron tallados en esta cantera, si bien su extracción quedó a medias cuando la cantera fue abandonada (Figura 18), quizás debido a la inadecuación de la caliza para el propósito de las enormes piedras o a algún otro acontecimiento social del que no hay constancia. Si bien se ha sugerido que el yacimiento de Tatgua era el destino previsto para erigir esta monumental casa con piedras *latte* (Lizama *et al.*, 1981: 17),

en Mochong, en la costa norte, ya se encontraba la mayor aldea con el conjunto de *latte* más largo de las islas Marianas, de 22 metros (72 pies).

La estructura de la vivienda en Mochong también era infrecuente, pues a un lado de la base se hallaron segmentos de un muro lineal de caliza con capiteles, mientras que el otro lado estaba compuesto de los *haligi* y *tasas* más tradicionales, de forma muy parecida a un conjunto de *latte* que Marche halló en Tachognya, en Tinián (Marche, 1982[1887]: 34). En la zona sur de la isla, en el asentamiento de Alaguan, de más difícil acceso, «la diferenciación social con los grupos de parentesco podría reflejarse en la ubicación de los enterramientos en relación con los conjuntos de *latte*» (Craib, 1990: 172-3 en Russell, 2002: 20), en línea con otros hallazgos en las CNMI. También hay registros de *latte* elaborados a partir de una única piedra, como los encontrados por Marche en Tachognya, en la isla de Tinián (Marche, 1982[1887]: 34). En Rota también



Figura 18: Cantera de piedras *latte* de As Nieves, con *haligi* y *tasa*, en Rota. Fotografía: Andrea Jalandoni.

se han encontrado pictogramas en color negro en la Chugai Cave con formas de tortugas marinas y un pez espada de más de tres metros de largo (Cabrera y Tudela, 2006: 47).

7. Gani

Pagán es la cuarta mayor isla de las Marianas del Norte, y la quinta más grande del archipiélago, con una superficie de 47 kilómetros cuadrados (18 millas cuadradas) y una altitud máxima de 570 metros (1870 pies) sobre el nivel del mar. Las diez islas volcánicas de Gani estaban ya habitadas por los chamorros cuando llegaron los españoles en 1521 (Athens, 2011: 315), y en la zona existían numerosos conjuntos *latte* de la roca volcánica existente en la zona, que se utilizaba también para elaborar utensilios domésticos o herramientas para construir canoas

(Egami y Saito, 1973). Parte del paisaje cultural del periodo Latte incluía pequeños *lusong* de piedra para triturar plantas comestibles, así como otras rocas de tamaño mucho mayor con multitud de surcos que, se cree, podrían haberse utilizado para desmenuzar plantas medicinales. En Pagán también hay dos lagos, uno de ellos salobre y cercano al mar, y el otro con arroyos de agua caliente, cerca de la falda del volcán activo. Las blancas playas de la zona oriental, como Regusa, con sus largos arrecifes de coral (Figura 19) y las playas de arena negra volcánica de la zona occidental proporcionan un suministro permanente de peces, además de las conchas naranjas de *Spondylus* pulidas utilizadas en collares y colgantes para adornar a los vivos y a los ancestros. No hay casi constancia de arte rupestre en las islas volcánicas de Gani, si bien Marche encontró tres cráneos en una cueva en la zona sur de Pagán (Marche, 1982[1887]: 22).



Figura 19: Pesca con *talaya* en la playa de Regusa (Pagán), con Gilbert Borja y John Castro. Fotografía: Boyd Dixon.

8. Conclusiones

Se ha observado que la variabilidad de la cerámica del periodo Latte en el arco austral del archipiélago de las islas Marianas, tanto en lo que respecta al estilo decorativo como a los desgrasantes utilizados y la forma de los recipientes, «varía en un eje norte-sur, con diferencias entre Guam y Rota, por un lado, y Saipán y Tinián, por otro» (Hunter-Anderson y Butler, 1995: 68). Estas tendencias sugieren que la interacción social podría haber disminuido entre las islas del norte y las del sur con el paso del tiempo, con respecto a la que existía en el periodo Prelatte, si bien las limitadas investigaciones arqueológicas en Gani distan mucho de ser suficientes para esclarecer incógnitas tan amplias.

Las diferencias dialectales entre los hablantes nativos chamorros de Rota y el sur de Guam con respecto al resto de las Marianas (Hornbostel, G., 1925) podrían ser un reflejo de los movimientos demográficos desde Gani posteriores a la reducción a partir de 1699 (Farrell, 2011). Las diferencias entre las «personalidades» de las islas y las aldeas del periodo Latte entre las distintas islas Marianas del Norte no siempre han gozado de reconocimiento arqueológico (Dega *et al.*, 2017; Dixon *et al.*, 2019), si bien los chamorros se hacen eco, con orgullo e interés, de los aspectos distintivos de su patrimonio cultural y su lenguaje en la actualidad (Joe Garrido y Joe Quinata, comunicación personal, 2019). Los primeros registros españoles hacen referencia constantemente a conflictos sin resolver entre las aldeas de Tinián en 1669, a las cambiantes alianzas con los españoles entre las distintas aldeas en Guam en 1684, y a la resistencia continuada a la reducción, o despoblación forzosa, en Saipán y Gani, ya entrada la década de 1720 (Farrell, 2011). También es posible que surgieran conflictos entre islas, puesto que las tropas

chamorras de Guam fueron utilizadas por los españoles para contener a los habitantes de Tinián y Aguijan en 1695, y los de Gani en 1698 (Farrell, 2011; Dixon *et al.*, en preparación). Parece que el uso del suelo y la organización de los clanes era matrilineal, y la residencia tendía hacia lo matrilocal antes del contacto, ya que los «misioneros repararon en que los chamorros no se casaban con parientes» y que «las mujeres eran quienes dirigían los hogares» (Russell, 1998: 149-150).

Cabe esperar, pues, que las diferencias durante el periodo Latte en el patrimonio cultural de las islas Marianas del Norte, incluidas las estructuras *latte*, el arte rupestre y las costumbres funerarias, las prácticas pesqueras y las costumbres alimentarias, e incluso la lengua o el comportamiento tradicionalmente esperable, podrían haberse preservado en las aldeas o en el seno de las familias durante varias generaciones, resistiéndose y adaptándose a los últimos 500 años de colonización española, alemana, japonesa y estadounidense (Bayman *et al.*, 2020; Montón-Subías, 2019) para dar lugar a una sociedad capaz de sobrevivir incluso al más devastador de los tifones, natural o provocado por el hombre.

9. Agradecimientos

Los autores tienen un sinfín de personas a quienes dar las gracias en las islas Marianas del Norte, todos ellos amigos, familiares y compañeros. La difunta Carmen Sánchez, John Castro, Gilbert Borja, Don Farrell, Scott Russell, Genevieve Cabrera, Susana Quitano, Matias Taisacan, Diego Camacho, John Diego D. Palacios, el difunto Pedro Aldan Duenas Jr., Eloy Ayuyu, Noel Quitugua, Roy Sablan, Roque Magofna, Joe P. Deleon Guerrero, y el difunto Thomas Masga Deleon Guerrero.

Cuando el Viejo Mundo europeo y el Viejo Mundo de los CHamoru cruzaron sus caminos en 1521: una perspectiva arqueológica del periodo Latte en Guam

Rosalind Hunter-Anderson

1. Introducción

Los tres navíos de Magallanes merodeaban por la costa occidental de Guam, con su tripulación sedienta, hambrienta y extenuada, cuando las canoas de los CHamoru comenzaron a aproximarse. Las cosas no acabaron bien entonces, ni tampoco en el siguiente encuentro en 1526, durante la expedición de Loaysa-Salazar, ni en 1565 con Legazpi (Lévesque, 1995a). Los testigos de estos breves contactos entre europeos y los CHamoru narran asesinatos, torturas, suicidios, secuestros y la destrucción de casas y canoas como represalia por la insignificante pérdida de un esquife que pronto fue recuperado, aunque a un alto precio para los isleños. A pesar de los horrores que estos relatos ilustran con total tranquilidad, ofrecen también pistas sobre el estado del sistema cultural de los CHamoru y proporcionan algunos detalles sobre sus viviendas, alimentos, embarcaciones, prácticas pesqueras y armas. Estas «instantáneas del pasado» son la materia prima de la que se han nutrido una y otra vez los relatos históricos. Desde un punto de vista científico, tanto los registros arqueológicos como los documentales están necesariamente «incompletos», cuando no son incorrectos directamente. Por tanto, es tarea del investigador o la investigadora atribuir un significado a lo que ve

y poner a prueba los hipotéticos significados utilizando datos independientes. Así es como los métodos arqueológicos difieren de los relatos históricos populares, que tienden a reflejar las principales inquietudes sociales de cada momento. En este capítulo, presentamos el registro arqueológico del periodo Latte en Guam junto con los conocimientos que se pueden desprender a través de un enfoque de sistemas culturales. Como sistemas abiertos compuestos de materia, energía e información, los sistemas culturales adaptativos son concretos (al contrario que los sistemas conceptuales y abstractos), según Miller (1965). Los principales componentes de un sistema cultural adaptativo son su organización tecnológica, que aprovecha y transforma la materia y la energía del entorno y controla las perturbaciones; su organización social, que regula la producción y el consumo de bienes, y su organización ideológica, que guía y media en los actos humanos a través de un conjunto de creencias y convicciones (White, 1943). De estas abstracciones se desprende una visión más «terrenal» de la cultura, que tiene en cuenta las condiciones ambientales y las respuestas humanas a estas en relaciones dinámicas. En arqueología, las pistas que conducen a esto último residen en el estudio detallado de los restos materiales, como artefactos, construcciones humanas y restos

óseos humanos, para buscar deliberadamente patrones regulares en la temporalidad y espacialidad de estos restos estáticos.

2. Retos adaptativos en las Marianas

Desde la llegada del ser humano a las Marianas, hace unos 3500-3300 años (Carson, 2014; cf. Rieth y Athens, 2019), el registro arqueológico ha ido volviéndose más complejo e interesante para la antropología, puesto que un sistema cultural adaptativo sustituyó a otro y evolucionó del anterior. Es posible rastrear la trayectoria evolutiva de un sistema cultural a través del registro material de las respuestas de sus componentes humanos a los retos medioambientales, ya fueran nuevos o existentes. En las Marianas, algunos de los retos geográficos son la gran distancia hasta las grandes masas terrestres más cercanas; el reducido tamaño de las islas; el descenso de las temperaturas, el menor índice de precipitaciones y la menor diversidad de hábitats hacia el norte; la escasez de plantas autóctonas comestibles; los terremotos y las tormentas tropicales, y un clima monzónico con una larga estación seca. Los ciclos meteorológicos que se repiten cada 3-7 años traen consigo estaciones secas más largas (fenómenos de El Niño), que se alternan con condiciones más húmedas durante los fenómenos de La Niña, al tiempo que se producen tendencias decenales en los patrones de las tormentas (la Oscilación del Pacífico) y ciclos climáticos a escala centenaria y milenaria que afectan al nivel del mar y a la producción de biomasa vegetal.

Las características geológicas de la isla, con una larga historia a sus espaldas, han dado pie a otros obstáculos para una ocupación humana exitosa. La capacidad agrícola se ve limitada por suelos arcillosos volcánicos con escasos nutrientes en las tierras altas y escarpadas, y por suelos excesivamente drenados de las antiguas mesetas y terrazas de caliza. Los volcanes activos de la parte más joven y septentrional del arco de las Marianas no invitan al asentamiento permanente, si bien en ellas habitan multitud de aves y criaturas marinas. Por su disposición en dirección norte-sur a lo largo del borde oriental de la placa tectónica filipina, el archipiélago se encuentra a menudo inmerso en tormentas tropicales a medida que estas se desplazan hacia el oeste, en dirección a Asia, y somete a las islas a puntuales elevaciones debido a la subducción de la placa del Pacífico. Esto ha generado arrecifes periféricos estrechos y discontinuos que proporcionan poca protección frente a los vientos fuertes y mareas

tormentosas propios de los tifones. Para compensar la vulnerabilidad de las Marianas en cuanto a producción alimentaria, en sus aguas habitan abundantes invertebrados marinos, bancos de peces de arrecife, moluscos marinos comestibles adaptados a sustratos costeros duros y arenosos, aves marinas en las islas del norte y fuentes de proteínas marinas de alta calidad, procedentes de agrupaciones de peces en bancos y montes submarinos lejanos y durante las migraciones estacionales de peces grandes, como el atún, el dorado y el marlín.

3. Cronología de la flexibilidad cultural

La flexibilidad cultural de las poblaciones humanas prehistóricas que ocuparon las islas Marianas en condiciones ambientales cambiantes durante tres milenios puede categorizarse en los siguientes periodos (Hunter-Anderson y Moore, 2001).

3.1. Los periodos Unai¹ temprano y medio (h. 1500-500 a. C.)

Hace unos 3500-3300 años, el nivel del mar se encontraba unos dos metros por encima del actual, a medida que iba descendiendo desde su nivel máximo de mediados del Holoceno (Dickinson, 2000). Los pueblos que recolectaban alimentos del mar, procedentes del sudeste asiático insular/Wallacea, empezaron a ampliar su radio de acción, que pasó a incluir las Marianas, acercándose a la zona y acampando en las estrechas playas y lagunas poco profundas que iban emergiendo (Hunter-Anderson, 2013). Usaban sus herramientas para procesar especies del arrecife, que utilizaban como alimento y materia prima para elaborar ornamentos de concha. Su cerámica se parece a la que se ha encontrado en yacimientos costeros contemporáneos en el Sudeste Asiático insular/Wallacea, lo que sugiere lazos culturales y comerciales con los grupos de la región. Con el tiempo, la simplificación de la decoración en la cerámica sugiere menos contactos con Wallacea, así como estancias más prolongadas, o bien asentamientos permanentes en algunos casos, aprovechando los terrenos húmedos cercanos a las playas para plantar cultivos importados. La ausencia de restos óseos humanos impide llevar a cabo estudios de ADN

¹Unai en CHamorú significa «playa»; su uso aquí hace referencia exclusivamente a los asentamientos costeros.

que pudiesen apuntar con mayor precisión a los orígenes geográficos de estos primeros grupos.

3.2. El periodo Unai tardío (h. 500 a. C.-500 d. C.)

Llegado el año 500 a. C., la subsistencia en las Marianas del sur había cambiado considerablemente, tal y como atestiguan los registros arqueológicos. Los pescadores-agricultores se habían asentado en zonas bajas con playas de arena, ahora aptas para la horticultura. Los signos del nuevo sistema cultural adaptativo incluyen enterramientos primarios de seres humanos, gráciles y sanos, así como mayores zonas residenciales con hornos de tierra y fogones, agujeros para postes de pequeñas estructuras, piezas de cerámica con forma de sartén, herramientas de piedra y concha para tratar la madera y las fibras, aparejos de pesca elaborados con concha y hueso, y restos de peces pelágicos y costeros. Los análisis microscópicos de los residuos alimentarios indican que se consumía coco, fruta del pan y taro. Los estudios de ADN y de isótopos estables obtenidos en un gran yacimiento funerario del periodo Unai tardío, en un yacimiento costero en Tumon Bay, en Guam, revelaron que sus habitantes tenían una dieta oceánica y compartían una herencia genética similar a la de los habitantes del sudeste asiático insular/Wallacea (Hunter-Anderson y Eakin, 2021; Liu *et al.*, en prep.).

3.3. El periodo Huyong² (h. 500-800 d. C.)

Durante los tres siglos posteriores al 500 d. C., la población humana de Guam siguió siendo reducida. Los asentamientos se concentraban a lo largo de la costa, si bien se hacía un uso limitado de los territorios del interior. Atrás quedaba la cerámica en forma de sartén, que ahora se había sustituido por vasijas globulares de tamaño moderado, así como los mismos tipos de herramientas de piedra y concha que se usaban en el periodo Unai tardío. En el 600 d. C., aproximadamente, comenzaron a realizarse pinturas en cuevas en un emplazamiento remoto en el interior, en la zona sur de Guam (Hunter-Anderson *et al.*, 2013). Aunque el uso de la tierra había aumentado en algunas zonas, no existen pruebas arqueológicas de que se produjese un aumento de la población durante esta época, que los arqueólogos han denominado «de

transición» al periodo Latte. La aparente falta de cambios demográficos y el uso del interior de la isla para buscar alimento podrían guardar relación con las deficientes condiciones para la agricultura durante este periodo de enfriamiento global (Ljungqvist, 2010).

3.4. El periodo Latte (h. 800-1700 d. C.) en Guam

Los investigadores coinciden en que el periodo Latte, definido por primera vez por Spoehr (1957), comenzó en las Marianas del sur ya en el 800 d. C. y sin duda estaba asentado en el 1000 d. C. El concepto arqueológico del periodo Latte reconoce la ubicuidad geográfica de los pilares de piedra sobre los que se levantaban las casas, una innovación cultural única en la tradición megalítica oceánica, a los que se denominó *latte*³ en la lengua de los CHamoru (Carson, 2012). En muchas culturas de las islas del Pacífico, los megalitos se separaban del espacio doméstico, como las gigantescas representaciones ancestrales de Rapa Nui y los grandes complejos de templos llamados *beiau* en Hawái. Excepcionalmente, los *latte* de las Marianas ocupaban el espacio doméstico, tal y como revelaron los primeros registros históricos y corroboraron las observaciones arqueológicas. ¿Por qué se usaban piedras para elevar las casas del periodo Latte cuando hasta entonces habían sido suficientes los postes de madera, y estos seguían soportando otras estructuras? En la década de 1920 se propuso una posible respuesta. Hans Hornbostel, arqueólogo aficionado y coleccionista de antigüedades, cartografió la distribución de los yacimientos con piedras *latte* en Guam (Figura 20) y realizó excavaciones en varios emplazamientos en Tumon Bay (Guam), incluidas algunas zonas de sepultura bajo los *latte* o junto a ellos. A partir de sus observaciones, desarrolló interpretaciones ignorantes y sensacionalistas, desechando la idea de que los *latte* desempeñaran una función práctica y arguyendo, sin embargo, que las piedras eran monumentos y templos donde se veneraba a los muertos en extraños ritos (Hornbostel, n.d. 1924-1925; Searles, 1927). Las observaciones posteriores de los yacimientos con piedras *latte*, llevadas a cabo en excavaciones e investigaciones profesionales, respaldaron la idea de que el diseño de los *latte* desempeñaba diversas funciones prácticas (Thompson, 1940) y se encuadraba en un sistema simbólico (Hunter-Anderson, 1989).

² *Huyong* en CHamoru significa «salir», y fue el periodo en que los habitantes del interior se incorporaron al sistema de asentamiento semimóvil.

³ La etimología y el uso histórico del término *latte* no se conocen a ciencia cierta (D. Tuggle, comunicación personal, 2021).

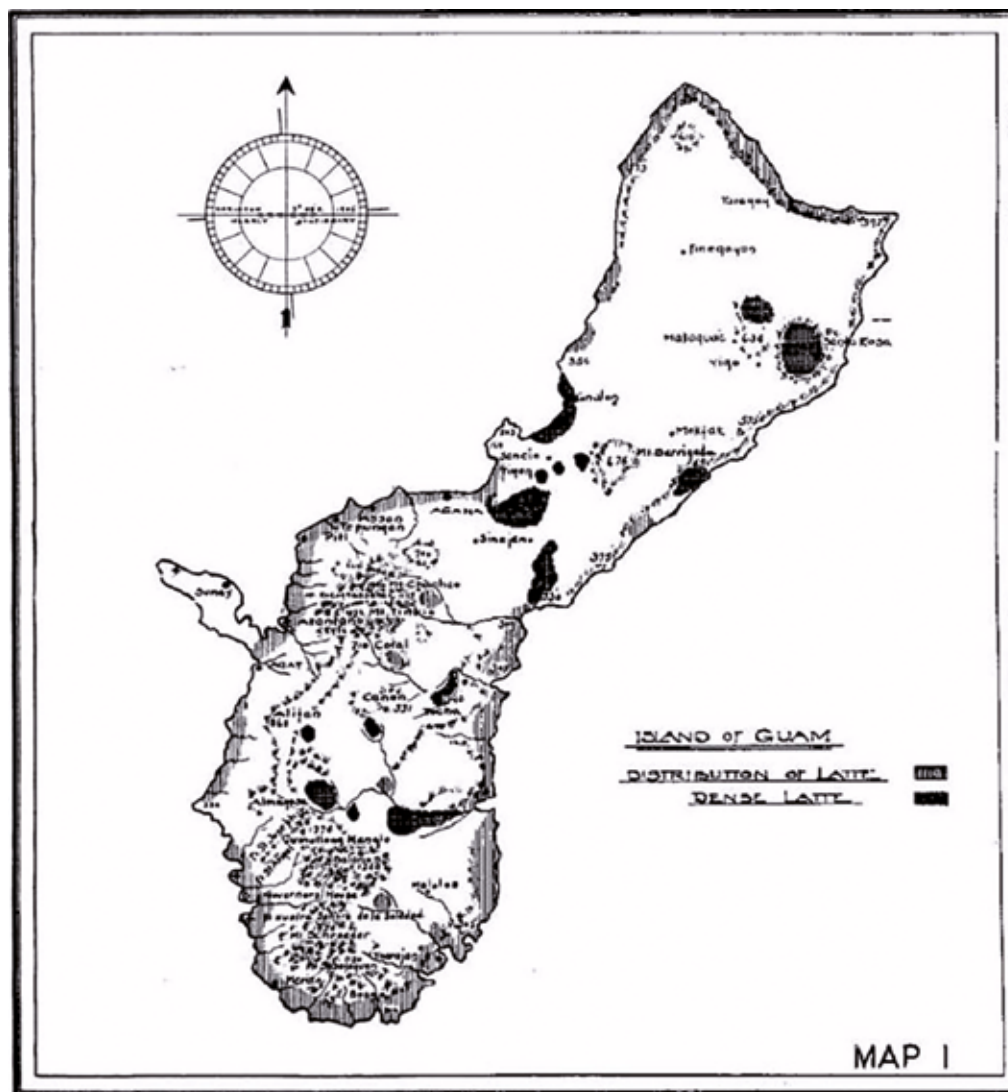


Figura 20: Mapa de yacimientos con piedras latte en Guam, de Hornbostel (1920) (a partir de Reed, 1952: Map1).

52

Otro signo distintivo del periodo Latte es el gran mortero de basalto (en Chamoru, *lusong*). Cerca de los latte de la costa, a menudo se han encontrado grandes *lusong* firmemente encajados en el suelo y con la superficie de molienda boca arriba. Los *lusong* también han aparecido en yacimientos del interior, en algunas ocasiones sin latte. Estos dispositivos de piedra instalados de forma permanente estaban destinados a las actividades domésticas del yacimiento y desempeñaban además otra función en la sociedad: servían como una silenciosa vía de comunicación de un dato importante, pues advertían de la ausencia temporal de sus propietarios, señalando que estos

pretendían volver a su terreno y tenían la fuerza suficiente como para defender lo que consideraban suyo.

Algunos de los cambios indicativos de la transición al periodo Latte son el gran aumento de la densidad de yacimientos y su variada tipología; profundos conchales y zonas de descarte en los emplazamientos donde se erigían los latte; conjuntos de artefactos en los que predominaban las herramientas para trabajar la piedra, concha, madera y otros materiales fibrosos; sólidos objetos de cerámica destinados a la cocción prolongada, proyectiles de piedra para hondas encontrados tanto en la superficie como en escondites, y múltiples fosas funerarias, tanto grupales como individuales, principalmente

en los yacimientos con piedras *latte* costeros, si bien eran escasos en el interior. Las personas eran más robustas que durante el periodo Unai tardío, si bien adolecían de problemas de salud y una dieta inestable (Hunter-Anderson y Eakin, 2021). Estas evidencias apuntan firmemente a que el contexto adaptativo en Guam había cambiado con respecto a los tres siglos del periodo Huyong. Si el contexto adaptativo del sistema cultural en constante evolución de los pescadores-agricultores era distinto al del año 800 d. C., ¿cuáles fueron los procesos ambientales responsables de dicho cambio?

4. La oscilación del periodo Cálido Medieval a la Pequeña Edad de Hielo y sus signos arqueológicos

Una respuesta convincente a esta incógnita es el cambio de la climatología. Además de las fluctuaciones locales, durante el periodo Latte en el Pacífico occidental se produjeron cambios climáticos a escala regional. Entre ellos, se encuentra la oscilación centenaria de un clima más cálido y húmedo, el periodo Cálido Medieval (800-1300 d. C.), a otro más frío y seco, la denominada Pequeña Edad de Hielo (h. 1300-1900 d. C.) (Nunn, 2007). Durante el periodo Cálido Medieval, prevaleció una situación climática similar al fenómeno de La Niña en que convergían un mayor nivel de precipitaciones anuales, estaciones secas más cortas y menos tormentas tropicales intensas. Estos cambios fueron favorables para la agricultura de las Marianas, lo cual se tradujo sobre todo en una población más estable y, en última instancia, más numerosa. Con una mayor densidad de población, el sistema de asentamiento se extendió a las zonas de interior, hasta entonces marginales, y el sistema social se adaptó a la interacción entre un mayor número de personas en el marco de este sistema de subsistencia intensificado. A medida que Guam se aproximaba a su máxima capacidad de densidad, empezaron a surgir conflictos locales en torno al acceso a recursos concretos, lo que amenazaba la estabilidad social salvo que se le pusiera remedio. Como solución, se utilizaron los *latte* para designar los recursos que correspondían a cada grupo. Esta innovación cultural logró regular eficazmente la rivalidad en torno a la superficie limitada de tierras sin afectar al sistema de asentamiento semimóvil que tan buen resultado había dado al menos hasta el periodo Huyong.

Para muchos expertos, el periodo Latte, de 900 años de duración, permaneció prácticamente intacto hasta el contacto europeo y la colonización. Sin embargo, el análisis del registro arqueológico desde la arqueología procesual (Johnson, 2004) en el sur de Guam ha revelado la existencia de patrones direccionales en el uso de las tierras y la tecnología que respaldan la explicación anterior sobre el impacto que tuvo la oscilación del periodo Cálido Medieval a la Pequeña Edad de Hielo en el cambiante sistema cultural adaptativo de los CHamoru. El tamaño relativamente extenso de Guam y su compleja geología influyeron en la historia de su ocupación, y la abundancia de yacimientos datados del periodo Latte constituye un conjunto de datos sólido que se puede analizar en busca de tendencias informativas sobre los procesos adaptativos de la isla y la región. A continuación, figura un ejemplo de dicho planteamiento, aplicado a la arqueología del sur de Guam, vista desde las tierras altas de su interior.

5. El proyecto arqueológico de Manenggon Hills

Los datos del proyecto de Manenggon Hills proceden de investigaciones desarrolladas a comienzos de la década de 1990 por Micronesian Archaeological Research Services (Hunter-Anderson, 1994). La zona donde se llevó a cabo el proyecto, con una extensión total de 1350 acres (5,5 km²), que representa un 1 % de la superficie total de la isla, se encuentra aproximadamente a una milla (2,5 km) hacia el interior desde la costa oriental de Guam (Figura 21). Los datos prehistóricos revelan que, si bien hubo presencia humana en la zona durante el periodo Huyong, estos habitantes dejaron pocas huellas. Parece haberse producido una interrupción en la ocupación hasta, aproximadamente, el 800 d. C., seguida por un uso ligero hasta la década de 1100 d. C., cuando el número de ocupaciones por siglo comenzó a aumentar exponencialmente durante 300 años. A comienzos del siglo xvi, esta cifra disminuiría drásticamente hasta alcanzar más o menos el nivel previo a la ocupación máxima, que caracterizó la primera década del siglo xv.

Se llevó a cabo un estudio de reconocimiento de patrones de primer orden sobre el uso del suelo a lo largo del tiempo y los yacimientos se clasificaron en tres categorías atendiendo a su funcionalidad: almacenamiento/campamento, vivienda o refugios en la roca. Los yacimientos destinados a la vivienda o al almacenamiento/

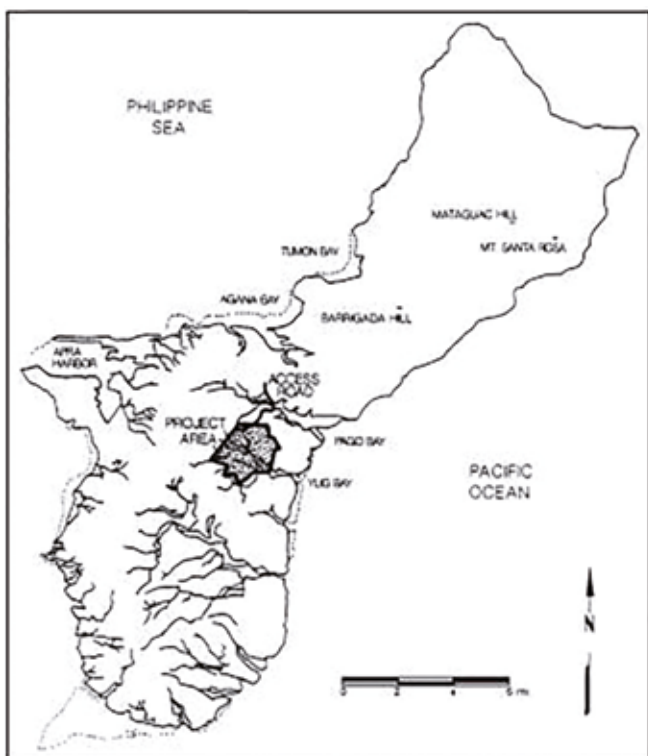


Figura 21: Mapa de Guam. El área del proyecto de Manenggon Hills (punteado), en la parte alta del río Yling, comprende el 1 % de de las tierras de Guam (a partir de Hunter-Anderson, 2010: fig. 4).

54



Figura 22: Sitios ocupados por siglo (d.C.); algunos sitios estuvieron ocupados más de un siglo. Nótese el repunte de casos en los 1400s (a partir de Hunter-Anderson, 2010: fig. 5).

campamento incluían algunos emplazamientos a cielo abierto (al contrario que los refugios en la roca, donde el espacio habitable era extremadamente limitado). Los yacimientos al aire libre con estructuras por encima del

nivel del suelo, como los conjuntos de *latte*, morteros de piedra integrados u hornos de tierra, se incluyeron en la categoría de vivienda. Puesto que sus habitantes se tomaron la molestia de instalar este tipo de «mobiliario» que determinaba la organización espacial de las actividades en estos emplazamientos (Binford, 1980), es probable que fueran ocupados durante más tiempo o de manera reiterada, y fueran el escenario de actividades más variadas que los lugares que carecían de estas instalaciones permanentes.

Los espacios destinados al almacenamiento/campamento se caracterizaban por contar con una o varias zonas excavadas subterráneas y por carecer de estructuras en la superficie. La función de almacenaje de algunas de las fosas se infiere por la forma redondeada de su fondo y por la ausencia de carbón en su relleno. Existían otros tipos de depósitos, menos profundos y con abundancia de carbón. Se cree que estos se utilizaban como hornos de tierra, donde se cocinaban alimentos para grupos relativamente grandes. Asimismo, es posible que las fosas de menor tamaño fueran hoyos de plantación con fines agrícolas (Moore, 2005). Los refugios en la roca presentaban depósitos culturales acumulados bajo grandes piedras calizas y proporcionaban un espacio habitable limitado. Estos refugios podrían haber servido como protección temporal ante los fenómenos meteorológicos, o bien haberse utilizado para almacenar herramientas de labranza, esteras para dormir y agua, a modo de apoyo logístico para las actividades de agricultura y recolección en la zona colindante.

Los yacimientos destinados al almacenamiento/campamento atestiguan el aumento de la ocupación durante el siglo xv, y este tipo de emplazamiento siguió predominando durante el siglo xvi, aunque el número de ocupaciones disminuyera. Por último, a comienzos del siglo xvii, antes de que el área quedara abandonada, las proporciones de los yacimientos recobraron la configuración que habían tenido durante los siglos xiii y xiv. Si bien estos datos no son precisos, denotan un panorama general de cambio en el uso del suelo en las zonas de interior, que comenzó aproximadamente con la transición a la Pequeña Edad de Hielo en el Pacífico (Nunn *et al.*, 2007). La zona del proyecto fue abandonada a comienzos del siglo xvii, posiblemente a causa del programa de reducción liderado por los jesuitas durante la colonización española.

Del análisis anterior se desprende que una sencilla hipótesis de un aumento de la población con el paso del tiempo (fuera cual fuera su origen, ya se debiera a la inmigración o a alguna causa intrínseca) no explica el

cambio en la cantidad proporcional de los tipos de emplazamientos, y tampoco que se añadieran refugios de roca al sistema de uso del suelo a partir del siglo XIII, ya que este tipo de emplazamientos no desempeñaban una función meramente residencial. Además, la curva de ocupación de los emplazamientos no fluctúa en forma de S, como cabría esperar de una población que aumenta hasta alcanzar su capacidad máxima. Más arriba, se sugería que la densidad de población había conducido al uso de los *latte* entre el 800 y el 1000 d. C. Las conclusiones arqueológicas del proyecto de Manenggon Hills sugieren que estas tendencias reflejan cambios en la organización de las actividades, especialmente a partir del siglo XIV.

A la hora de interpretar cualquier conjunto de datos locales, conviene tener en cuenta los contextos a mayor escala. Por ejemplo, en las Marianas no confluyeron a la vez la arquitectura megalítica y los escondites bajo tierra de piedras de honda, los cuencos y jarras de cerámica más duraderos y de mayor tamaño, o la incorporación del arroz al repertorio de cultivos. La arquitectura *latte* y los escondites de piedras de honda aparecieron antes que los grandes recipientes de cerámica y que el cultivo de arroz. Cuando se organizan cronológicamente estos datos (Figura 23), surge, aunque de forma imprecisa, una secuencia de respuestas culturales relacionadas con cambios en el clima producidos a lo largo de varios siglos.

En el período Latte temprano, que coincide con el inicio del período Cálido Medieval, las poblaciones isleñas se desperdigaron por la costa y alcanzaron zonas altas, como señala Kurashina (1991). Las cosechas eran relativamente fiables y, a fin de compensar las pérdidas

causadas por los tifones y los desequilibrios demográficos locales, se considera que la arquitectura *latte* y las costumbres asociadas a ella contribuían a regular la competencia por las tierras productivas. Otras prácticas culturales incluían extensas redes de parentesco dentro de las propias islas y entre ellas. Estas prácticas se veían facilitadas por las veloces canoas empleadas en la navegación marítima, una lengua común y una ideología compartida de cooperación y reciprocidad.

Durante la transición climática a la Pequeña Edad de Hielo, las cosechas se volvieron todavía menos predecibles que antes. No existen datos disponibles sobre el nivel del mar y los cambios de temperatura en las Marianas, pero el mayor uso de las tierras del interior en el sur de Guam podría haberse debido a las dificultades agrícolas asociadas a la incertidumbre climática. Las zonas más elevadas reciben más precipitaciones, lo que favoreció un mayor número de cultivos en los entornos a mayor altitud. A estas alturas, el arroz ya formaba parte del abanico de cultivos de las Marianas, seguramente importado para complementar las cosechas almacenables, y es posible que adquiriera un valor simbólico en los intercambios sociales (Hunter-Anderson *et al.*, 1995). El arroz podría haber sido cultivado en los terrenos colindantes a los pequeños humedales del interior, como los de Manenggon Hills, así como en otras zonas del sur de Guam (Hunter-Anderson y Ward, 1994).

El número de asentamientos aumentó rápidamente en Manenggon Hills y alcanzó su valor máximo a comienzos de la Pequeña Edad de Hielo. Este aumento no fue solo numérico; también se produjo una reversión en la cantidad proporcional de los tipos de yacimientos, siendo los yacimientos de almacenamiento/campamento con fosas más numerosos que aquellos destinados a la vivienda.

La reversión en la cantidad proporcional de los tipos de yacimientos a lo largo del tiempo podría atestiguar esfuerzos adicionales en la producción de alimentos y su almacenamiento mediante el secado y la conservación de cosechas cerca de los lugares donde se cultivaban. En estos lugares elevados, la lluvia habría sido más abundante y las cosechas algo mejores; sin embargo, requerían más mano de obra. Con un mayor esfuerzo agrícola, incluido el necesario para cultivar arroz, aumentaron los costes de la mano de obra empleados en la producción de alimentos. Otra adaptación tecnológica que se produjo durante la Pequeña Edad de Hielo fue la incorporación de recipientes de cerámica de gran tamaño para almacenar alimentos y agua, que siguieron en uso durante el inicio del período colonial (Moore, 2002).

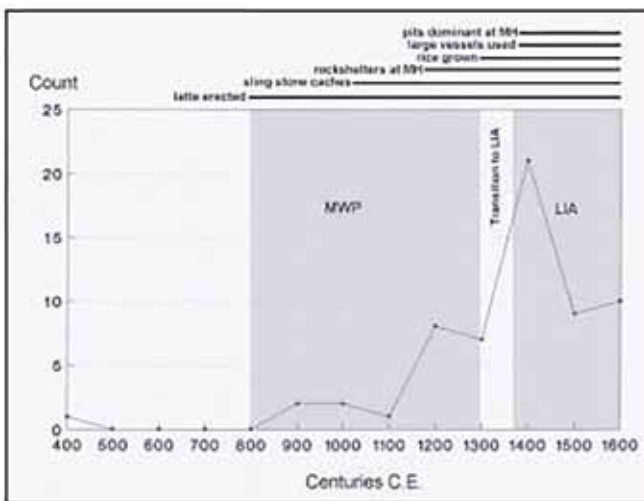


Figura 23: Ocupaciones a lo largo del tiempo, tramos temporales de prácticas culturales durante el período Latte (a partir de Hunter-Anderson, 2010: fig. 7).

A pesar de todos estos esfuerzos, la producción agrícola en las Marianas seguramente se redujera durante los siglos de la Pequeña Edad de Hielo, compensada, en parte, por un uso más intensivo de los recursos marinos: peces pelágicos en las islas del extremo norte, en bancos pesqueros y montes submarinos distantes, así como agrupaciones costeras de moluscos y peces de arrecife que formaban bancos en determinados momentos del año. Pueden anticiparse otras adaptaciones culturales durante el periodo de la Pequeña Edad de Hielo, como la contracción de las redes sociales y la formación de inestables alianzas defensivas u ofensivas. El poder percibido de dichas alianzas se puede valorar a partir de las muestras de riqueza realizadas en ceremonias regionales y por el tamaño y el estado de los *latte*. Casualmente, los escondites de piedras de honda en zonas posiblemente disputadas para su ocupación durante la Pequeña Edad de Hielo sugieren su uso regular. Las lanzas elaboradas con huesos humanos se atribuyen únicamente al periodo Latte y a los primeros depósitos culturales históricos, si bien ninguna ha sido datada directamente por radiocarbono.

La contracción de la red social minimiza las obligaciones de compartir y podría haber ido acompañada del surgimiento de una mínima estratificación social dentro de los territorios de cada grupo en Guam, como las cuencas hidrográficas del Manenggon/Ylig (Figura 21). La labor agrícola de los ocupantes de estratos inferiores en las zonas interiores, como Manenggon Hills, podría haber sido crítica para el éxito de la cooperación grupal en su conjunto, en la que se incluían familias más poderosas que habitaban en la costa. Estas relaciones familiares se caracterizaron por los intercambios de alimentos y otros artículos, como sugieren los relatos de Pobre en Rota en 1602 (Driver, 1983).

Los hallazgos de Graves *et al.* (1990) respaldan también la presunta contracción de las redes sociales interinsulares de las Marianas durante la Pequeña Edad de Hielo, tras haber analizado la composición química y la forma de los recipientes de cerámica del periodo Latte.

Su estudio encontró similitudes entre la cerámica de Guam y la de Rota, por un lado, y entre la de Saipán y Tinián, por otro, como si los residentes de cada par de islas limitasen sus interacciones sociales, incluidos los intercambios de piezas cerámicas, a la isla más cercana. Los conjuntos de los que proceden las muestras de cerámica no fueron datados con la suficiente precisión como para distinguir a qué altura del periodo Latte se elaboraron. Según la teoría que aquí se defiende, estas separaciones subregionales se produjeron a finales del periodo Latte, si bien también existe la posibilidad de que la diferenciación geográfica en la cerámica comenzara durante el periodo Cálido Medieval o durante la transición a la Pequeña Edad de Hielo, para intensificarse después. Lo que está claro es que hace falta acotar más los datos y llevar a cabo investigaciones más exhaustivas sobre esta cuestión. No obstante, cabe esperar que se produjeran «colaboraciones» entre los habitantes de las islas de menor tamaño y los habitantes de aquellas más grandes y cercanas, gracias a las cuales se minimizarían las vulnerabilidades demográficas y de subsistencia a medida que el clima empeoraba durante la Pequeña Edad de Hielo.

6. La hipótesis de la Reina Roja

La persistencia de las prácticas antiguas y la incorporación de otras nuevas destinadas a resolver problemas similares causados por los cambios medioambientales en las Marianas parecen corresponderse con la «hipótesis de la Reina Roja» en ecología (Van Valen, 1973). La hipótesis de la Reina Roja se basa en observaciones por las cuales las interacciones competitivas entre especies en coevolución producen un comportamiento intensificado que, con el tiempo, se traduce en la persistencia de cada especie, pero con un coste mayor. Según esta analogía, la respuesta de los CHamoru ancestrales a las adversidades climáticas de la Pequeña Edad de Hielo, especialmente las sequías, las precipitaciones menos predecibles y las tormentas más dañinas que afectaban negativamente al

56

Century	900s	1000s	1100s	1200s	1300s	1400s	1500s	1600s
Site type								
Storage/Camp	100 (2)			25 (2)	29 (2)	57 (12)	56 (5)	40 (4)
Habitation		100 (2)	100 (1)	62 (5)	57 (4)	29 (6)	33 (3)	50 (5)
Rockshelter	100 (2)			13 (1)	14 (1)	14 (3)	11 (1)	10 (1)
Total		100 (2)	100 (1)	100 (8)	100 (7)	100 (21)	100 (9)	100 (10)

Cuadro 1: Tipos de yacimiento en Manenggon Hills ocupados por siglo; varias fechas indican que algunos yacimientos fueron ocupados durante más de un siglo (elaborado a partir de Hunter-Anderson, 1994: IV, 1.9-1.13).

abastecimiento de alimentos, fue «aligerar el paso» (Figura 24). Dicho aceleramiento provocó más adaptaciones sociales, como una estratificación social más definida y una redefinición del parentesco inmediato. Esto provocó que existieran menos cargas obligatorias, pero también un aumento de la demanda de mano de obra local, tal y como se atribuía más arriba a Manenggon Hills durante la Pequeña Edad de Hielo.

En términos de evolución cultural, un sistema autoorganizado alterado responde en un primer momento tratando de mantener la estabilidad con las capacidades existentes y, si estas resultan inadecuadas, añadiendo y reorganizando algunos componentes, lo que permite que el sistema continúe bajo una forma distinta, si bien todavía reconocible. Irónicamente, las prácticas de las que se habían servido los CHamoru durante la transición del periodo Cálido Medieval a la Pequeña Edad de Hielo podrían haberlos hecho más vulnerables a los ataques incesantes de los españoles. Por ejemplo, las rivalidades territoriales reducían la capacidad de los isleños de organizar defensas militares eficaces contra los españoles, ya que las alianzas previas se habían desmoronado sin llegar a reconstruirse. Mientras los españoles quemaban los almacenes de alimentos de las aldeas y los residentes huían, los ciclos agrícolas y las redes de intercambio

recíproco se vieron trastocadas y se produjo una escasez crítica de mano de obra, pues los hombres jóvenes estaban ocupados en ataques y retiradas propios de las guerrillas. No es ninguna sorpresa, por tanto, que tras tres décadas de este tipo de conflictos asimétricos, las mujeres y los niños fueran los primeros en pedir ayuda a los sacerdotes, que ofrecían comida a cambio de la conversión al catolicismo del siglo XVII y la aceptación de cambios radicales en su estilo de vida.

7. Conclusiones

El presente capítulo vincula la dinámica ambiental a lo largo de los siglos con los cambios en el sistema cultural adaptativo prehistórico, ejemplificado mediante un caso estudiado exhaustivamente en las tierras altas al sur de Guam durante el periodo Latte. En este sistema adaptativo cultural relativamente sencillo, donde las fuentes de energía eran puramente locales, las innovaciones técnicas y sociales frente a los cambios ambientales permitieron a la población seguir creciendo y sobreviviendo hasta aproximadamente el año 1700 d. C. El éxito adaptativo durante tantos siglos precisó de un conocimiento ambiental detallado, así como de la capacidad de usar la creatividad a la hora de tomar medidas. Durante el periodo Cálido Medieval, la mayor fiabilidad de las lluvias generó unas condiciones agrícolas relativamente favorables que se asociaron con la expansión de los asentamientos en las islas del sur de mayor tamaño, incluida Guam. El aumento de la densidad de población vino acompañado de innovación social en la tradición megalítica oceánica, la arquitectura *latte*, y de una nueva ideología que validaba su adopción y su uso. Con el estallido y la persistencia de las condiciones climáticas de la Pequeña Edad de Hielo, la productividad agrícola decayó. Los ancestros CHamoru llevaron a cabo las adaptaciones técnicas adecuadas en los patrones de asentamiento, los cultivos y la cerámica para paliar los periodos de escasez en las cosechas. Asimismo, hubo también adaptaciones sociales: las redes de parentesco se contrajeron, se formaron y reformularon inestables alianzas defensivas/ofensivas, y se generó una vulnerabilidad organizativa frente a los conflictos militares con los españoles. A comienzos del siglo XVIII, el nuevo contexto adaptativo favorecía un sistema de creencias y prácticas religiosas que redefinió los significados antiguos de las piedras *latte*. Estos iconos contemporáneos de la cultura indígena de las Marianas actuales se han convertido en «las casas de los antiguos», inspiradoras de respeto y temor.

57



"The Red Queen has to run faster and faster in order to keep still where she is. That is exactly what you all are doing!"

Figura 24: Alicia y la Reina Roja (a partir de la ilustración de J. Tenniel en Carroll, 1877).

2 HUGUA. EL PERIODO COLONIAL

El sueño de Fo'na. Melissa Taitano (2020). Interpretación artística moderna de la leyenda de la Sirena, con Fo'na, la primera mujer chamorra, como figura central. Obra tallada en madera *iffit* (*Intsia bijuga*) procedente de Yigo (Guam) y decorada con pintura acrílica y resina epoxi. Dimensiones: 51×20 cm. Fotografía: Brian Muña Films.



La semilla de los mártires y el martirio en las Marianas (siglo XVII)

Alexandre Coello de la Rosa
Universidad Pompeu Fabra
Instituto Catalán de Investigación y Estudios Avanzados (ICREA)

El 15 o 16 de junio de 1668, una pequeña comitiva de jesuitas liderada por el padre Diego Luis de San Vitores y escoltada por un modesto séquito de ayudantes armados llegó a isla de Guåhån (o Guam), en el archipiélago de las Marianas. El sacerdote estableció su sede evangélica en la aldea de Hagåtña, rebautizada como San Ignacio de Agaña. Como apunta Ulrike Strasser, la historia de las Marianas constituye una intrigante excepción a la norma en la expansión y colonización españolas, pues el impulso por establecer un régimen colonial en esta cadena de quince islas provino de una expedición de jesuitas deseosos de evangelizar a los habitantes del archipiélago, sin aspiración alguna de encontrar en las islas rentabilidad o utilidad económica para la Corona, y todo ello en el fragor de una crisis política y económica en el seno de la monarquía española (Strasser, 2017: 212).

A pesar de su reducido número, los sacerdotes y catequistas de origen mexicano y filipino se desperdigaron de inmediato por Guåhån y las islas cercanas para predicar los evangelios, confiando en la aparente amabilidad de los nativos y en la protección de Dios (García, 2004). Uno de los más poderosos *chamorris* (jefes), llamado Kepuha (o Quipuha), les brindó un cordial recibimiento y, tras acceder a ser bautizado

como Juan, les permitió predicar y bautizar a otros habitantes del territorio que gobernaba (ARSI, Philipp. 13, Hist.: 1663-1734, fols. 5r-5v). Kepuha pertenecía a la clase alta, conocida como *matua*, cuyos miembros vivían cerca de la costa, al contrario que las clases más bajas, que habitaban el interior.

Por orden de San Vitores, el padre Luis de Medina viajó a la zona sur de Guåhån, donde dedicó tres meses a quemar ídolos, predicar contra la promiscuidad y la poligamia, bautizar a niños y adultos, y enterrar los cráneos de los chamorros en el nombre de Dios (1668) (Ledesma, 1670, fols. 5r-5v; Morales y Le Goben, 2017: 129). Como es evidente, no hizo ningún esfuerzo por adaptarse a la cultura local: su evangelización de los chamorros pasaba por que estos renunciaran a sus propios rituales y tradiciones (Coello, 2010: 17-44). Medina también promovió la devoción a la Virgen María, estableciendo las primeras congregaciones marianas del archipiélago. Más adelante, durante sus populares misiones, congregaba a los nuevos cristianos en procesiones encabezadas por una gran cruz de plata, mientras recitaban oraciones y plegarias memorizadas de antemano. Estas procesiones se detenían para llevar a cabo un acto de contrición y luego se desplazaban hacia otro lugar, donde rogaban a Dios que

les concediese su bendición material y espiritual, hasta que finalmente volvían a la iglesia¹.

El nuevo deber sacramental que los jesuitas difundían no solo exigía a los conversos la plena aceptación de Dios y su omnipotencia divina, sino también la sustitución de los objetos que idolatraban por las reliquias de los patronos de la orden (san Ignacio de Loyola y san Francisco Javier), que canalizaban los poderes taumátúrgicos para su uso por parte de la comunidad religiosa y social (Solórzano, 1683, fols. 127r-131r). A fin de cuentas, Satanás estaba presente en aquellos objetos con los que se ataviaban los nativos para expresar sus creencias idólatras, al igual que en las creencias en sí, y los jesuitas consideraban que su propia orden era la mejor preparada para extirpar la idolatría de los pueblos bárbaros. También se esperaba que los nuevos cristianos marcaran sus casas con cruces de madera y otros símbolos cristianos, tanto para trazar una frontera figurada entre los espacios paganos y los cristianos, como para protegerse de las fuerzas demoníacas (Cañizares-Esguerra, 2007: 154).

El 2 de febrero de 1669, poco después de la muerte de Juan Kepuha (23 de diciembre de 1668), el padre San Vitores fundó la iglesia del Dulce Nombre de María, junto con una escuela y una casa para las autoridades civiles y eclesiásticas, todo ello en tierras donadas a los misioneros por el difunto jefe (García, 1673: 61-63). La construcción de estas edificaciones consagró al archipiélago, certificando el derecho y el deber de la Corona española de difundir el evangelio en este nuevo territorio de ultramar, el más reciente, al tiempo que se defendía a la Corona y a los habitantes de la isla de los heréticos enemigos de los monarcas católicos². Además, simbolizaba el compromiso de

los jesuitas de permanecer en las islas. Los misioneros pronto ampliaron su radio de acción a las Marianas del Norte, centrándose especialmente en las tres islas con mayor densidad de población: Saipán (bautizada como San José), Tinián (bautizada como Buenavista Mariana) y Rota (también conocida como Sermana o Zerpana, bautizada como Santa Ana).

Los misioneros jesuitas relataron que los chamorros llevaban vidas sencillas y tranquilas, y eran, por tanto, un pueblo dócil sin religión (Villagómez, 1981). A la vista del pacífico recibimiento dispensado a los misioneros, no preveían ningún obstáculo para seguir difundiendo la palabra de Dios. Sin embargo, este optimismo pronto vino seguido de un violento rechazo, especialmente por la clase *urritao*³, compuesta por varones jóvenes y solteros que vivían en casas comunes con algunas mujeres, también jóvenes y solteras, que mantenían relaciones sexuales con ellos a cambio de una retribución económica. A ojos de los jesuitas, esta costumbre constituía una horripilante forma de prostitución institucionalizada, por lo que de inmediato se propusieron abolirla⁴. Los *urritao* no eran los únicos nativos que chocaban con aquellos entrometidos forasteros. Los líderes religiosos locales (*macanas*) pusieron el grito en el cielo al ver el trato que recibían sus objetos sagrados a manos de los jesuitas, que estos consideraban tótems satánicos que vinculaban a los indígenas con el falso culto a los espíritus ancestrales (*anite* o *anitis*) y, por tanto, les impedían

60

¹El acto de contrición consistía en «una *processione, da svolgersi dopo il tramonto del sole, che partendo dalla chiesa principale percorreva tutti i punti salienti della città. Era guidata da una persona armata di un campanello, con il quale avisava la gente del suo passaggio, seguito da un'immagine del Cristo crocifisso illuminata da due persone con delle lanterne; ancora dietro camminavano i ministri evangelici, e in ultimo il popolo silente*» (una procesión que tendría lugar tras la puesta de sol y, partiendo de la iglesia principal, atravesaba todos los puntos destacados de la ciudad. La encabezaba una persona que sostenía una campana, con la que advertía a la gente de su paso, seguida de una imagen de Cristo crucificado iluminada por dos personas con farolillos; detrás, caminaban los sacerdotes y, por último, el pueblo en silencio») (Broggio, 2003: 227-61). Además, Broggio señala que «San Vitores no se limitó a trasplantar al Lejano Oriente las ceremonias propias de su país de origen: conocía las técnicas innovadoras que se habían beneficiado de la experiencia obtenida de las misiones internas» (Broggio, 2007: 251).

²Según García, unos años antes habrían arribado en las Marianas navíos holandeses. *Relación de la vida*, 49. Véase también Ledesma, 1670, fol. 2r.

³La institución de las *guma urritaos*, o casas de solteros, existía en toda Oceanía y en otras zonas de Asia, y también había instituciones similares en zonas de América y África. En Guãhã cuando un niño llegaba a la adolescencia, tenía que abandonar el clan paterno para vivir en la *guma urritao*, o casa común de solteros, de su clan materno. Allí, los jóvenes púberes aprendían a ejercer todas las funciones y tareas que deberían asumir como hombres. Mientras vivían en las *guma urritao*, debían evitar el contacto sexual y social con mujeres solteras, a excepción de aquellas con las que convivían. Estas, enviadas por sus familias, recibían dinero a cambio de sus servicios, que consistían en ayudar a los solteros con sus necesidades sexuales y domésticas, y permanecían en la casa hasta que estaban listas para salir como mujeres casadas (generalmente, con alguno de los solteros que habían conocido en la casa). De inmediato, se la sustituía por otra soltera. Los sacerdotes jesuitas consideraban esta institución una aberración, pues veían a los jóvenes como degenerados, a las muchachas, como prostitutas y, lo peor de todo, a los hombres que vendían a sus hijas para que realizaran favores sexuales, como moralmente corruptos. La frontal oposición de la Compañía a esta institución consuetudinaria fue, sin duda, una de las cuestiones más polémicas del proceso de evangelización, así como uno de los principales motivos por los que los indígenas reaccionaron con violencia contra los misioneros durante los primeros años de la misión.

⁴Manuel de Solórzano dejó constancia de esta repulsa en una carta a su padre, escrita en Agaña con fecha del 1 de junio de 1677. Cartas, fol. 120v (Coello y Atienza, 2020).

seguir el camino hacia Dios, el único posible. Las hostilidades intermitentes y mortíferas entre ambas clases y sus adeptos, por un lado, y los misioneros y sus guardias, por el otro, constituirían lo que la historiografía tradicional ha denominado como guerras hispano-chamorras⁵.

Aunque la historiografía tradicional ha mantenido una estrecha conexión entre los jesuitas y los soldados de los presidios fronterizos, Diego Luis de San Vitores llegó a las islas Marianas en 1668 sin apoyo militar (RAH, Cortes 567, 9-2676/4). Sin embargo, las cosas se pusieron feas enseguida. El primer acto violento contra un misionero ocurrió en agosto de 1668 y constituyó, para San Vitores, un presagio del martirio que con toda probabilidad les esperaba a él y quizás a otros misioneros en las islas (García, 1673: 122, 126). En el incidente, que se produjo en Nisichan (Nisihan o Nisi'an), resultó herido el padre Medina, aunque por suerte sus heridas no revistieron la suficiente gravedad como para impedirle continuar su labor evangelizadora. Por tanto, tras su recuperación continuó su camino hacia Sacayán, Upagat, Tupongan, Orodria, Oroaña, Megga, Pago y Paa. Sin embargo, poco después tuvo lugar un segundo incidente, aunque en otra isla. Los padres Luis de Morales (1641-1716)⁶ y Tomás de Cardeñoso (1635-1715)⁷ habían sido enviados a la isla de Tinián ese mismo mes de agosto, acompañados por varios ayudantes. Para entonces, el superior de la misión había organizado a los asistentes seglares en una unidad cuasimilitar, en la que había también capitanes y sargentos, a la que denominaron Escuadrón Mariano⁸. El intento de los misioneros de convertir a los chamorros de Tinián no acabó bien, y terminaría saldándose con la vida del sargento Lorenzo Castellanos y su traductor

⁵ Los episodios de violencia y tensión se alternaban con períodos más prolongados de paz y relativa tranquilidad, e incluso en tiempos de conflicto, las muertes violentas no eran tan frecuentes como sugería la historiografía tradicional. Los relatos de los jesuitas exageraban el grado de violencia, probablemente a causa del deseo hagiográfico de la orden de magnificar el peligro y la violencia que experimentaban en las islas. Ver: (Hezel, 2014: 1-16; Hezel, 2015).

⁶ Tras una breve estancia en las Marianas, volvió a Manila y, desde allí, fue enviado a Madrid como procurador de la provincia jesuita de Filipinas. «Primus catalogus anni personarum anni 1671», ARSI, Philipp. 2-II, Cat. trien.: 1649-96, fol. 353v.

⁷ Cardeñoso nació el 22 de diciembre de 1635 en Paredes (Cuenca, La Mancha, España), y se ordenó como jesuita el 2 de junio de 1664. Falleció en 1715. «Primus catalogus anni personarum anni 1684», ARSI, Philipp. 2-II, Cat. trien.: 1649-1696, fol. 424r.

⁸ El Escuadrón Mariano fue creado por San Vitores después de que la violencia que estalló en 1669 revelara la necesidad de los misioneros de una defensa armada. Ver: (García, 2004: 218).

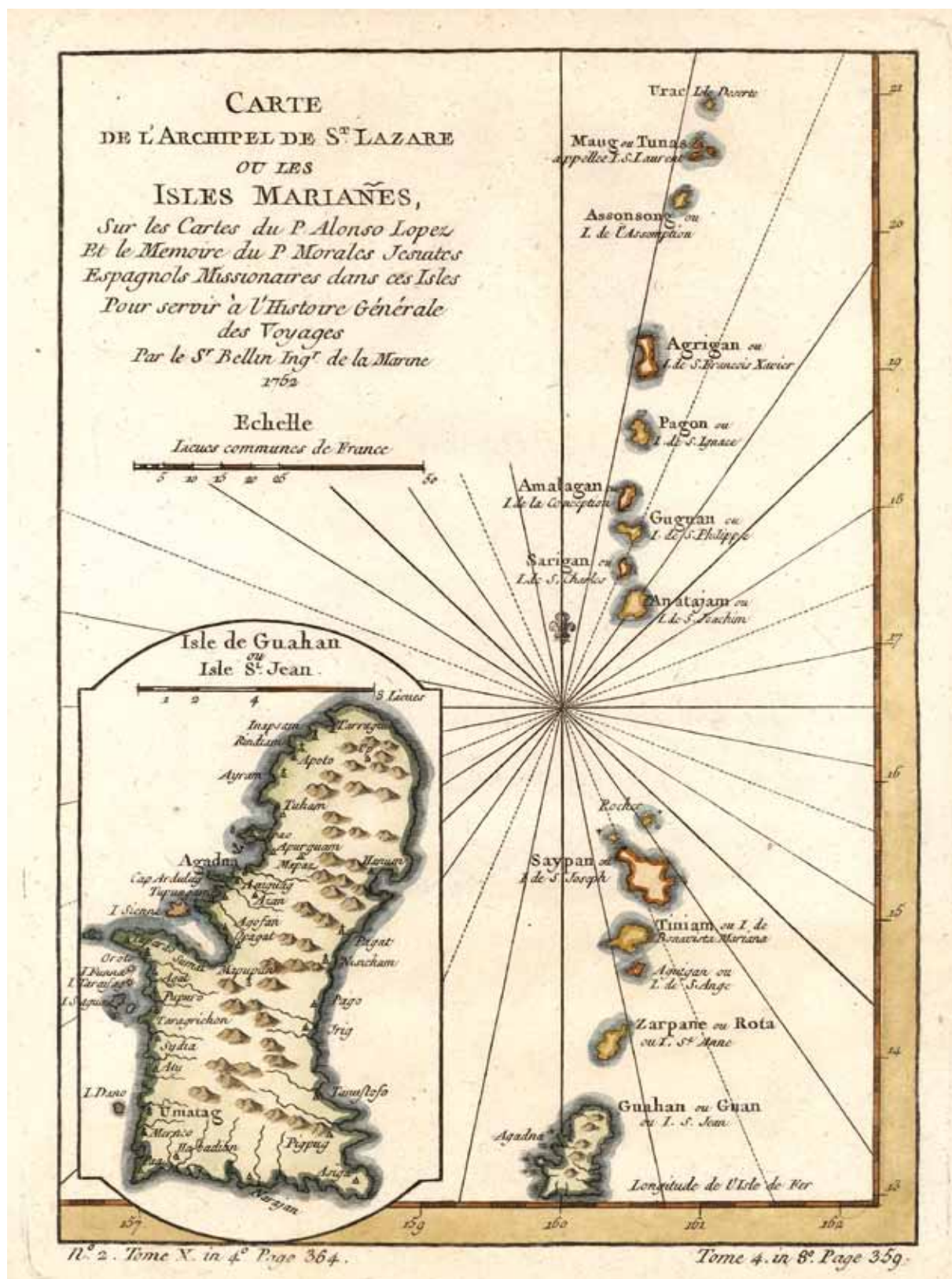
de tagalo, Gabriel de la Cruz (Morales y Le Gobien, 2017: 123-24, 132-33). Incluso el padre Morales resultó herido en una pierna, por lo que San Vitores le ordenaría su retorno a Guåhån. Todos estos acontecimientos se produjeron en octubre de 1668 (ARSI, Philipp. 13, Hist.: 1663-1734, fol. 5v). Aunque a estas alturas la violencia no era más que esporádica, pronto se cobraría su primer mártir.

Aquel protomártir era el padre Luis de Medina (1637-1670). Como subrayaron sus hagiógrafos, el sacerdote asumió un papel fundamental en la resolución de conflictos locales (Ledesma, 1670, fol. 8r; Florencia, 1673, fols. 36-42; García, 1673: fols. 96, 255-56); de ahí que, a finales de 1669, volviese a la isla de Tinián para mediar entre dos aldeas rivales: Marpo y Sungharon⁹. Medina indujo a los líderes rivales a prometer que dejarían atrás los agravios del pasado mediante largos discursos apaciguadores y negociaciones de paz, en ambos casos cargadas de exóticas ceremonias y gran simbolismo. Como señala Broggio, este modelo de mediación no era nuevo, sino que se asemejaba a la estrategia pacificadora empleada por los jesuitas en sus «misiones populares» en la Europa católica (Broggio, 2005: 57-89). En las misiones fronterizas del «Pacífico», como en Europa, el clero desempeñaba el papel de autoridad moral que podía garantizar un estado de paz y bienestar¹⁰.

El 24 de enero de 1670, tras el tradicional intercambio de caparazones de tortuga, ambas aldeas se reconciliaron y, en el lugar donde tuvo lugar la ceremonia, los sacerdotes levantaron la ermita de Nuestra Señora de la Paz (García, 1673: 86; Morales y Le Gobien, 2017: 147-48). Un escuadrón improvisado de voluntarios marianos permaneció allí durante dos meses para garantizar que la paz perdurara. Sin embargo, el conflicto se reavivó al poco tiempo y estos hombres fueron atacados. Uno de los ayudantes tagalos de los sacerdotes, un muchacho de doce años llamado Andrés de la Cruz, fue asesinado en el altercado resultante, junto con el

⁹ La generosidad que los jesuitas mostraron a Kepuha, a quien regalaron «dos arcos de acero y un sombrero», supuso que otros líderes chamorros se sintieran menospreciados (García, 2004: 218-24).

¹⁰ El «Pacífico (español)», un concepto de invención colonial, hace referencia a un grupo de civilizaciones demasiado heterogéneas y culturalmente diversas como para formar una región cultural coherente. Matt K. Matsuda lo describe, por el contrario, como un mosaico donde convergen la historia de Asia, de las islas del Pacífico y del occidente de México (2006: 763). En su libro *Pacific Worlds*, Matsuda analiza una historia translocal que enfatiza la «interconexión de los distintos mundos» (2012: 5-6).



62

Figura 25: Mapa del padre Alonso López (c. 1672). Cortesía del Micronesian Area Research Center (MARC, Guam).

capitán de origen mexicano Diego Bazán¹¹. El fracaso de los esfuerzos de Medina constituyó un funesto augurio de lo que vendría después.

El 27 de enero de 1670, el padre Medina viajó a la isla de Saipán, a unos cinco kilómetros al norte de Tinian, y reparó en que los esfuerzos predicadores de San Vitores no se habían traducido en conversiones reales entre los nativos. Con enojo, descubrió que un *sangley* (un mercader chino) llamado Choco, el «pervertidor de los marianos», había puesto a los nativos en contra de los misioneros (Flores, 1673, fol. 30v; García, 1673: 76-77). Choco, que pasaría a la historia como Choco Sangley, había sido capitán de un navío que había naufragado junto a la costa de Saipán más de dos décadas antes de la llegada de los jesuitas. Se había asentado en una zona conocida como Merizo (o Malesso'), en el suroeste de la isla, y se había casado con una mujer local. Gracias a las diversas habilidades y conocimientos que poseía, Choco enseguida se granjeó cierta influencia entre los vecinos isleños (García, 1673: 76; RAH, Cortes 567, 9-2676/8, fol. 6r; ARSI, Philipp. 13, Hist.: 1663-1734, fol. 5r-8r; Morales y Le Gobien, 2017: 131-32). Cuando los misioneros llegaron a Saipán, Choco hizo circular el rumor de que el agua bendita y los aceites que utilizaban para bautizar a los niños, los ancianos (*manamko*) y los enfermos tenían por objeto causar su muerte¹².

En su hagiografía ejemplar de Medina, el padre Francisco de Florencia (1619-1695) describe cómo la Virgen María se había aparecido en un sueño a un nuevo cristiano originario de Saipán. En él, la Virgen cuidaba con esmero a ocho niños y amamantaba a dos bebés. Cerbero, el perro de Hades, estaba atado a sus pies, un signo evidente de que el bien había triunfado sobre el mal, salvando «a esos niños inocentes [del] perverso Sangley, que tanto había ladrado contra ellos» (Flores, 1673, fol. 43r). El indígena relató su sueño al padre Medina y este, con la seguridad de saber que tenía a la poderosa Virgen de su lado, continuó su labor religiosa. Dicha labor incluía, entre otras cosas, el bautismo de niños, especialmente los que estaban enfermos. No bautizar a alguien en esas circunstancias, creía Medina, condenaría sus almas al infierno;

mientras que los adultos tenían la libertad de elegir (gracias a los sacerdotes jesuitas que habían llegado providencialmente), los niños no podían.

La determinación y el fervor mesiánico de Medina le permitieron sobreponerse a los obstáculos que suponían su cojera y su tartamudez, y continuó su labor arrancando de los cuerpos de niños y adultos los huesos y amuletos que estos portaban¹³. Sin embargo, como muchos de los niños bautizados morían tras recibir el sacramento, las advertencias de Sangley convencieron a los chamorros de que Medina y sus asistentes, Agustín e Hipólito de la Cruz, estaban en realidad asesinando y devorando a sus hijos (Flores, 1673, fol. 39r). El 29 de enero de 1670, dos días después de su llegada a Saipán, en la tercera aldea que visitaron, el padre Medina y sus ayudantes fueron atacados por un hombre llamado Poyo (apodado «el asesino» y, más tarde, bautizado como Luis) y su cómplice, Daon (posteriormente bautizado como Vidal)¹⁴ (García, 1673: 95-108; Morales y Le Gobien, 2017: 154). Fue así como Luis de Medina, de 33 años, se convertía en el primer mártir de las Marianas (aunque no fue, como hemos visto, el primer miembro de la misión en ser asesinado, pues ese «honor» lo compartía con Lorenzo Castellanos y Gabriel de la Cruz) (Burrieza, 2009: 527). También fue asesinado Hipólito de la Cruz, un talentoso arpista seglar cuya música servía para atraer y apaciguar a los chamorros, originario de la isla de Cebú en las islas Bisayas (Islas de los Pintados)¹⁵.

El 23 de julio de 1671, el joven ayudante de San Vitores, José de Peralta, un muchacho criollo nacido en Puebla de los Ángeles, en México, murió tras sufrir dieciocho heridas en una emboscada orquestada por los seguidores de Hurao, un *ma'gas* (líder) local de Hagåtña que aspiraba a liberar a la isla de forasteros.

¹¹De la Cruz también cantaba (era soprano) y ayudaba a los sacerdotes en la sacristía. RAH, Cortes 567, 9-2676/4, fol. 2r. El capitán Bazán falleció a causa de sus heridas el 31 de marzo de 1671. RAH, Cortes 567, 9-2676/8, fol. 28v; «Noticias de las islas Marianas enviadas el año de 1670», 22 de abril de 1670, ARSI, Philipp. 13, Hist.: 1663-1734, fol. 50r; Ledesma, 1670, fol. 9r.

¹²Ledesma, 1670, fol. 9v. Según la relación de Manuel de Solórzano, hasta junio de 1669 los jesuitas habían bautizado a 13 560 chamorros, y 200 de los niños bautizados habían muerto tras recibir el sacramento. «Descripción», fol. 124r.

¹³Juan de Santa Cruz a los superiores jesuitas: «Más sobre la vida y martirio del padre Luis de Medina», 22 de mayo de 1670, AHCJC, El-b-9/5/1-7: «Martirios y varones ilustres», El-b-9/5/2: «Martirios, naufragios, &c.», fol. 8r. Esta carta también se encuentra incluida en el título «Copia de documentos antiguos del Archivo de la Misión de la Compañía de Jesús, no. 1», en *Historia missionis*, vol. 3, AHCJC, Antigua, El-a-13: «1593-1890», fols. 604r-615r.

¹⁴Véase también Ledesma, 1670, fols. 50v-52r; «Historica narratio illorum (1668-1673)», ARSI, Philipp. 13, fols. 95r-110r, en Lévesque, vol. 6, 1995: 40-41; Ledesma, 1670, fol. 10r. Según la lista de mártires, Medina murió «in odium sacram baptismati et fidei christianae praedicationis a barbari». AHCJC, El-b-9/5/1-7: «Martirios y varones ilustres», carpeta El b-9/5/2: «Martirios, naufragios, &c.», hojas sueltas. Véase también Flores, 1673, fols. 38r-42r.

¹⁵El uso de la música, la danza, la poesía y el teatro para enriquecer los ritos, espectáculos y los contenidos curriculares en la escuela era un elemento importante de la educación jesuita y sus misiones (Summers, 2000: 659-79; Irving, 2019: 211-34).

Peralta iba de camino a cortar y recoger madera para hacer cruces con las que marcar las casas de los nuevos cristianos («Historica narratio illorum (1668-1673)», en Lévesque, 1995a: 47). Los españoles vengaron la muerte del muchacho matando a Guafac (o Huasac, también llamado Cha'fa'e), un rebelde *indio principal* (un miembro respetado de una familia importante), a quien asociaban con el Príncipe de la Oscuridad. Esto dio pie a un multitudinario levantamiento contra los misioneros, que se denominaría la Primera Gran Guerra de Guãhã, o la Primera Guerra Chamorra¹⁶.

Durante ocho días, Hurao y sus seguidores sitiaron la empalizada que los españoles habían levantado alrededor de la iglesia y la residencia de los jesuitas. En una de las contiendas entre las fuerzas españolas y los chamorros, fue capturado y sus hombres, descorazonados, accedieron a negociar, tras lo cual fue liberado. El padre San Vitores albergaba la esperanza de que este gesto de buena voluntad ayudara a los jesuitas a establecer relaciones amistosas con los rebeldes chamorros y trajera consigo la paz. Sin embargo, los atacantes interpretaron el acto del sacerdote como una muestra de debilidad, de modo que el 21 de septiembre atacaron de nuevo. En un intento por contraatacar al fuego de los mosquetes españoles, los chamorros recurrieron a la magia, rodeando el fuerte de madera de los españoles con los cráneos de sus ancestros e invocando su poder. Pero fue en vano. El 20 de octubre de 1671, tras las aplastantes victorias que los españoles lograron sirviéndose de sus armas y tácticas de guerra mucho más avanzadas, los rebeldes chamorros se rindieron, convencidos, quizás, de que los invasores y el Dios cristiano, cuya existencia y poder se materializaban en la labor jesuita en las Marianas, eran demasiado poderosos para ellos (Vidal Figueroa, «Relación», fol. 3v).

En respuesta a estos acontecimientos, San Vitores escribió a la Corte pidiendo permiso y financiación para construir un presidio (el nombre oficial con el que se denominaba a las guarniciones de soldados en un distrito militar) en las Marianas. Estos fuertes constituyeron una institución fundamental en los territorios fronterizos¹⁷. Los últimos acontecimientos habían puesto de manifiesto que las Marianas no disponían de suficientes soldados o armas, y que la empalizada de madera de

los españoles no servía como fortificación¹⁸. Parecía evidente que, si España deseaba ejercer su soberanía en las islas, la Corona tendría que tomar partido directamente en su defensa. La existencia de fuertes militares como espacios inexpugnables donde los españoles pudieran guarecerse era la única forma de garantizar la seguridad de las misiones, puesto que la mayoría de las aldeas fundadas por los jesuitas no estaban fortificadas¹⁹.

La paz alcanzada tras esta primera guerra no fue más que un espejismo, pues la resistencia y el conflicto enseguida recobraron fuerza. Los chamorros se organizaban en clanes matrilineales que habitaban pequeñas aldeas (*songsong*) compuestas por entre 50 y 150 viviendas (Ledesma, 1670, fols. 3v-4v). La solidaridad entre los miembros del clan era considerable, pero también lo era la rivalidad entre los líderes, como Hurao, Kepuha e incluso Choco. Los misioneros jesuitas, sin pretenderlo, se vieron inmersos en estas rivalidades, poniendo en peligro sus vidas y, especialmente, las de sus asistentes y los nuevos cristianos, que se veían obligados a vivir en las aldeas y ayudar a los sacerdotes en la celebración de bautismos y la predicación del Evangelio.

En enero de 1672, el padre San Vitores decidió levantar cuatro iglesias o misiones, cada una de las cuales atendería a diez aldeas («Relación y documentos referentes a las islas Marianas, 1668-1673», AHCJC, FIL PAS 52, fols. 340r-342v). Sin embargo, la violencia se iba gestando a medida que los misioneros y sus asistentes avanzaban con su labor, hasta alcanzar el punto de máxima tensión entre el 31 de marzo y el 2 de abril de 1672, cuando los chamorros anticristianos mataron a cuatro asistentes seculares filipinos traídos a las Marianas desde Manila y Nuevo México («Historica narratio illorum (1668-1673)», en Lévesque, 1995a: 164); Nicolás de Figueroa, Damián

¹⁶ Joseph Vidal Figueroa, «Relación de la dichosa muerte del Venerable Padre Diego Luis de Sanvitores...», en «Carta escrita en la ciudad de México por el padre Joseph Vidal...», N.p., 1674, fols. 2v-3r.

¹⁷ En las inmensas y hostiles tierras de la Gran Chichimeca de la Nueva España, por ejemplo, los presidios constituyeron una pieza clave para la estrategia militar española (Miller, 1975: 3-4).

¹⁸ En una carta que escribió desde México en 1674, el procurador jesuita José Vidal Figueroa informaba al padre de Diego Luis de San Vitores, Don Jerónimo San Vitores de la Portilla, de que solo había doce españoles y diecisiete nativos filipinos con los diez jesuitas. «Relación», fol. 2v. Asimismo, según el historiador jesuita John N. Schumacher, solo doce de los treinta y tantos hombres que acompañaban a los misioneros eran soldados ordinarios, lo que contradice a Driver (1989), que coincide con Ibáñez (1886) y con la hipótesis de que los jesuitas tenían muchos más militares a sus órdenes (Schumacher, 2001: 478-79). Era evidente que los misioneros necesitaban más soldados, de ahí que el 22 de febrero de 1672 solicitaran a la Corona el envío de doscientos hombres (tanto pampangos como españoles) y un cabo español que tuviera la misma «piedad y prudencia que el capitán Antonio Nieto». «Apuntamientos de lo que parece más necesario al presente estado de estas islas Marianas según la relación que va aparte de los sucesos», n.d., ARSI, *Philipp.* 13, Hist.: 1663-1734, fols. 74r-74v. Esta petición no fue atendida hasta el 5 de julio de 1679 (Lévesque, 1995b: 19-20).

¹⁹ Para más información sobre este tema, ver: (Vitar, 1997: 102-10; Hezel, 2000: 21-43; Hausberger, 2004: 131-68).



Figura 26: El martirio de Diego Luis de San Vitores, monumento en Tumon, isla de Guåhån. Fotografía: Alexandre Coello de la Rosa.



Figura 27: Vida y Martirio del venerable padre Diego Luis de San Vitores (...). Publicado en Madrid en 1683. Imágenes procedentes de los fondos de la Biblioteca Nacional de España.

Bernal, Manuel de Nava y Pedro Calungsod (Bisaya)²⁰. El «jefe» de los forasteros, Diego Luis de San Vitores, también fue asesinado (AHCJC, EI-b-9/5/1-7: «Martirios y varones ilustres», EI b-9/5/2: «Martirios, naufragios, &», hojas sueltas). El 2 de abril, mientras bautizaba a una niña llamada María Assión en la playa de Tumón (o Tunjón), en la isla de Guåhån, el misionero fue atacado por el padre de la pequeña, Matapang (o Mata'pang), por bautizar a su hija en contra de su voluntad. Matapang atravesó el pecho del jesuita con una lanza mientras otro atacante, Hurao, le partía el cráneo con un arma parecida a un sable corto («Historica narratio illorum (1668-1673)» en Lévesque, 1995a: 52-53).

Los panegiristas como Andrés de Ledesma (1671-1675)²¹ se esforzaron por presentar a los misioneros jesuitas como víctimas del abuso injustificado de los chamorros. Enfatizando las ocasiones en las que los nativos habían atacado con piedras o lanzas a los misioneros, orquestaron una imagen exagerada de la belicosidad de los nativos, al tiempo que ensalzaban la conducta heroica de los padres jesuitas (Ledesma, 1670, fols. 8r-9r). Esto contribuyó a la construcción simbólica de la frontera, que se apuntalaba en la representación de sus habitantes como bárbaros (Giudicelli, 2005: 157-73). Como parte de esta construcción, las hagiografías presentaban a los torturadores de los jesuitas como seres malvados por naturaleza, en contraste directo con el discurso ortodoxo de los jesuitas como intrínsecamente buenos. La representación de quienes se resistían violentamente a la evangelización como antropófagos, idólatras y violentos fue un producto literario de los hagiógrafos jesuitas. Al atribuir tal «barbarismo pragmático» a los asesinos de sus hermanos, los colocaban en lo más bajo del escalafón del género humano (Rubial, 2011: 212). Así, al carecer los recalcitrantes nativos de humanidad alguna, ocupaban un estado presocial diametralmente opuesto a la moralidad «humana y cristiana» (Giudicelli, 2005: 157-73). Esta inversión se hizo explícita en las crónicas sobre los martirios de los misioneros asesinados en América, que seguían una convención narrativa por la cual las religiones nativas se describían como inversiones diabólicas de los rituales cristianos (católicos) (Ahern, 2007: 279-98). Era este un recurso recurrente que reflejaba la interpretación jesuita de la nueva realidad

²⁰ Para más información sobre la vida de Pedro Calungsod, beatificado por el papa Juan Pablo II el 5 de marzo del 2000, ver: (Mojares, 2000: 34-61).

²¹ Ledesma nació en Cartagena el 16 de enero de 1610. Se unió a la Compañía de Jesús el 6 de diciembre de 1627 y pronunció los cuatro votos el 7 de diciembre de 1650. «Primus catalogus anni personarum anni 1672», ARSI, Philipp. 2-II, Cat. trien.: 1649-1696, fol. 360r.

colonial como una guerra permanente entre los hijos de Dios y los seguidores de Satán²².

Según esta lógica, las muertes de los jesuitas no eran derrotas, sino victorias: para promover el fervor evangélico entre los miembros de la Compañía, los hagiógrafos siempre describieron a los muertos como «héroes religiosos» cuyas violentas muertes resultaron jubilosas y felices. Los sacrificios de los mártires eran redentores, ya que, de acuerdo con el Evangelio según san Mateo (10:32, 39), a quien pierda su vida en nombre de Cristo se le concederá la vida eterna. En palabras del padre Manuel de Solórzano (1649-1684),

«Y finalmente, porque están regadas con la sangre de tan ilustres mártires, tres de la Compañía, padre Diego Luis de San Vitores, padre Luis de Medina y padre Francisco Ezquerro y otros catorce seculares compañeros de los padres en nuestra misión. Esto me tiene con tanto aliento que nada se me pone delante dificultoso, pues aún en lo que es más difícil hallo muy mayor alivio que es el morir por Jesucristo. Y así me entrego a los peligros de los mares y de la tierra con grande seguridad y confianza porque sé que ni el mar, ni la tierra, ni los ángeles, ni los hombres me pueden hacer mal si Dios no les da licencia y si se la diese a alguna criatura, sabré que muero por que su Majestad quiere y en esto se habrá cumplido en mí su santísima voluntad» (Carta de Solórzano a su padre, 20 de febrero, 1676, cartas, fol. 115r; Coello and Atienza, 2020).

Los discursos sobre el martirio a menudo presentaban a los mártires como héroes, caracterizados por sus acciones ejemplares y virtudes incorruptibles, haciendo hincapié en sus dones sobrenaturales siempre que existía un patrón coherente de dichos elementos (García, 2004; Aranda, 1690; Boye, 1691). El martirio no se lograba, a fin de cuentas, únicamente con una muerte violenta, sino que la causa de dicha muerte debía ser la fervorosa devoción religiosa. Era un regalo divino que garantizaba la salvación, una hazaña que, tras la muerte de los padres Medina y San Vitores, muchos de sus hermanos, incluido el joven padre Solórzano y los padres jesuitas que también murieron durante la Segunda Guerra Chamorra (1684), esperaban imitar (*imitatio*) (Strasser, 2015: 573-77; Strasser, 2020: 32). Sin embargo, como señaló Brockey, existe una clara paradoja: mientras que la vasta mayoría de los mártires que murieron en nombre de la fe en Japón eran seglares y mujeres, los registros históricos se centraban principalmente en la muerte de los sacerdotes y frailes. Como apunta, «el motivo reside en el hecho de que los legos no eran responsables de promover el culto de los mártires; los miembros de las órdenes religiosas sí lo eran, y estos autores primero conmemoraron a los suyos» (Brockey, 2017: 210).

²² Ines G. Županov ha estudiado cómo los hagiógrafos de san Francisco Javier ilustran esta necesidad de «organizar y explicar» las posesiones de Portugal en Asia en términos providenciales y mesiánicos (Županov, 1995: 135-61).

La misión en las Marianas

Francis Hezel
Micronesian Seminar

Las islas que más tarde pasarían a conocerse como las Marianas fueron las primeras con las que se topó Magallanes durante su histórico periplo por el Pacífico en 1521. Durante una breve escala en Guam en marzo de ese mismo año, Magallanes y su famélica tripulación recibieron a decenas de isleños a bordo de sus tres navíos, antes de que se iniciara un combate. Este sería el primer contacto entre las islas del Pacífico y Occidente. Sin embargo, aunque fue el viaje de Magallanes el que colocó las islas del Pacífico en el mapa occidental, fue Miguel de Legazpi quien, en 1565, las proclamó oficialmente posesión española. Tras la visita de Legazpi, se creó la ruta del galeón de Manila, donde la isla de Guam servía como parada de aprovisionamiento cada año. Aún transcurriría otro siglo hasta que España estableció finalmente una presencia permanente en el archipiélago.

1. La llegada de los primeros misioneros

En junio de 1668, seis jesuitas españoles liderados por el padre Diego Luis de San Vitores llegaron a Guam para fundar la primera misión en estas islas. El acontecimiento supuso todo un hito, pues se trataba de la

primera misión que se establecía en el Pacífico¹. Sin embargo, el proceso para llegar hasta allí no fue sencillo. Cinco años estuvo San Vitores, cuyas conexiones familiares le otorgaban acceso directo a la Corte española, solicitando permiso y financiación para la misión a la reina regente Mariana de Austria. Cuando se concedió la autorización, a pesar de la resistencia del gobernador de Filipinas, por cortesía con la regente se decidió bautizar las islas con su nombre (García, 2004: 140-143) (Figura 28).

Los jesuitas no fueron acompañados por las tropas que solían asignarse para proteger a los misioneros en las zonas recién colonizadas. San Vitores, confiando en la amabilidad de los isleños, anunció que no había necesidad de un destacamento militar y, de hecho, argumentó que llevarlo crearía más problemas de los que resolvería. Por el contrario, seleccionó a 31 voluntarios seculares, una mezcla de filipinos y criollos traídos desde México, para que ayudaran a los sacerdotes y les brindaran protección. Este abigarrado grupo, que se denominaría Escuadrón Mariano, estaba compuesto por dos niños de doce años,

¹El siguiente esfuerzo misionero, iniciado por los británicos, aún tardaría un siglo en llegar.



Figura 28: Representación del Padre Diego Luis de San Vitores presente en la obra sobre su vida y muerte en las islas Marianas. Imágenes procedentes de los fondos de la Biblioteca Nacional de España.

mercaderes, un matrimonio y solo una persona con algo de experiencia militar (Viana, 2004).

Poco después del desembarco en Hagatna (Agaña), la principal aldea de Guam, la comitiva de misioneros fue calurosamente recibida por el jefe local de la aldea, que había invitado a otros líderes a asistir al encuentro. A todos ellos se les hizo entrega de un fragmento de aro de hierro, un codiciado bien para una sociedad que dependía de la concha y la piedra para elaborar sus utensilios. En solo uno o dos días, los misioneros bautizaron a 23 isleños, principalmente niños, y planearon su despliegue por la isla para llevar el Evangelio a las principales aldeas (Coomans, 1997: 5). No mucho después, el grupo de misioneros, con ayuda de los lugareños, erigió pequeñas cabañas de madera que servirían como iglesia y residencia de los sacerdotes y sus ayudantes. Entretanto, se envió a tres sacerdotes a las islas de Rota y Tinián para acometer la evangelización de la zona norte del archipiélago. Además, se creó una escuela para niños en Agaña, que sería la primera educación formal que existió en todo el Pacífico.

El propio San Vitores era de por sí un extraño espectáculo, caminando descalzo con una capa de hojas de palmera trenzadas ondeando sobre su harapienta sotana negra y ataviado con un sombrero cónico, también hecho de hojas de palmera. Su método para llevar a cabo la misión, haciendo uso de las técnicas que había utilizado con éxito en Filipinas y México, era adentrarse en cada aldea a la cabeza de su séquito de ayudantes mientras cantaban una estrofa religiosa del estilo de «Nuestra alegría/Jesús y María». Luego iba de casa en casa bautizando y cantando plegarias compuestas en la lengua de la isla. San Vitores, que a menudo cantaba y rezaba hasta quedarse ronco, fue hábilmente descrito por su primer biógrafo como el «trovador de Cristo» (García, 2004: 184).

2. La resistencia violenta

A pesar del entusiasta recibimiento que los isleños brindaron a los jesuitas y de su éxito inicial, pronto empezaron a sucederse encuentros violentos con una alarmante frecuencia. Tan solo dos meses después de su llegada, uno de los sacerdotes jesuitas fue herido de gravedad. No mucho después, dos de los ayudantes seglares fueron asesinados, y uno de los sacerdotes también encontró la muerte a manos de los enfadados isleños. La creciente violencia se atribuyó, en parte, a la historia que había hecho circular un habitante chino

naufragado en la isla años antes, según el cual los sacerdotes envenenaban a los niños con el agua que utilizaban en el bautismo. Sin embargo, los misioneros habían despertado la hostilidad de los isleños al destruir los cráneos de los ancestros que los habitantes veneraban y cuidaban con esmero, arguyendo los jesuitas que no eran más que ídolos religiosos. En abril de 1672, el padre Diego Luis de San Vitores fue asesinado junto con su joven asistente, Pedro Calungsod, después de bautizar a una recién nacida en contra de los deseos de su padre. En años recientes, ambos han sido reconocidos como mártires de la fe: San Vitores mediante beatificación y Calungsod mediante canonización.

Los primeros treinta años de la misión fueron tumultuosos. Ocasionalmente, se producían ataques a sacerdotes y pequeños grupos de misioneros, a menudo como represalia por ofensas personales o fruto del resentimiento que había generado el menosprecio de los misioneros por las prácticas culturales de la isla. Las tropas españolas, convocadas finalmente por los jesuitas tras la muerte de San Vitores, castigaban dichas ofensas, a menudo prendiendo fuego a las canoas o las casas abandonadas por los isleños. En tres ocasiones, un gran número de hombres nativos rodearon el complejo de la misión en Hagatna, por entonces ya fortificado, y mantuvieron cautivos a los forasteros en su propia vivienda durante varios meses cada vez. Pero incluso estos largos asedios acabaron, sorprendentemente, con pocas víctimas mortales. De algún modo, a pesar de estos episodios de violencia, los misioneros continuaron con la evangelización y el número de cristianos fue creciendo sin cesar. De hecho, en algunos de los enfrentamientos violentos que se producirían más adelante, los misioneros recibieron más apoyo de las fuerzas locales lideradas por los isleños recién bautizados que de las propias tropas españolas.

Llegado 1690, la violencia había tocado a su fin, ya que la mayoría de la población se había convertido al cristianismo. La cifra total de fallecidos en las denominadas «guerras hispano-chamorras» fue quizá de 200 personas: unos 120 isleños y otros 80 del bando «español», con una media de cuatro isleños y tres forasteros muertos al año. Aunque el número de víctimas que se cobraron estas hostilidades fue en gran medida exagerado por los primeros relatos, es cierto que la población de las islas menguó drásticamente durante este periodo, no por los enfrentamientos armados, sino por las mortíferas epidemias que azotaban las islas casi cada año. La población previa al contacto, se estima que de unos 40 000 habitantes, pasó a ser de 4000 en 1710, el primer año en que se

realizó un censo. En poco más de cuarenta años, la población de las Marianas había disminuido en un 90 por ciento (Hezel, 2015: 79-81). Este cuasi exterminio de la población local fue una tragedia que se produjo reiteradamente en las tierras colonizadas por los españoles, donde los habitantes todavía no habían desarrollado inmunidad frente a las enfermedades que los colonos transmitían mediante el contacto sin darse cuenta.

3. El reasentamiento de los supervivientes

La población local, en su día desperdigada en pequeñas aldeas por toda la isla, empezó a trasladarse a los pueblos principales ya en 1680, durante una breve tregua en las hostilidades. La reducción, una práctica característica de la administración de la España colonial en todo el mundo, no solo tenía por objeto proporcionar a los administradores y misioneros acceso inmediato a la población. También estaba pensada para ofrecer a los nativos la bendición de la cristiandad, una comunidad unida por la fe que llevaba a cabo celebraciones litúrgicas periódicas y ofrecía instrucción religiosa y el respaldo social necesario para afianzar la devoción de estos nuevos conversos.

La consolidación de la población chamorra superviviente fue un proceso que se prolongaría durante medio siglo y que no concluiría hasta que el último habitante de Saipán se desplazó a Guam a comienzos de la década de 1730. A partir de entonces, las diez islas del norte del archipiélago permanecieron deshabitadas durante más de un siglo, mientras que la totalidad de la población se concentraba en Guam, la isla de mayor tamaño, así como en la isla cercana de Rota, en el extremo sur del arco insular. Guam estaba dividida en seis partidos, siendo cada uno de ellos una aldea reubicada junto con las tierras colindantes, mientras que en Rota solo había uno (Hezel, 2000: 27).

4. La vida en los pueblos

Cada pueblo constaba de una iglesia y una rectoría rodeada de un núcleo de viviendas, la mayoría construidas con techumbres de nipa. Salvo Hagatna, que había sido designada como capital y dignificada con el título de ciudad, los pueblos tenían unos 200 o 300 habitantes. Algunas de las casas que en su día se desperdigaban por las orillas ahora se habían reconstruido en

ordenadas hileras, y las calles se habían ensanchado y enderezado. Además de las casas y los cobertizos cercanos que servían como cocinas, también había junto a la orilla algunas construcciones para guardar las canoas. Las casas de solteros que antaño había en la mayoría de las aldeas habían sido destruidas por insistencia de los misioneros, para quienes no eran más que guaridas de promiscuidad.

La población local era autosuficiente y subsistía, como lo había hecho siempre, gracias a la agricultura y la pesca. Pasaban mucho tiempo en las tierras de cultivo de sus ancestros –o, en el caso de aquellos reubicados a otras islas, en las tierras que los españoles les habían cedido–, cultivando arroz y taro, y otros tubérculos habituales². Sin embargo, ahora cultivaban también productos populares, como el maíz, introducido por los españoles, y los animales domésticos que criaban ahora incluían también gallinas, vacas y, especialmente, carabaos. El carabao pasó a ser una característica distintiva de la vida en las aldeas de las Marianas, donde hasta la Segunda Guerra Mundial se utilizaría como bestia de carga y, a veces, como alimento en ocasiones especiales. En 1698, un misionero enumeró algunos de los alimentos que se vendían a los barcos españoles que recalaban en la isla: «cerdos, terneros, sandías, plátanos, piñas, boniatos y melones tan ricos como los de España» (Jesuita anónimo, 19 de septiembre de 1698, en Atienza y Hezel, 2021). Sin embargo, el tabaco enseguida se convirtió en la principal mercancía para la economía de la isla, así como la moneda de cambio más común, ya que toda la población, desde los más jóvenes hasta los mayores, adoptaron el hábito de fumar pipas y cigarros. «Por una hoja de tabaco», escribió un jesuita, «un hombre trabajará todo el día» (Jesuita anónimo, 19 de septiembre de 1698, en Atienza y Hezel, 2021).

Además de sus labores tradicionales, las mujeres ahora dedicaban gran parte de su tiempo a tejer telas, muy demandadas para elaborar las sencillas prendas de ropa que vestían todos los habitantes de la isla. Aunque los sacerdotes imponían el uso de vestimenta, los aldeanos prescindían de ella cuando no estaban en la iglesia o llevando a cabo alguna actividad religiosa. No obstante, la ropa resultaba de interés para algunos lugareños, que la utilizaban para adornar su cuerpo o para demostrar su devoción religiosa. Con el uso cada vez más frecuente

² La práctica de visitar periódicamente estos terrenos, conocidos como *lan-chu*, para trabajarlos fue algo muy característico de la vida en la isla hasta tiempos modernos.



Figura 29: Indios de Umatac. Anónimo. Expedición Malaspina. Papel verjurado. Colección Museo de América.

de la ropa, a la labor de las mujeres se añadió una nueva tarea: hacer la colada, algo que realizaban en compañía de otras mujeres de la familia o vecinas, por lo que se convirtió en una suerte de evento social.

La autoridad en los nuevos pueblos seguía residiendo en el jefe, como hasta entonces. Bajo el mando del gobernador Saravia, que inició los reasentamientos a partir de 1680, la legitimidad de su autoridad fue reconocida por los oficiales españoles, otorgando a los jefes de los pueblos el título de maestre de campo. Al principio, este sistema dio buen resultado, pero más adelante, con la llegada de una serie de gobernadores notoriamente avariciosos, la mayoría de

los jefes de aldea solicitaron al gobernador que buscara a alguien que los sustituyera. Como es lógico, tenían dificultades para satisfacer las severas exigencias de mano de obra del pueblo, demandas que excedían de lo permitido por las leyes españolas y que únicamente tenían por objeto enriquecer al gobernador. Estos egoístas gobernadores –Damián Esplana, Juan Antonio Pimentel y Luis Tagle– administraron la isla durante 25 años en total, entre 1683 y 1725. Durante aquel arduo periodo, los gobernadores se las arreglaron para conseguir lo que deseaban designando a un criollo o filipino, normalmente un soldado retirado, como mayordomo para que ejerciera su autoridad de facto sobre la aldea (AGI, Filipinas 99, f33, en Atienza, 2014: 38). Al finalizar el mandato del último de estos gobernadores, este título de mayordomo desapareció y los jefes de los pueblos recuperaron su autoridad.

5. La iglesia del pueblo

El edificio de la iglesia, que se erigía en el corazón del pueblo, ganó aún más prominencia cuando las viejas estructuras de madera se reconstruyeron con piedra. Al igual que en otras zonas del Imperio español, la vida en los pueblos de las Marianas pronto pasó a regirse por las campanas, que repicaban para llamar a misa por las mañanas, al rosario por las tardes, tres veces al día por el ángelus y con el *De profundis* cuando moría algún miembro de la comunidad. Toda la aldea acudía a misa durante las festividades religiosas reconocidas a lo largo del año, pero el día del santo patrón de la iglesia del pueblo se celebraba con extraordinario aplomo. En esa ocasión, la procesión y la consabida fiesta que la sucedía atraía a multitudes desde otros pueblos de la isla. En poco tiempo, la iglesia pasó a determinar no solo el orden del día, sino el calendario de todo el año.

Los misioneros jesuitas describían con evidente satisfacción las fervorosas prácticas de los nuevos conversos de la isla. En Hagatna se maravillaba un ayudante de los misioneros, las mujeres se reunían en la iglesia para entonar sus oraciones cada tarde, y «el rezo empezaba a las siete, y había otros a las ocho y a las nueve. Se oía música incluso a las diez de la noche» (Bustillo, Informe anual de 1689-1690, ARSJ Filipinas 14, ff. 75-83). Los jóvenes ya no cantaban los mitos de la creación que sostenían antaño, sino

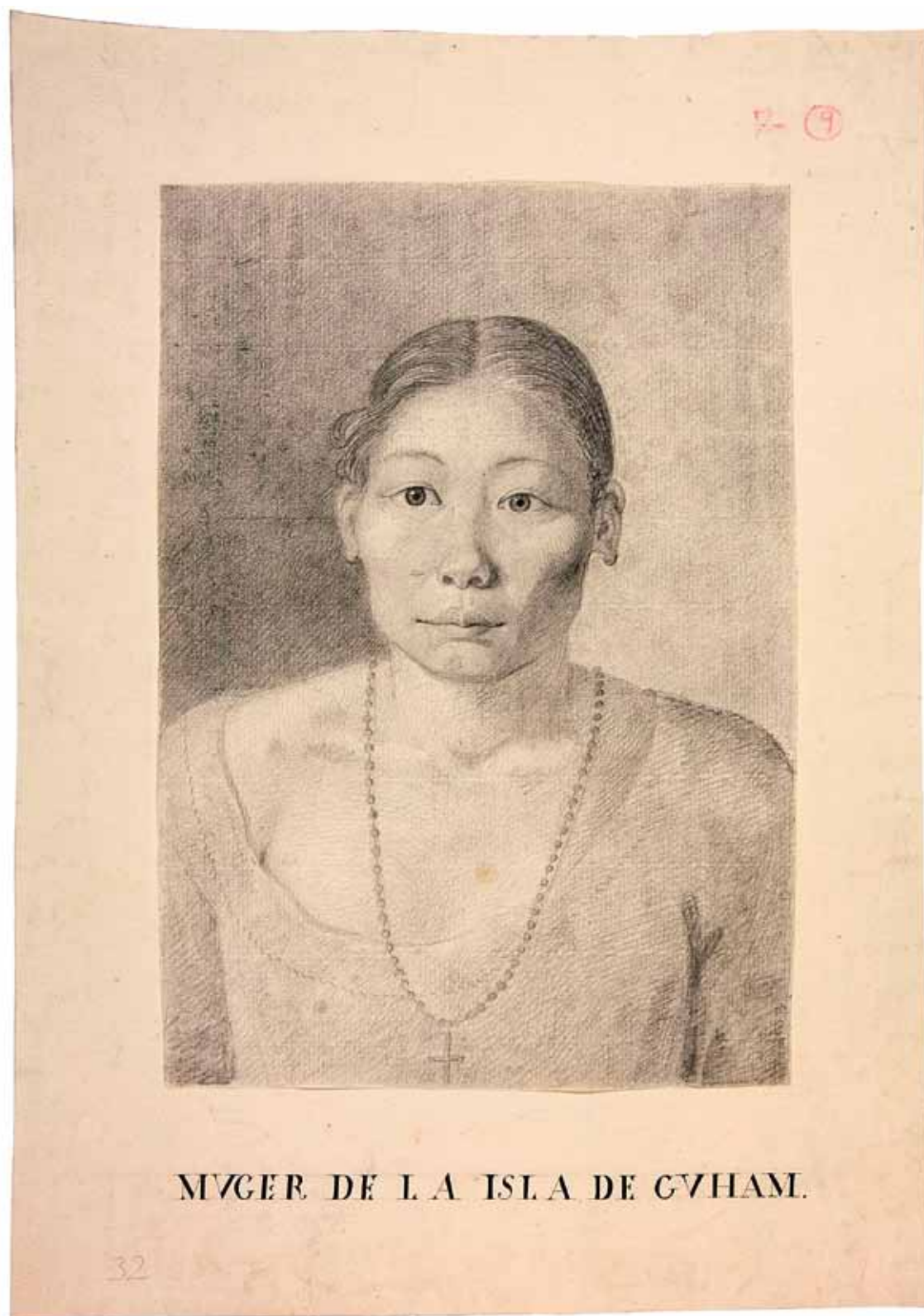


Figura 30: *Mujer de la isla de Guam* (1789-1794) - (Juan Ravenet 1776-1821). Dibujo. Papel verjurado y lápiz. Colección del Archivo Naval.

que niños y niñas recitaban letanías armoniosamente mientras correteaban por las colinas o trabajaban en los campos. La iglesia, recién convertida en el centro neurálgico de la vida en el pueblo, ofrecía un amplio abanico de medios para que los habitantes expresaran su talento musical: coros, oraciones cantadas y plegarias musicales.

Desde el principio, los conversos al cristianismo mostraron un gran afecto por la Virgen María, como explican las cartas de los misioneros: «muchos abrazan la estatua en la iglesia y rezan el rosario mientras caminan o en casa» (Cardeñoso, carta de 1693, ARSJ Filipinas 14, ff. 83-5). Esta devoción, que enseguida se convertiría en un elemento central de la práctica religiosa de los isleños, podría ser un reflejo del edificante papel que desempeñaban las mujeres en la sociedad de la isla. En la nueva iglesia, siguieron teniendo la misma importancia en su comunidad que antes del contacto. Aunque la principal figura de autoridad de la iglesia era el pastor extranjero, unas pocas mujeres fueron reconocidas por su papel como *techa*, es decir, como profesoras. Estas solventes mujeres, mucho más que meras catequistas, se convirtieron en el corazón de la parroquia, en signos de estabilidad y en responsables de tomar decisiones en la vida de la iglesia. En efecto, las mujeres enseguida adquirieron en la nueva iglesia un papel similar al que habían desempeñado en la sociedad tradicional (Figura 30).

6. Cara a cara con los espíritus

La vida tradicional en las islas se definía por un entramado de relaciones sociales que incluían el vínculo de las personas con espíritus invisibles que, creían, controlaban gran parte de los acontecimientos que ocurrían en la aldea. Esta dimensión espiritual fue tan importante en la vida en las aldeas tradicionales como en los nuevos pueblos, ahora en torno a la iglesia.

La cultura isleña daba gran importancia al respeto por los muertos y a la veneración a los espíritus de los ancestros. Los cráneos de los familiares fallecidos, que con tanta frecuencia mencionan los misioneros en sus relatos, contenían sus espíritus (García, 2004: 194). Los huesos de los seres queridos que fallecían se limpiaban y guardaban en cuevas, donde se les veneraba y, en ocasiones, se les consultaba a través

de los *makâna*³. Los misioneros vituperaban contra esta práctica y destruían las calaveras de los ancestros siempre que podían, tachándolas de sacrílegas. Sin embargo, la iglesia ofrecía formas alternativas de honrar a los muertos. Los primeros misioneros jesuitas mencionan las misas funerarias cantadas en las parroquias y describen al séquito de acólitos y miembros del clero que acompañaban al ataúd como «vestidos con telas negras con cruces bordadas», camino del cementerio para el entierro religioso en una tumba bendecida con agua bendita. Ya en 1698, los habitantes de los pueblos habían adoptado la costumbre de reunirse por las noches para rezar el rosario por quienes hubiesen fallecido recientemente en el pueblo («Puntos para la carta annua», 1698, RAH, Cortes 567, leg 12; en Hezel, 2000: 20). Esta famosa costumbre de la novena, en la que un grupo de familiares y amigos del fallecido rezaba el rosario cada noche, no era muy distinta al duelo que se venía practicando en la isla tradicionalmente, que podía extenderse hasta siete u ocho días. Los deudos del fallecido «pasaban esos días cantando canciones tristes y celebrando banquetes funerarios alrededor del montículo que elevaban sobre la tumba» (García, 2004: 174; Coomans, 1997: 18).

Además de los espíritus ancestrales venerados por los isleños, también había espíritus malignos de la naturaleza con los que lidiar. En sustitución de los remedios tradicionales, a menudo dispensados por los *makâna* para mantener a raya a los espíritus malévolos, la iglesia ofrecía abundantes medios simbólicos de protección. Cuando un líder de la isla veía que había ratas atacando las cosechas, se le ordenaba que levantara una cruz en medio del campo tras rociarla con agua bendita (Bustillo, 23 de mayo de 1690, ARSJ Filipinas 14, ff. 400-1). Los relatos de los misioneros de la época (1690) están cargados de historias de personas que acudían a la nueva religión en busca de protección contra los espíritus malignos. «Los enfermos empezaron a beber agua bendita... para ahuyentar a la muerte y ayudar a su recuperación. Había una cruz prácticamente en cada casa, ya que se consideraba una forma de protección contra los poderes diabólicos y otras manifestaciones del mal»

³Este es el término chamorro que se refiere a la persona que tiene contacto con los espíritus, favoreciendo su propia posesión para acceder a información que pueda ayudar a la familia del fallecido.

(Hezel, 2000: 20). Erigir una cruz, beber agua bendita contra las enfermedades y recibir la bendición de un sacerdote eran algunos de los medios de protección que se ofrecían a los nuevos conversos.

Todas estas manifestaciones ejemplificaban la creencia, cada vez más extendida, de que la nueva religión ofrecía recursos aún más poderosos que la tradicional a la hora de proteger a las personas de las fuerzas del mal, además de formas alternativas de rendir homenaje a los espíritus de los muertos.

7. Los misioneros y las fuerzas de la oposición

La batalla por las almas, a ojos de los primeros misioneros, se libró contra las supercherías y las costumbres lascivas de los isleños a los que aspiraban a convertir. De hecho, durante los primeros años de misión en las Marianas, la oposición con la que se toparon los misioneros era la de los isleños a los que habían enojado por un motivo u otro. En las emboscadas y escaramuzas que se sucedían con frecuencia por aquel entonces, doce jesuitas sufrieron muertes violentas, y veinte de los 31 ayudantes seglares que acompañaban a la comitiva inicial de jesuitas también perdieron la vida a causa de las continuas hostilidades. Aun así, fueron fácilmente sustituidos, y el número de jesuitas asignados a la misión alcanzó los catorce en 1680. El riesgo de sufrir una muerte violenta en las islas, lejos de disuadir a los voluntarios, los incentivaba, siendo las Marianas tan atractivas para los jesuitas que buscaban convertirse en mártires como lo había sido la misión francesa al Nuevo Mundo. A medida que empezaron a circular por Europa los relatos sobre las Marianas, la comitiva de misioneros en las islas fue creciendo y volviéndose más cosmopolita. En solo unos años desde su fundación, llegaron jesuitas holandeses y sicilianos, y pronto se unieron también los bohemios, austriacos e italianos. De hecho, el jesuita que más tiempo sirvió en las islas (48 años) fue el hermano Jacopo Chavarri, de origen napolitano.

Debido a la oposición que encontraron los misioneros poco después de su llegada, la Corona española envió tropas para proteger a los misioneros y designó a un gobernador que administrara la creciente guarnición militar. El número de soldados, la mayoría reclutados a bordo de galeones, en 1680 había aumentado de veinte a 130. Los jesuitas, inicialmente

contentos por disponer de estos refuerzos que brindarían protección a su vulnerable nueva misión, pronto empezaron a lamentarse de los excesos de los soldados. Además de las libertades sexuales que estos se tomaban con las mujeres locales, utilizaban su posición para requisar a la población isleña todo aquello que deseaban. Un jesuita se quejaba de que «los robos que han perpetrado los soldados entre los indios, y el resto de las extorsiones, han sido incontables» (Solórzano, 20 de mayo de 1681, ARSJ Filipinas 13, f. 248). Sin embargo, los soldados se veían cada vez más empobrecidos a medida que aumentaban en número y su salario iba menguando. Al final, continuarían explotando a otros del mismo modo que ellos eran explotados por sus propias autoridades.

Al igual que los militares actuaban al margen de la misión y sus objetivos, lo mismo podría decirse de los gobernadores civiles. Algunos explotaban desvergonzadamente a sus tropas y a la población local en beneficio propio. Tres de estos gobernadores (Esplana, Pimentel y Tagle) fueron especialmente infames por su corrupción, tal y como atestiguan los documentos de la época. En un intento por hacerse con el control de la mayor cantidad posible del subsidio anual para invertirla en el comercio de galeones, estos gobernadores vieron motivos para reducir los salarios, aun cuando habían subido los precios de los alimentos en la tienda del gobierno hasta en un 500 por ciento (Quiroga, 26 de mayo de 1720, AGI, Filipinas 95, f. 24).

A medida que la iglesia echaba raíces y la resistencia inicial de los isleños remitía hasta desaparecer, los misioneros fueron encontrando otras fuerzas que dificultaban sus avances. Paradójicamente, la nueva oposición a la que hacían frente a medida que la misión iba asentándose provenía de quienes habían sido enviados a las islas para protegerlos y salvaguardar su labor.

8. Un periodo de tranquilidad

Llegado 1730, la misión había adquirido un grado relativo de estabilidad. Introducidas nuevas reformas para corregir los abusos administrativos, los soldados recibían el pago de su sueldo en efectivo y se suavizaron las severas exigencias laborales a los isleños. Se designó a un pastor por cada uno de los pueblos y la vida en torno a la iglesia se desarrollaba sin la convulsión de los años anteriores. Las escuelas de la misión, creadas

un año después de la llegada de San Vitores, educaban en la fe a un flujo regular de niños y niñas, así como en las destrezas básicas que necesitarían para interactuar con el mundo, ahora más amplio para ellos, en el futuro. Además del Colegio de San Juan de Letrán y la Escuela de las Niñas, los jesuitas regían una escuela agrícola en las tierras agrarias del pueblo de Pago, donde los estudiantes aprendían diversos oficios al tiempo que cuidaban del ganado y los cultivos de los jesuitas (Bustillo, 23 de mayo de 1690, ARSJ Filipinas 14, ff. 75-83).

La población del archipiélago, estabilizada en unos 2000 habitantes, vivía en su mayoría de forma pacífica en los pueblos donde se les había reubicado. Aunque la iglesia se había convertido en el epicentro de la vida local, no ejercía un control pleno sobre las vidas de la población. Muchos habitantes tenían tierras familiares en el interior de la isla, conocidas como *lancho*. Estos repartían su tiempo entre su residencia y estas fincas, y en algunos casos volvían al pueblo únicamente para asistir a la misa dominical.

En diversos momentos, las autoridades de las Marianas, conscientes del desplome de la población y el coste que tenía para la Corona el mantenimiento de esta colonia, recomendaron una solución drástica: un gobernador propuso que, sencillamente, los españoles abandonasen el archipiélago y que toda la población fuera trasladada a Filipinas (Bustillo, 14 de abril de 1702, ARSJ Filipinas 14, ff. 324-5; Hezel, 2000: 47). Los jesuitas, por supuesto, se opusieron enérgicamente a tales propuestas, que habrían puesto fin a la misión que habían construido pagando incluso con su propia sangre. Contaron en su pretensión con el apoyo de la Corona española, que decidió mantener la colonia, aunque fuera únicamente por su valor como puesto defensivo para los navíos españoles.

La vida en las islas se había vuelto tranquila, incluso tediosa. Poco ocurría de interesante además de la llegada del galeón anual, por lo que las cartas de las misiones eran meramente una retahíla de uniones matrimoniales, fallecimientos y favores concedidos. El único acontecimiento destacado en la monótona sucesión de años fueron las celebraciones de 1747 por la coronación de Fernando VI. La descripción de los eventos llenó página tras página los informes españoles. Sin embargo, en el fondo, el silencio y el tedio eran tranquilizadores, pues significaban que la colonización de las islas había culminado y que los españoles y los nativos de las Marianas habían aprendido a convivir en paz (Hezel, 2000: 52).

9. El fin de una era

La labor de los jesuitas en las Marianas llegó a su abrupto final en 1769, poco después de que la Corona española expulsara a los jesuitas de sus reinos. Esta expulsión, con posterioridad a que Portugal y Francia tomaran decisiones similares, se enmarcó en la reacción generalizada contra la Compañía de Jesús que culminó en su total supresión por parte del papa unos años después. Con la expulsión de los jesuitas, que habían dado comienzo y servido a la misión evangélica durante 101 años, la iglesia de las islas Marianas fue puesta en manos de los agustinos recoletos de las Filipinas. Estos se harían cargo de la misión casi hasta finales del siglo XIX, cuando España cedió la titularidad de las Marianas a otras potencias.

Durante el siglo de labor jesuita en el archipiélago, un total de 74 jesuitas habían servido a la misión, de los cuales la mitad había muerto allí. Habían comenzado solos, sin el personal colonial y militar que normalmente habría formado parte de una comitiva de misioneros como aquella. Sin embargo, habían contado con la ayuda de un grupo diverso de legos que los asistieron en su labor. Estos ayudantes, con el paso de los años, incluyeron a algunas figuras destacadas como José Quiroga, un experimentado soldado que llevó una vida austera y prestó servicio a la misión durante mucho tiempo. Habían superado los obstáculos de las dos primeras décadas, para ver después cómo las personas a las que servían se asentaban en la pacífica vida cristiana que siempre habían deseado para ellos. Sus sucesores, los recoletos, atenderían ahora a un pueblo que vería cómo oleadas de nuevos visitantes, con las dificultades culturales de rigor, recalarían en sus orillas durante el siguiente siglo.

75

10. El impacto de la Iglesia

La conversión de una civilización isleña, que San Vitores había previsto como pacífica y bien dispuesta, resultó ser una tarea mucho más ardua de lo imaginado. Su intento de difundir las bendiciones del Evangelio precipitaron el conflicto cultural que enseguida se tornaría violento, lo que, en consecuencia, había conllevado represalias por parte de los españoles una vez que su brazo militar y administrativo se había extendido lo suficiente. Es por ello que el camino hacia la conversión de las Marianas, al igual que en otras muchas partes del mundo, se realizó a fuerza de conquista y colonización. Al final, el archipiélago había perdido a la mayoría de su población a causa

de enfermedades, la gran mayoría de los supervivientes se habían convertido al catolicismo y habían sido reubicados en unos pocos pueblos, y la cultura de las Marianas había sufrido una profunda transformación. La fe había echado raíces en la isla, tal y como habían imaginado los misioneros, pero el daño humano era innegable y los cambios culturales, palpables.

Aunque la iglesia se convirtió en el núcleo de la vida en los pueblos, continuamente introducía nuevas costumbres. Se impusieron unas normas de vestimenta obligatorias y un nuevo orden diario que giraba en torno a la vida eclesiástica, se crearon organizaciones religiosas que rápidamente se convirtieron en grupos sociales, se establecieron una serie de festividades que celebrar en los pueblos y se alteró la forma en que los isleños lidiaban con los espíritus. La Iglesia podía hacer todo esto con mucha más contundencia que en los años anteriores, aunque solo fuera porque ahora cada pueblo contaba con su propio pastor.

Sin embargo, al igual que la Iglesia resultó un instrumento de alteración cultural, también sirvió como vehículo para mantener vivos muchos de los elementos de la vida en las islas previa al contacto. Con su complejo sistema litúrgico y devocional, la vida eclesiástica brindaba a los isleños multitud de oportunidades para manifestar muchas de las características culturales que en su día habían resultado tan importantes para su vida social. De las que absorbió la Iglesia, entre las más prominentes se encontraban el amor por la música, las

oportunidades de celebrar fiestas y banquetes, las reuniones, el honor a los muertos y el apaciguamiento de los espíritus malévolos. Estas características culturales se expresaban ahora en un envoltorio diferente (el que proponía la Iglesia), pero las manifestaciones en sí perduraron. Es por ello que gran parte de la esencia de la sociedad tradicional sobrevivió al paso de los años, aunque ahora se enmarcara en una organización expresamente religiosa.

La Iglesia también tenía un efecto unificador para las personas. La pertenencia a la congregación brindaba una nueva relación que permitía a los habitantes del pueblo estrechar lazos con más fuerza que nunca, independientemente de su lugar de nacimiento o su linaje. La influencia de la Iglesia se extendió más allá de los pueblos y alcanzó otras partes de la isla, e incluso otras islas lejanas. Como ocurriría más tarde en otras zonas del Pacífico, la Iglesia sirvió como instrumento de unión porque ofrecía vínculos de «parentesco» independientes a los que proporcionaban tradicionalmente los clanes. Podríamos decir, entonces, que la Iglesia, a pesar de la convulsión que generó, logró al menos en parte el objetivo que pretendía con la evangelización: la pacificación de las islas.

En líneas generales, podría afirmarse que la Iglesia representa tanto una fuerza de cambio como un medio de continuidad, de ahí que constituyera la chispa inicial de un proceso que daría una nueva forma a la isla y su cultura.

Género y vida cotidiana en la misión jesuita. El proyecto ABERIGUA

Sandra Montón Subías

Universidad Pompeu Fabra

Instituto Catalán de Investigación y Estudios Avanzados (ICREA)

1. Introducción

El 6 de marzo de 1521 fue una de esas fechas que marcan el futuro de una población entera: en este caso, la de chamorros y chamorras de las islas Marianas. Ese día ancló en Guam la expedición de Magallanes, en sus últimas y con solo tres de las cinco naves que originalmente habían partido de Sevilla. Cuando isleños e isleñas fueron a su encuentro, se produjo la primera interacción entre Oceanía y Europa (Bayman y Peterson, 2016: 231; Rogers, 2011: 7). El final de este episodio, que acabó según Pigafetta (1999 [1525]: 17) con la muerte de siete isleños y el incendio de varias embarcaciones y unas «cuarenta o cincuenta casas», hacía presagiar un futuro nada alentador para la cultura chamorra Latte pre-colonial. Y es que la empresa magallánica situó al archipiélago en el radar de la ambición colonial que acabaría afectando a todos sus habitantes, sobre todo tras dar comienzo su colonización permanente. Ello ocurrió en 1668, cuando el jesuita Diego Luis de Sanvitores estableció la primera misión en Hagåtña (Agaña), la capital actual de Guam.

Concebida inicialmente como un proyecto pacífico, los misioneros jesuitas pronto advirtieron que sectores cada vez más crecientes de la población local, que

en principio los había recibido amigablemente, iban a combatir la misión por resultarles incompatible con sus costumbres. Superado por esta situación, Sanvitores decidió solicitar ayuda militar a la corona, que acabó siendo fundamental para iniciar el proceso reduccional que concentró a nativos y nativas en unos pocos poblados, principalmente en el sur de Guam (Driver, 1988; Hezel, 2015). Muchos de ellos fueron así extrañados de sus tierras (y de las de sus ancestros), reubicados en territorios ajenos y obligados a vivir en una nueva lógica espacial, que combinó la imposición de instituciones y usanzas foráneas con la destrucción de las propias.

Las reducciones funcionaron a modo de ingenios «civilizatorios» que arremetieron contra las rutinas tradicionales para intentar transformarlas de acuerdo a la racionalidad jesuita mediante estrategias y políticas que incidieron sobre la cotidianeidad, racializaron e indigenizaron a la población nativa, fomentaron nuevas jerarquías sociales e impulsaron nuevos modelos de masculinidad y feminidad en una relación de poder mucho más asimétrica de la que existía hasta entonces entre hombres y mujeres (Montón-Subías, 2019). Tal vez la consecuencia más calamitosa de esta nueva época fue el desmoronamiento de la demografía chamorra,

que llevó incluso a poner en peligro la continuidad de la propia colonia (Hezel, 2015: 80-81). En este artículo resumiré de qué modo el proyecto ABERIGUA, que con *b* significa «investiga» en chamorro y es también nuestro acrónimo para «Arqueología del Contacto Cultural y Colonialismo Ibérico en Guam y las islas Marianas», estudia estos procesos.

2. La nueva normalidad colonial

Aunque la historia de la humanidad es un proceso de muy largo aliento plagado de cambios y continuidades, ciertos acontecimientos históricos representan auténticos puntos de inflexión. La expansión de las monarquías ibéricas a finales de la Edad Media, con sus procesos asociados de conquista y colonización, sin duda es uno de ellos. A partir de entonces, se multiplicaron las interacciones entre las diferentes poblaciones del mundo a una escala (local, regional y, por primera vez, planetaria) y un ritmo nunca antes vividos, a la vez que se fue tomando consciencia sobre su globalidad (Montón-Subías y Abejez, 2015: 23). Los cambios fueron de tal magnitud que, en realidad, lo que se produjo fue una transformación del mundo como tal (Quijano, 2000, 2016; ver también Wallerstein, 1974; Gruzinski, 2012; Giráldez, 2015).

Este cambio de mundo supuso un giro patriarcal (Federicci, 2004; Mies, 1986; Segato, 2011) que alteró la vida de mujeres, hombres, niños, niñas y posibles otros a lo largo y ancho del planeta. Que la colonización de Guam tuvo este efecto ha sido postulado por investigadoras como Laura Souder (1992) o, entre otras, Anne Perez Hattori (2018). Desde ABERIGUA queremos profundizar en este viraje situando en el centro el análisis de la vida cotidiana, el cuerpo y la cultura material, que entendemos como partes constitutivas del mismo y no únicamente como su resultado pasivo. Para ello, prestamos especial atención a las Actividades de Mantenimiento (Figura 31), una propuesta de investigación nacida de un grupo español de arqueólogas feministas (González Marcén *et al.*, 2008) para atender a un conjunto de prácticas cotidianas, rutinarias, repetitivas, no especializadas e imprescindibles para sostener y reproducir la vida en cualquier lugar. Todas estas actividades fueron intervenidas por la misión jesuita con el objetivo claro de sustituir la lógica cultural chamorra por la suya propia (Montón-Subías, 2019). A través de ellas, muchos cambios se canalizaron en nuevas rutinas diarias. Sin embargo, las actividades de mantenimiento también funcionaron como auténticas reservas



Figura 31: Actividades de Mantenimiento.

de continuidad cultural (Montón-Subías y Hernando, 2021) y contribuyeron a que el sentirse chamorro o chamorra haya perdurado hasta el presente (sobre la continuidad cultural, ver también Clement, 2019; Diaz, 1994; Leon, 2020a; Lujan, 2020; Na'puti y Lujan, 2015; Hattori, 2006, 2018; Perez Viernes, 2016; Souder, 1992).

Los misioneros jesuitas llegaron a Guam con experiencia acumulada en la gestión de misiones coloniales. Por ello, tras construir su primera iglesia en Hagåtña, pronto solicitaron recursos para edificar su primera escuela. A través de su capacidad para incidir sobre la socialización y educación infantil, resultaron un mecanismo especialmente apropiado para actuar sobre el futuro (Jaulin, 1973: 167). Las fuentes españolas alaban el esfuerzo puesto en la «caza» de niños y niñas «que habían de ser como la levadura que sazónase toda la masa de aquellas islas con su buen ejemplo» (García, 1683: 240).

Anteriormente a la misión, la socialización infantil debía de ser un asunto familiar y comunitario. Sabemos que las sociedades Latte del siglo XVII eran sociedades orales regidas por la realización de tareas recurrentes, relacionadas con la horticultura, la recolección de los recursos de la jungla, el marisqueo, la pesca y las propias actividades de mantenimiento (Carson, 2012; Dixon *et al.*, 2011; Manner, 2008; Russell, 1998). Los textos nos informan sobre la existencia de linajes de diferente rango de posible filiación matrilineal y sobre la figura de los principales, seguramente jefes o líderes locales pertenecientes a los linajes de más rango (ver también Driver, 1983: 208). Juan Pobre de Zamora, un misionero franciscano anterior a la colonia que pasó unos meses en Marianas en 1602, anotó que se llamaban *magaries*

o *macaries* (Martínez, 1997: 446) y *chamuri* (Martínez, 1997: 467), y que gozaban de respeto, autoridad y ciertos privilegios, aunque no de poder real sobre el resto de la comunidad, algo en lo que también incidieron los jesuitas posteriores (Ledesma, 1670: 4; Sanvitores *et al.*, 1671; Lévesque, 2000: 15). Las fuentes señalan también la presencia de alguna mujer en esta posición social (García, 1683: 205, 577-578; Lévesque, 2000: 18). En este tipo de sociedades, en las que no existe una marcada división funcional del trabajo, ni una estratificación social acusada, lo que se persigue y valora es continuar haciendo las cosas de la misma manera que se han hecho siempre (Clastres, 2014; Elías, 1989; Hernández, 2002). Es importante no olvidar esto para encuadrar en su justa medida el significado de los cambios y continuidades que siguieron a la reducción.

Con las escuelas se externalizó por primera vez parte de la socialización infantil en espacios segregados especialmente ideados a tal fin, situados normalmente al lado de las iglesias. La verdad es que nos gustaría saber más sobre su funcionamiento y enseñanzas, pero las fuentes no se caracterizan por su locuacidad al respecto. No obstante, lo verdaderamente importante a considerar aquí es que las escuelas fomentaron en su alumnado una identificación con la racionalidad jesuita (Molina, 2013) encaminada a romper con esa tradición local. Las nuevas formas de comer, de vestir, de curar o de sexualidad que promovieron no solo fueron diferentes sino muchas veces irreconciliables con los hábitos anteriores. Que sectores importantes de la sociedad chamorra entendieron la amenaza cultural que suponían los colegios se puede deducir de los ataques que lanzaron o de las estrategias que desarrollaron para recuperar a sus niños. Gabriel de Aranda, por ejemplo, recoge una carta del jesuita Sebastián de Monroy donde cuenta que los de Orote habían «robado» a los niños de la escuela para llevarlos a otro pueblo donde los tenían «retirados» (Aranda, 1690: 377). El conflicto intergeneracional estaba también servido (García, 1683: 240; Aranda, 1690: 341), a la vez que el aumento de la distancia cultural entre quienes se escolarizaban y quienes no.

Sin duda alguna, las escuelas fueron también un artilugio potente para transmitir ideología de género pues los misioneros jesuitas tenían una idea muy clara sobre los roles, comportamientos, actitudes y valores que debían caracterizar a hombres y mujeres, y que el estado natural de las últimas era la subordinación a los primeros. Francisco García (1683: 595), por ejemplo, alaba los efectos que el matrimonio causa en las chamorras y también «la sujeción a sus maridos,

reconociéndolos por Superiores, y cabezas estas mujeres, criadas en una tierra donde la mujer manda, y el marido obedece». Sin duda, la interpretación que los jesuitas hicieron del sistema de género Latte estuvo mediatizada por la suya propia. Por ello, ese «mandar» de las mujeres posiblemente sea un sesgo ante unas relaciones de género menos asimétricas de las que existían en Europa. En cualquier caso, ese mayor poder que las fuentes otorgan a las mujeres se restringe al ámbito de la familia, donde gozan de más privilegios en las disputas maritales, como el de conservar a sus hijos cuando deciden separarse.

Las escuelas jesuitas fomentaron también nuevos hábitos corporales y, con ellos, nuevos valores culturales. Quizás uno de los más evidentes sea el que se refiere al vestido, relacionado a su vez con la manufactura textil (Montón-Subías y Moral, 2021). Con la excepción de los *tifis* o cubresexos que utilizaban las mujeres mayores de 8-10 años (Martínez, 1997: 450; García, 1683: 198), chamorras y chamorros Latte no solían cubrir sus cuerpos con ropa, aunque sí llevaban sandalias y sombreros tejidos de palma. Para los jesuitas, estos cuerpos, que leyeron como desnudos, eran sinónimo de una «barbarie» que debía «civilizarse» con la utilización del vestido. En ello pusieron todo su empeño, no sin la renuencia, una vez más, de todos aquellos y aquellas que no querían renunciar a sus códigos culturales. Vestir el cuerpo supuso, en realidad, mucho más que tapanlo con prendas extrañas porque el vestido funcionó a modo de aparato disciplinario para incorporar valores como la modestia, la vergüenza, la decencia, el recato o la virtud, que debían caracterizar a la nueva manera de ser persona.

Otro pasaje de Francisco García ilustra muy bien cómo el mantenimiento de la ropa recayó sobre manos femeninas. Refiriéndose a las jóvenes chamorras casadas en Hagåtña con españoles y filipinos, comenta que «iban todos los días a misa, y después acudían a las obligaciones de su familia, gastando el día en coser, lavar la ropa, y las otras haciendas de su casa» (García, 1683: 561). Antes de la colonia, también eran las mujeres las encargadas de la manufactura textil, así como de la cocina. Otras actividades de mantenimiento, como la socialización infantil, se compartían entre hombres y mujeres, igual que las tareas agrícolas, la recolección de los recursos de la jungla y la pesca y el marisqueo dentro de la laguna (el espacio que queda entre el arrecife y la playa). Otras prácticas, como la pesca de altura, eran, en cambio, patrimonio masculino. Lo significativo no es tanto que la colonia estrechase la asociación entre las mujeres y las actividades de mantenimiento, sino que su desempeño

pasara a realizarse en una situación de mayor desigualdad. Las mujeres chamorras sufrieron así ese doble proceso de subordinación tan característico del colonialismo: a los agentes coloniales y a los hombres de su propio grupo. Los hombres chamorros también padecieron subordinación, pero debió ser en paralelo al empoderamiento sobre sus propias mujeres a través de la institución del matrimonio, las nuevas formas de parentesco patrilineal y los nuevos cargos políticos de los que ellas quedaron excluidas (Souder, 1992: 224-5).

Como apuntaba antes, las actividades de mantenimiento sostuvieron también continuidades culturales importantes. Es el caso de la manufactura textil con hojas de cocotero y pandano (Anderson-Taft, 2019a; Auyong, 2019; Flores, 1999, 2021b; Tolentino, 2021e), reivindicada actualmente como parte de las *Kostumbren CHamoru* (<https://www.guampedia.com/voices-of-four-elders/>), una rúbrica que se refiere a prácticas y valores tradicionales con la que expresar la identidad chamorra y defender la continuidad cultural. Los objetos de palma eran un elemento imprescindible del día a día chamorro tanto antes como después de la reducción. La relación de Juan Pobre de Zamora menciona esteras (que se emplean a modo de colchones y mantas), mesas para comer, sombreros, cestas para enviar regalos o transportar nueces de betel, cajas para albergar los

cráneos de los ancestros o cubiertas para los difuntos (Martínez, 1997: 444, 447-448, 451). Fuentes anteriores también mencionan la técnica para elaborar las velas de las embarcaciones (Kerr, 2013: 22; Donoso, 2016: 2-3) y cestas para transportar proyectiles de honda (Kerr 2013: 23). Todos estos usos se confirman en las fuentes ya coloniales del siglo xvii, que también añaden la confección de cortinas y esteras para las paredes de las casas (Lévesque, 1995b: 124); de pequeñas cestas para recoger el alma de los fallecidos y de ornamentos para las calles cuando el entierro es el de un principal (Sanvitores *et al.*, 1671: 125); de sandalias (Lévesque, 1995b: 39; 1995c: 429); o de cunas, de platos donde servir comida, e incluso de una especie de armadura (Lévesque, 2000: 12, 27). Algunas cartas anuas nos informan también de que, en los colegios jesuitas, las niñas confeccionaban esteras de palma además de aprender a tejer y coser con los nuevos materiales traídos de fuera (e.g. ARSI, Antica Compagnia, Philipp. 14, f. 82r).

La persistencia en la manufactura y empleo de esta cultura material Latte sin duda contribuyó a mitigar la desazón y desorientación que debió seguir a la reubicación forzosa en las reducciones, lejos de las tierras de sus ancestros, y a la renuncia forzada de muchas tradiciones. A través del trenzado de fibras vegetales y de su transmisión a las generaciones venideras, las

80



Figura 32: Cestería CHamoru realizada con hojas de pandano, a los lados bolsas *kostat tengguang*, en el centro cestas (1886-1887). Colección MNA, de izquierda a derecha y de arriba abajo: CE2139, CE6996, CE2138, CE6993. Fotografía: Javier Rodríguez Barrera.

mujeres nutrieron y mantuvieron viva la conexión con sus tradiciones ancestrales, para ellas y para el conjunto del grupo. Tejer la palma, por lo tanto, fue un verdadero acto de reafirmación cultural y supervivencia grupal en la nueva normalidad que se iba abriendo paso. Muchos de estos objetos y empleos pervivieron como elementos de la vida cotidiana tras la reducción. Algunos textos del siglo XIX, como el resultante de la expedición de Freycinet (1829: 317-8), así lo indican. Pero es que, además, contamos con objetos con esa cronología, como los abanicos, cestas, bolsas, sandalias y esteras conservados en el Museo Nacional de Antropología de Madrid (Figura 32), extremadamente parecidos a los que describen las fuentes de los siglos XVI y XVII y a los dibujos de la expedición anterior.

3. El Proyecto ABERIGUA: las excavaciones en San Dionisio, Humåtak

Junto a las escuelas, las iglesias jesuitas desempeñaron un rol fundamental en la colonización de las subjetividades nativas. Desde 2017, ABERIGUA excava en la iglesia y cementerio colonial de San Dionisio, en Humåtak, en el sur de Guam (Montón-Subías *et al.*, 2020). De las palabras del franciscano Juan Pobre de Zamora deducimos que Humåtak era uno de los principales poblados

Latte (Martínez, 1997: 448) antes de la colonia. Posteriormente, se lo eligió para ubicar una de las reducciones en las que se concentró a la población chamorra. Sin embargo, los documentos de finales del siglo XIX lo retratan como un lugar decadente, como una sombra de lo que fue en el pasado (Olive y García, 1887: 42). Hoy en día, Humåtak es una villa pequeña y económicamente deprimida, pero también el lugar donde la tradición sitúa la llegada de Magallanes en 1521. Aunque no existe total unanimidad al respecto (Rogers y Ballendorf, 1989), de lo que no cabe duda es de que Humåtak sirvió de parada técnica al Galeón de Manila cuando surcaba el Pacífico desde Acapulco a Manila. Muy probablemente, tras concluirse la ruta en 1815, la villa experimentó un proceso de declive progresivo que explica la imagen transmitida en los documentos del siglo XIX. Pero mientras duró la ruta, y por su protagonismo en ella, Humåtak fue la segunda ciudad en importancia de la administración colonial. Por ello se construyó allí una residencia para los gobernadores (conocida actualmente como *palasyo*) y una serie de fortificaciones defensivas (Delgadillo *et al.*, 1979; Driver y Brunal-Perry, 1994) (Figura 33), además del complejo de San Dionisio. Como resultado, Humåtak es uno de los lugares de Guam y, de hecho, de toda Oceanía, con un patrimonio arquitectónico de estilo «español» mejor conservado.



Figura 33: Fuerte de Nuestra Señora de la Soledad, Humåtak, Guam. Fotografía: Sandra Montón para el proyecto ABERIGUA.



82

Figura 34: Muros de San Dionisio en la actualidad. Fotografía: Sandra Montón para el proyecto ABERIGUA.

Francisco García (1683: 585) menciona que la iglesia se empezó a construir en 1680 y que en 1681 se consagró a San Dionisio Areopagita. Muy probablemente, este primer San Dionisio fue una estructura construida en materiales perecederos (García, 1683: 586), que en los años venideros sería destruida en varias ocasiones fruto de avatares naturales y humanos (Haynes y Wuerch, 1993: 15). Los restos actuales responden, sin embargo, a una arquitectura masiva realizada con sillares de coral (Figura 34).

Desconocemos la fecha exacta en que adquirió tal configuración, aunque sabemos que fue ya en el siglo XVIII, de cuando datan sus primeros dibujos, que así la retratan. El emplazamiento original se abandonó definitivamente en 1902, tras sufrir un terremoto. Más tarde, en 1939, se edificó un nuevo San Dinosio unos pocos metros más al oeste, justo encima de los restos de la residencia del gobernador (*palasyo*).

Nuestras excavaciones en San Dionisio han sido las primeras realizadas en el marco de un proyecto de

investigación sistemática a largo plazo. Responden al planteamiento de unos objetivos generales y específicos que persiguen entender mejor el inicio de la colonización misional en el archipiélago, su evolución en el tiempo, y su impacto sobre la población local, a la vez que la secuencia arqueológica (desde su construcción hasta su abandono) de esta misión en particular, la evaluación de sus zapatas y cimientos de cara a una posible reconstrucción, o la implicación de la comunidad en su construcción, reconstrucción y mantenimiento periódico. Al poco de dar comienzo las excavaciones, descubrimos un cementerio frente a la fachada principal, tal como presagiaba la tradición oral del lugar y algunas fotografías del siglo XX con cruces en esta zona. Hasta el momento hemos recuperado 15 enterramientos primarios y 15 deposiciones secundarias cuya naturaleza se encuentra en proceso de investigación. Curiosamente, la zona más próxima a la fachada principal parece reservada a individuos perinatales, bebés y niños o niñas de corta edad (Figura 35).



Figura 35: Fosas para la inhumación de perinatales, bebés y niños/as de corta edad, frente a la fachada principal de San Dionisio. Fotografía: Sandra Montón para el proyecto ABERIGUA.

Sin duda, el ritual funerario fue otra de las costumbres que sufrió una importante transformación con la colonización de Marianas, pues durante el periodo Latte se solía enterrar debajo o en las inmediaciones de las viviendas. Las investigaciones arqueológicas han documentado alteraciones post-mortem en los esqueletos Latte, así como inhumaciones secundarias, en algunos casos solo de cráneos (Stodder *et al.*, 2015: 533, 543). Las fuentes españolas informan de la reutilización de huesos humanos para manufacturar armas (García, 1683: 200), cuyo uso se ha confirmado arqueológicamente, y de la veneración de cráneos de antepasados dentro de las casas (Martínez, 1997: 448-449; Aranda, 1690: 220).

La implantación de la misión disoció el espacio de vida y el espacio de muerte, que reubicó junto a la iglesia. Este proceso también se vio contestado y fue motivo de varios enfrentamientos. Sabemos, por ejemplo, que fue difícil enterrar a Quipuha, uno de los líderes locales de Hagåtña que había contribuido a establecer la primera misión, en el cementerio cristiano (García, 1683: 409). Las fuentes también mencionan que los jesuitas quemaron ídolos nativos en Piggug y obligaron a sus lugareños a re-enterrar los cráneos de sus antepasados (García, 1683: 408). Tal vez los enterramientos secundarios de cráneos documentados arqueológicamente correspondan a este tipo de acciones.



Figura 36: Botones procedentes de la necrópolis de San Dionisio. Fotografía: Enrique Moral para el proyecto ABERIGUA.



Figura 37: Proyectil de honda procedente de las excavaciones de San Dionisio. Fotografía: Enrique Moral para el proyecto ABERIGUA.

Además de los restos osteoarqueológicos, nuestras excavaciones han recuperado un conjunto de materiales también en proceso de estudio. Entre ellos, el material constructivo cerámico, los fragmentos de ánfora, los botones de hueso (Figura 36) o los clavos de hierro permitirán conocer más a fondo los cambios acaecidos después de 1521, ya que ninguno de ellos era propio del mundo Latte anterior.

Por contra, los proyectiles de honda (Figura 37), las cuentas de concha o ciertos tipos de cerámicas a mano, atestiguan continuidades culturales que, al igual que la confección de la palma, debieron mantener vivo el vínculo con la tradición Latte.

Sin duda, la investigación arqueológica de San Dionisio permitirá entender mejor cómo funcionaban las misiones en lugares específicos. San Dionisio se estableció en el marco de la expansión global de las misiones jesuitas del siglo XVII. Presenció su avance en la isla, la expulsión de los jesuitas y su reemplazo por los agustinos recoletos en 1769. También vio como Estados Unidos sustituía a España como potencia colonial, poco antes de su abandono en 1902. Durante su existencia, experimentó episodios de resistencia nativa, varias destrucciones y reconstrucciones, y un proceso progresivo de empoderamiento ante la comunidad, palpable en su arquitectura cada vez más monumental y distanciada de las viviendas ordinarias de la población local.

Debo decir que ABERIGUA empezó a excavar en San Dionisio a petición de la propia comunidad de Humåtak, y que las excavaciones se diseñaron desde el principio como un proyecto de arqueología comunitaria aunando el interés de arqueólogos y arqueólogas interesadas en investigar el colonialismo español en la isla y chamorras y chamorros de Humåtak deseosos por difundir y divulgar el rico patrimonio cultural e histórico de su comunidad. Para ello se creó un consorcio entre el Guam Preservation Trust-Inangokkon Inadahi Guahan (una ONG dedicada a poner en valor la cultura y los lugares de interés histórico de Guam¹), la alcaldía de Humåtak, la Universidad Pompeu Fabra y la Universidad de Hawai'i-Manôa, con la colaboración activa de la Humåtak Community Foundation-Fondasion Komunidåt Humåtak. También debo decir que las excavaciones en San Dionisio son las primeras en un programa más amplio que incluye otros enclaves representativos del periodo colonial.

4. Conclusiones

Siglos de colonialismo han fraguado en Guam en un patrimonio diverso, tangible e intangible. San Dionisio es un ejemplo del primero; el catolicismo, del segundo (Atienza y Coello, 2012). Pero hay mucho más. Chamorros y chamorras saben que en este patrimonio convergen influencias de diferentes lugares del mundo, pero también entienden que en su archipiélago se sitúa de un modo inconfundiblemente chamorro, como

¹<https://guampreservationtrust.org/>

bien defiende Toni «Mallia» Ramirez en guampedia². Por ello tiendo a rechazar o entrecomillo el calificativo «español» que se utiliza a veces para designarlo, ya que en mi opinión apela a ese sentido eurocéntrico de unilateralidad. Si acaso, se trata de un patrimonio «español» genuinamente chamorro.

Sin duda, la arqueología del periodo Latte tiene mucho más recorrido y suscita mayor interés en términos de activismo cultural (Carson, 2012: 5, 11; Hunter-Anderson, 2011, 2019; Montón-Subías, 2021: 434). Pero el patrimonio del periodo colonial español también juega un papel social, cultural y político importante (Bayman y Peterson, 2016). Aunque las actitudes locales hacia ese patrimonio son diversas, sectores muy significativos de la población lo reclaman como propio. Guampedia, una enciclopedia de autoría comunitaria, reconoce a la vez las consecuencias traumáticas de la colonización española y el hecho de que «se ha convertido en parte del patrimonio y la historia de chamorros y chamorras y en parte de lo que legarán a sus niños y niñas»³. El Guam Preservation Trust le ha dedicado y le dedica esfuerzos y recursos. La misma disposición muestra la comunidad de Humåtak, que es donde y con quien excavamos, y personas de otras localidades que nos visitan mientras trabajamos. Quiero enfatizar que este reconocimiento no conlleva una actitud celebracionista del colonialismo; más bien al contrario, es perfectamente compatible con su crítica rotunda.

De hecho, los discursos celebracionistas y de «descubrimiento», con excepciones, no gustan en las Marianas, donde lo que pasó en el pasado sigue muy vivo

en el presente; un presente que advierte una ocupación creciente de sus tierras para instalar nuevas bases militares estadounidenses (Camacho y Monnig, 2010: 150; Barnett 2019). El activismo anti-colonial aumenta también en proporción directa a este hurto. Aunque este activismo se dirige contra los EEUU, se tiene muy claro que la circunnavegación de Magallanes representa el pistoletazo de salida de la ocupación de Oceanía. De hecho, la conmemoración del quinto centenario no ha estado exenta de contradicciones. Michael Luján Bevaqua, historiador, escritor y activista, lo recogía bien al empatizar con quienes proponían ignorar este aniversario y al mismo tiempo afirmar que «si lo desdeñamos en vez de aprovecharlo para explicar la historia del pueblo chamorro y cómo la colonización española nos ha impactado, podemos acabar silenciados de nuevo»⁴. Y continuaba expresando que el quinto centenario sería entonces una narrativa de glorificación de los exploradores europeos con el gran Magallanes a la cabeza.

Creo que estas narrativas celebracionistas también tienen que rechazarse en España. Desde aquí, la antigua metrópolis, deberíamos recapacitar sobre los discursos con los que queremos relacionarnos con las poblaciones que colonizamos en su día, que es también repensar cómo queremos relacionarnos entre nosotros: si desde la colonialidad eurocentrada o desde la despatriarcalización-descolonización. Esto último es lo que intentamos desde ABERIGUA, con mayor o menor acierto, y por ello hemos colaborado en la exposición que ha dado lugar a este catálogo.

² <https://www.guampedia.com/manila-galleon-trade-route-la-nao-de-china-a-legacy-in-the-marianas/>

³ www.guampedia.com/manila-galleon-trade-route-la-nao-de-china-a-legacy-in-the-marianas/

⁴ <https://eu.guampdn.com/story/opinion/columnists/2020/12/24/bevacqua-if-chamorus-ignore-magellan-anniversary-we-risk-being-ignored/4024978001/>

De las cosas, las ideas y las personas. Una perspectiva antropológica de la histórica del contacto en las islas Marianas en el siglo XVII

David Atienza
University of Guam

Las relaciones coloniales suponen siempre la existencia de un balance desigual del poder entre los pueblos coloniales y colonizados y, por lo tanto, de una absorción asimétrica de uso, costumbres y tradiciones. La historia de las islas Marianas presenta un caso peculiar en el que se genera un proceso entrópico de resistencia adaptativa (Atienza, 2019; Coello de la Rosa y Atienza, 2020: 40); un crecimiento constante de la complejidad y la entropía, por lo tanto, de la información y de las posibles coyunturas, posibilidades y perspectivas. Además, la existencia del galeón de Manila, una vía constante de comunicación de carácter multicultural e ininterrumpida por más de dos siglos (1565-1815) incorporó un aspecto fundamental que nos permite hoy encontrar en las islas Marianas, caminando de la mano, cambio y continuidad. Las razones de esta transformación son múltiples, pero para comprender el proceso debemos acudir no solo a factores materiales vinculados al desarrollo tecnológico, sino que es necesario atender a factores simbólicos. Estos últimos se manifiestan fundamentales para poder comprender el desarrollo de la cultura chamorra y su importancia prototípica para generar modelos que nos permitan hoy superar modelos post(neo)-coloniales de corte puramente ideológico.

La primera colonización humana de las islas Marianas se remonta al menos al 1500 a. C. instaurándose como la primera navegación conocida de más de mil millas náuticas (Carson, 2014; Petc.ey *et al.*, 2017). Tras estos primeros asentamientos, que han dejado poca actividad material y ningún enterramiento conocido, se establecerá progresivamente una población estable, la cultura pre-Latte, que irá extendiéndose desde zonas costeras hacia el interior de la isla. Finalmente, en el ocaso del primer milenio de nuestra era se produce un cambio poblacional (Carson, 2016). Toma el relevo en las Marianas la cultura Latte, caracterizada por la construcción de casas sobre pilares megalíticos –piedras *latte*–. Unas veinticinco generaciones después de este reemplazo, en 1521, la expedición de Magallanes/Elcano aparecerá sobre el horizonte. En 1668, más de un siglo después, el jesuita Diego Luis de Sanvitores, establecerá la primera misión permanente en las Marianas y tal y como se transmite el calor entre superficies, este encuentro inició la transferencia de cultura, material e inmaterial, en unas islas hasta entonces lejanas. Esta transferencia generó un modo de estar en el mundo único, que es el que posee el pueblo chamorro actual que ha contemplado de nuevo 500 años después del primer contacto el ondear de las

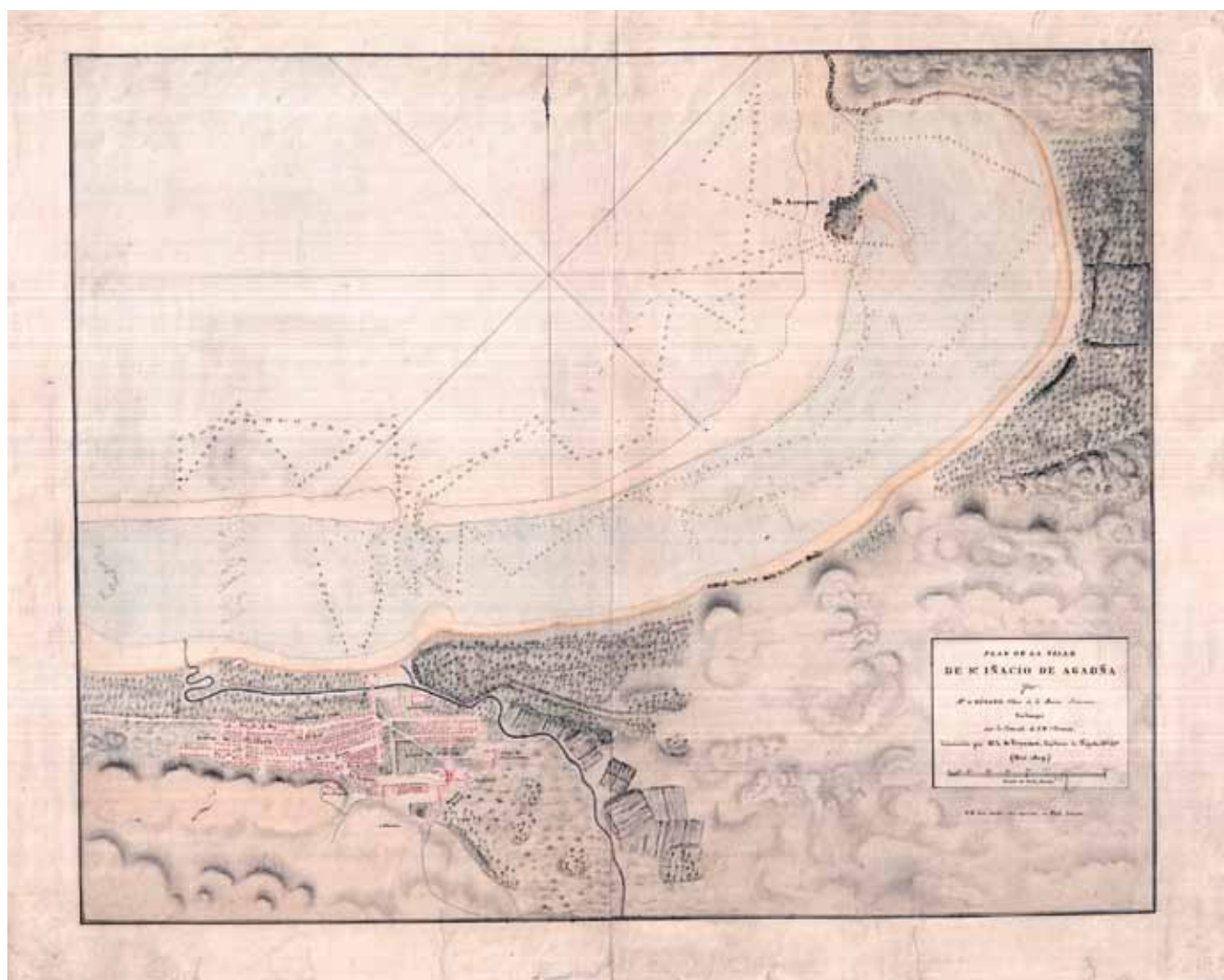


Figura 38: Plan de la ville de San Iñacio de Agaña, 1819. Colección Archivo Naval.

velas del *Juan Sebastián de Elcano* sobre la bahía de Agaña el mes de marzo de 2021.

El continuo intercambio entre el galeón de Manila y los naturales de las Marianas desarrolló procesos de inflación económica y cultural en el archipiélago. El objetivo principal del galeón español era alcanzar la ciudad de Manila, donde se podía intercambiar la plata americana por productos asiáticos. Las islas Marianas se presentaron en esta dinámica comercial durante más de cien años (1565-1668) como una escala no siempre necesaria pero bienvenida. La presencia permanente de los misioneros europeos y sus ayudantes en 1668 introducirá de manera masiva cosas, ideas y personas que acelerarán los procesos etnogenésicos del pueblo chamorro. En estas páginas propongo una pequeña

reflexión sobre este proceso y su alcance, basándome en una carta escrita por Diego Luis de Sanvitores para Francisco Bello, procurador de las Filipinas en México, 1668¹, donde el beato solicita el apoyo necesario para poder proveer la misión de personas y cosas.

A la llegada de los españoles a las Marianas en 1521 la cultura Latte poseía una industria lítica desarrollada, una cerámica práctica y sencilla –*Marianas Plain*– y amplios conocimientos de navegación (Carson, 2012). No disponían de hierro, aunque lo conocían debido a contactos previos accidentales (Quimby, 2011). Habían desarrollado, al igual que otras culturas micronesias, la

¹RAH 9/2676 doc. N.º 4.

capacidad de trabajar estructuras megalíticas. El cocotero y el pandano aportaban la fibra necesaria para tejidos, especialmente velas para las embarcaciones –*proas* o *galaides*–, esteras para cubrir las casas, cestas, trampas y otros útiles. Los ñames, la fruta del pan, el taro y pequeñas cantidades de arroz cubrían las necesidades básicas de hidratos que completaban con las proteínas y grasas de cerdos, perros y variados recursos marinos: pescado,

diferentes moluscos y otros recursos del arrecife a los que añadían cangrejos, lagartos y algunas frutas. La concha de tortuga se usaba como moneda en intercambios rituales y mercantiles. Como armas solo utilizaban la onda y la lanza de punta de hueso, normalmente, de sus antepasados, de los que también solían guardar en casa sus cráneos una vez descarnados (ver Martínez, 1997: 441-474).



89

Figura 39: Maqueta de canoa del tipo *galaide* (1886-1887). Colección MNA: CE2848. Fotografía: Javier Rodríguez Barrera.



Figura 40: Punta de lanza de hueso (900-1695). Colección MNA: CE6976. Fotografía: Javier Rodríguez Barrera.

Frente a esta capacidad limitada de recursos naturales y de «cosas», la presencia de los barcos españoles y de sus productos manufacturados impactó, sin duda, en los sistemas de estatus indígena y en su ontología subyacente. El acceso al estatus y a las jefaturas en las Marianas estaba vinculado, como en gran parte de la Micronesia, a la afiliación matrilineal, aunque también a la capacidad de liderazgo de los individuos (Petersen, 2009). Según las primeras crónicas españolas los clanes cónicos matrilineales chamorros se organizaban en dos grandes grupos, los *matao* de alto estatus y los *managachan* de bajo estatus (Morales y Le Gobien, 2013; Driver, 1977; Martínez, 1997). Esta clasificación jerárquica entre clanes de diferente prestigio no es única en Micronesia y ha sido descrita en otras islas de la zona como en las islas de Yap o en las Palaos (Alkire, 1977). Los clanes vinculados a los *matao* disponían de los mejores recursos de la isla incluyendo acceso a arrecifes con buena pesca y salida al mar. Los clanes costeros de *matao* controlaban el comercio entre las islas, mientras que los clanes de menor estatus –*managachan*– quedaban relegados al interior de la isla, zonas fluviales, de altura y vinculados al desarrollo de la agricultura.

Desde 1521 hasta la llegada del galeón San Diego en 1668, que instauró la primera misión permanente, la llegada de productos, principalmente hierro, debió impactar seriamente en los sistemas de estatus y de poder de la isla incrementando la tensión intraétnica. La llegada masiva de machetes, clavos y hachas, entre muchos otros productos manufacturados, alteró los procesos tradicionales de redistribución, de acceso a bienes de prestigio y posiblemente afectó a las capacidades políticas y de liderazgo de ciertos jefes en favor o en detrimento de otros. No obstante, los intercambios durante estos años de contactos esporádicos se producían casi exclusivamente en el océano, fuera del arrecife, con lo que el acceso a estos nuevos productos venidos del más allá permanecía principalmente en manos de los clanes *matao*, quienes disponían de las embarcaciones necesarias para establecer contacto con los españoles y controlaban las costas. Sin embargo, en 1668 con el establecimiento de la primera misión permanente en la isla de Guam comenzará la filtración progresiva y constante de productos españoles hacia el interior de la isla, democratizando su acceso e impactando aún más en los sistemas tradicionales de poder.

Frente a una producción económica y tecnológica propia de un pueblo oceánico del siglo XVII, el galeón San Diego, donde viajaban los primeros misioneros jesuitas en 1668, desembarcó en la isla de Guam, junto a las personas y sus ideas, los siguientes productos:

«trigo y harina, vino de misas, yerros para hacer hostias, ornamentos de varios colores, [...] cálices y misales medianos breviarios y manuales Romanos, campanas, por lo menos dos y tres medianas, vinagreras de vidrio, ampollitas o reloj de arena y de sol, espejos, agujones para navegar y piedra y man[sic.] para retocarlos, frasqueta usual para vino de misas, anteojos para viejos de varios grados, estuches ordinarios y de cirugía, navajas de barba, tijeras, cuchillos de cortar plumas y demás y cocinas, piedras pequeñas de ámbar, pedernales, eslabones y azufre para encender, hilo blanco y azul de coser, agujas ordinarias y de velas, cordel de varios géneros para redes, anzuelos grandes y pequeños, alfileres, alambres delgados y gruesos, papel para escribir y de estraza, cañones de escribir, plumajes vistosos, oropel y otras cosas de este género que me piden los compañeros para contentar a aquellos pobres y yo por no descontentarlos lo pongo aquí. Pitos cascabeles, sonajas flautas, gaita o cualquier otro instrumento fácil de tocar, trompeta clarín o cimbal, arpa, guitarra, cuerdas, tambor, abalorios, granates, cuentas de vidrios.

Hierro que es lo mas sustancial en aquellas tierra y acero de los que llaman de coronilla. Pueden venir dos o tres arrobos y algunos azadones, hachas, hachuelas, sierras, limas grandes y chicas, clavos grandes y pequeños hachuelas, candados grandes y pequeños con sus armellas, goznes y cosas para puertas y casas. Arados, ajos y cebollas, semillas de maíz, arroz, lentejas, garbanzos y las demás que parecieran enviar de frutas legumbres y hortalizas. Animales varios para criar y labrar la tierra. Aves, palomas y algún papagayo que admiran mucho [...]. Ollas de alambre otras cosas necesarias para cocinar. Pucheros, jarros, porongos y demás cosas de barro que buenamente pudieren venir, remedios contra ratones, aunque sea rejalgar, colores para pintar. Paño y lienzo de cualquier género, sombreros cordobán, suelas, badanas, cintas blancas y de colores, medias o de que se hacen las mantas obradas de Castilla. Cruces y si hay algunos crucifijos pequeños, medallas, aunque sean de las que se venden en México. Tierra de san Pablo, estampas especialmente de los misterios de nuestra Santa Fe, vida de nuestro Señor Jesucristo y la Santísima Virgen, del juicio y demás novenas. Cartillas de niños, catecismos, algunos rosarios hechos y algún horno e instrumentos con que hacerlos. Mantas de indios, gorros, sotanas y vestidos de pobres, cordobán y suelas para zapatos» (Carta de Diego Luis de Sanvitores a Francisco Bello, México, 1668).

Esta es la lista de objetos que Diego Luis pidió al procurador jesuita Francisco Bello que se consiguieran y cargaran en el barco que los llevaría a la misión en las Marianas y sabemos que Diego Luis, misionero burgalés, consiguió el apoyo de la hermandad de San

Francisco Javier en México y el dinero necesario para comprar las mercancías que necesitaba (García, 1683). Por estudios similares en contextos más recientes como por ejemplo el *Cargo Cult* en Melanesia (ver Thorpe, 1972) o la incorporación al mercado internacional y globalizado de los kichwa-otavaleños (ver Atienza, 2009) y haciendo uso de la imaginación etnográfica (Comaroff y Comaroff, 1992: 18) es posible especular en el impacto que produciría tal cantidad de objetos nuevos que se presentaban bruscamente ante un mundo indígena. La concha de tortuga, moneda tradicional usada para evitar conflictos, para pedir la mano de una mujer o para otros intercambios rituales, perdió inmediatamente casi todo su valor al enfrentarse al hierro, los machetes, hachuelas y clavos que se impondrían junto a las hojas de tabaco y en menor medida la moneda española como principales instrumentos de cambio. En este contexto, hombres y mujeres provenientes de clanes de bajo estatus podían acceder a productos de prestigio traídos por los *gilagu* –extranjeros– y despojarse de los sistemas tradicionales de poder y control social.

Junto con las «cosas» de hierro llegaron multitud de «cosas» nuevas de comer. Algunas se pudieron trasplantar y cultivar en la isla como el maíz, el tabaco, diversas guindillas y pimientos picantes y se incorporaron a la

dieta local generando una cocina nueva y única en el Pacífico insular y otra forma de trabajo y propiedad. Otros productos como el vino o la harina de trigo nunca arraigaron y debieron de ser importados continuamente para el mantenimiento de la misión. Junto con estos productos, progresivamente, fueron llegando animales que se extendieron por la isla y modificaron la alimentación de los naturales y por lo tanto sus cuerpos (Wiecko, 2011; Pollock, 1986; Peña, 2019) que fueron cubiertos por nuevos tejidos.

La lengua chamorra también sufrirá un gran impacto debido a la introducción de estos productos ya que tendrá que integrar en cuestión de meses una cantidad ingente de nuevas palabras, algunas de difícil comprensión por su uso o por su indeterminación conceptual. Desde objetos como el *ténidot* –el tenedor–, *lamasa* –la mesa– o *katsunes* –los pantalones– hasta conceptos filosóficos y teológicos como *Yu'us* –Dios– la *bitben* –la Virgen–, el *Espiritu Santo*, el pecado –*isao*– la libertad –*libetát*– o la idea de nación –*i tano*–. A lo largo de los años la lengua chamorra llegará a incorporar hasta un sesenta por ciento de léxico castellano y será afectada «directa y profundamente» por el español y posteriormente por el inglés norteamericano (Rodríguez-Ponga, 2009: 22).



Figura 41: Machete y vaina (1886). Colección MNA: CE5804. Fotografía: Javier Rodríguez Barrera.

El galeón San Diego trajo además de cosas, ideas en las cosas. Y entre estas cosas que traen ideas están los primeros libros que viajaron a las Marianas. Además de los catecismos, novenas y libros litúrgicos, escrito a vuelapluma en una esquina de la carta dirigida a Francisco Bello en 1668 Diego Luis de Sanvitores comenta que traen algunos libros de Manila para la misión y que los padres traerán algunos más, pero solicita que se les provea de la «*Conquista Espiritual del Paraguay* por el padre Antonio Ruiz, padre Joseph Acosta de *Procuranda Indorum Salute, Política Indiana* de Solórzano y los dos tomos de *Indiarum Lure*.»

Diego Luis y sus compañeros se inspiraron sin duda en la *Conquista Espiritual del Paraguay* (Ruiz de Montoya, 1639) para establecer una estrategia de evangelización y de reorganización política de las misiones al modo de reducción jesuítica, justificada también en la *Política Indiana* de Juan de Solórzano (1736: 180-186) o en la obra de Acosta (1984: 541). Debieron parecerles relevantes las similitudes políticas y geográficas como la alta descentralización del poder local y el patrón de asentamiento disperso entre guaraníes y chamorros o con las behetrías del Perú preincaico. En las islas Marianas, no existía «ni señor ni capitán»² general de entre los jefes. El poder se repartía entre jefes de diversos clanes sujetos a constantes conflictos y alianzas y la fragmentación política repercutía en el tipo de asentamiento disperso que concedía ciertos niveles de autonomía a los distintos clanes. Según Morales y Le Gobien todas las islas estaban «llenas de aldeas esparcidas por las llanuras y montañas, algunas de las cuales constan de ciento o de ciento cincuenta chozas» (2013: 129).

El patrón de asentamiento, la complicada comunicación y la carencia de misioneros disponibles para administrar los sacramentos católicos, llevó a los padres jesuitas a reorganizar a la población nativa en reducciones, emulando las gestas paraguayas. El padre Antonio Ruiz de Mendoza define las reducciones en la *Conquista Espiritual* (1639: 6r) como «los pueblos de indios que, viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos en tres y cuatro o seis casas solas, separados a legua, dos y más unos de otros, los redujo la diligencia de los padres a poblaciones grandes y a vida política y humana a beneficiar algodón con que se vistan: porque comúnmente vivían en desnudez aun sin cubrir lo que la naturaleza

ocultó.» La política de reducciones se desarrolló en Guam principalmente entre 1680 y 1700 y finalizó con la reubicación de los naturales de la isla de Saipán en Guam en el año de 1731 (Hezel, 2021: 2). Evidentemente esta recolocación de personas generó un gran cataclismo en la vida de los chamorros afectando entre otras cosas a la relación con la tierra y su propiedad, a las relaciones de poder y a los sistemas de parentesco.

Los sistemas tradicionales de poder indígena fueron integrados en las milicias de naturales que fueron los núcleos de la organización nativa colonial en las Marianas junto a la figura del fiscal indígena que se dedicaba a temas de doctrina y moral en los pueblos de indios reducidos. En el año de 1681 el Gobernador y capitán general don Antonio de Saravia, en una pomposa ceremonia militar, tomó los juramentos de fidelidad de los principales jefes aliados a los españoles, concediéndoles nuevos títulos y signos de poder colonial: Maestros de Campos, Capitanes, Alféreces y Alguaciles. Esta nueva jerarquía de líderes afectos a España y al Rey, sin duda basada en estructuras pre-coloniales, se integrará en las reducciones y en la vida diaria de los chamorros (Atienza, 2013a), siendo vehículo no solo del cambio político sino también de la resistencia adaptativa del pueblo chamorro y de sistemas de poder tradicionales que se mantendrán vigentes hasta bien entrado el siglo XIX.

En Guam, a diferencia del Paraguay, no se estableció un sistema de encomiendas, pero sí la tasación de los indígenas a través del trabajo en proyectos comunales o en productos. Debido al abuso de varios gobernadores como Pimentel (1709-1720) o Sánchez de Tagle (1720-1725) entre otros, sobre esta prerrogativa, la narrativa de la *Conquista Espiritual* encontró un eco en la mente de los padres jesuitas que vieron en los gobernadores y sus mayordomos o alcaldes una versión de los abusivos encomenderos y *banderiantes* del Paraguay. Antonio Ruiz de Mendoza cierra su obra copiando íntegramente la Cédula Real del 14 de abril de 1633 donde Felipe IV prohíbe de forma tajante el trabajo indígena en la provincia del Paraguay como forma de pago de impuestos y se busquen alternativas accesibles a los naturales en productos de la tierra.

Esta reclamación fue constante en las islas Marianas y causa de continuas disputas entre los principales grupos de poder: civil, religioso e indígena. Finalmente, según aparece en el censo de 1758, los padres jesuitas consiguen hacer valer las normativas presentadas por Juan de Solórzano (1736: 185) en su *Política Indiana* donde establece que «en sus pueblos no vivan españoles, negros, mestizos ni mulatos, sino es que sean mestizos

²Derrotero de los pilotos de la expedición de Legazpi Jaime Marín y Diego Martín, Archivo General de Indias (AGI) MP-Filipinas, 2, f. 6.

nacidos de indias del mismo pueblo. Que el español caminante solo estuviese dos días, el mercader tres y que habiendo mesón no se hospeden en casas de indios.» Encontramos a la población no indígena concentrada exclusivamente en los pueblos de Agaña y en Umatac y se establecen administradores del partido españoles para los cinco pueblos indígenas frutos de las reducciones originales, que viven fuera de los pueblos de indios. El relativo aislamiento de los nativos, a pesar del profundo impacto de la colonia, mantendrá a los sistemas culturales indígenas en continuo diálogo con la cultura colonial, dotándoles de cierta agencia y capacidad de renegociar su identidad y su forma de vida.

Otro elemento importante de la organización política y social de la vida de los chamorros era la existencia de la casa de solteros –*guma uritao*– donde se fortalecían los vínculos entre los jóvenes púberes y donde permanecían hasta que se esposaban y pasaban a integrar la sociedad de los casados, normalmente en el hogar del hermano de la esposa (Cunningham, 1984). En estas casas, extendidas en gran parte del Pacífico, los jóvenes solteros, perfeccionaban tareas básicas masculinas como la pesca, la navegación o la guerra. También era el lugar donde los jóvenes eran introducidos en la sexualidad. Cada grupo de jóvenes que vivía en una *guma uritao* disponía de algunas jóvenes que previo acuerdo con sus padres y pago de ciertos regalos, se dedicaban al cuidado, incluido el sexual, de los solteros. Los jesuitas consideraban esta actividad sexual de las jóvenes en las *guma uritao* algo más denigrante que la prostitución tradicional por el papel que jugaban los padres en la venta o alquiler de las hijas. Este aspecto etiquetado como inmoral de las casas de solteros unido al carácter litigante y violento de los *uritaos* chamorros, llevaron a los jesuitas a condenar estas casas como centros de rebeldía e impedimento para la salvación de las almas. Así participaron activamente en su destrucción, secundados por el poder civil (Morales y Le Gobien, 2013: 210; 240).

Evidentemente, la destrucción de estas casas generó un descalabro sociopolítico profundo en las estructuras sociopolíticas tradicionales. Las *guma uritaos* al igual que las casas de solteros en gran parte del Pacífico insular mantenían a los jóvenes, violentos y ávidos de experiencias sexuales, lejos de los poblados donde las mujeres y los hombres casados desarrollaban una vida diferente. Es importante también apuntar que el desplazamiento de los púberes a casa de solteros del linaje de la madre en culturas matrilineales con patrón de residencia avunculocal era fundamental para fortalecer

el vínculo con los varones del mismo linaje. Evidentemente si esta relación no se establece y fortalece, la adscripción patrilineal comenzará a incorporarse a la experiencia de parentesco matrilineal tal y como fue intensificándose progresivamente facilitando un sistema bilateral tras la total destrucción de estas casas de solteros.

Al mismo tiempo, la introducción de una moral cristiana que rechaza el sexo fuera del matrimonio monogámico y que defiende la indisolubilidad del matrimonio afectará también las estructuras de parentesco, así como a la concepción y la función del género (Strasser, 2020). Es importante en este punto mencionar que el rechazo de los padres jesuitas a contraer matrimonio con mujeres de los clanes de más prestigio, debido a los votos de castidad de los presbíteros católicos, dificultó las relaciones políticas entre la élite indígena y la nueva élite llegada de Europa, los padres jesuitas.

Por último, el galeón San Diego, como los que le seguirán, traerá personas. Estudios genéticos recientes (Vilar *et al.*, 2013; Pugach *et al.*, 2021) indican que hasta un 92 % de la población chamorra del archipiélago de las Marianas pertenecen a un halogrupa común en las islas del sudeste asiático, aunque inusual en Oceanía. Esta alta frecuencia del halogrupa indica una uniformidad acentuada evidentemente por el aislamiento geográfico. Frente a una población uniforme, el contacto introduce de nuevo el factor complejidad.

Diego Luis menciona en la carta al procurador que «seremos todos unos 25 entre religiosos, oficiales y criados con las mujeres y niños». Él mismo, más cuatro religiosos, «el padre tomas Cardeñoso, otros dos sacerdotes y un hermano». Luego venían asignados a la misión desde las Filipinas Don Francisco de Mendoza y Esteban Díaz como intérpretes, ya que fueron naufragos en las Marianas y permanecieron allí por más de veinte años. Diego Luis menciona también a «don Juan de Santa Cruz, *pan-day* maestro del hierro, que viene con su mujer destinada para maestra de las niñas y con una hermana y un hijo, niño de dieciséis meses, familia de conocido ejemplo de cristiandad para aquellos pobres y para enseñarles otros muchos oficios que saben de tejer, labrar la tierra, etc.». Viajaba asignado a las Marianas también Felipe Sonson, *pan-day* maestro de obras de Iglesia y carpintería y por oficiales y ayudantes, Juan de los Reyes, Domingo de la Cruz, Domingo Mindoro, Pascual Francisco –tejedor–, Andres Ysson –labrador–, Julio de Santiago –cantor–, Felipe Socson –cantor–, Andrés de la Cruz y Domingo de Lastres –marinero–. A esta misión inicial el Almirante del San Diego, Bartolomé Muñoz, pudo añadir algún

voluntario más a la llegada a Guam, pero no se menciona en la carta.

En pocos años la complejidad crece incluyendo en las remesas de «españoles» a soldados y convictos peninsulares de Castilla, de Galicia, del País Vasco. Llegaron jesuitas de España, de Portugal, de Italia, de Bélgica, de Alemania o de los Países Bajos. Algunos llegaron de Nuevo México o del Perú, criollos o mestizos. De las Filipinas llegaron pampangos, tagalos y bisayas. Se les unieron algunos chamorros de diversos clanes y linajes y, por último, llegaron algunos esclavos africanos. A la complejidad y los movimientos entrópicos que genera la introducción de personas físicas de tan variados orígenes, es necesario añadir la introducción de personas espirituales (Atienza, 2017).

La religión del pueblo chamorro, como la de gran parte de las culturas austronesias, estaba orientada casi exclusivamente hacia el culto a los antepasados, que junto a la contemplación de ciertas prohibiciones rituales, concentraba la mayoría de los esfuerzos religiosos de los indígenas marianos, ya que eran entendidos como origen de una fuerza que debía de ser canalizada. Los líderes espirituales o médiums *-makabnas-* facilitaban la conexión con los espíritus *-anite-* de los antepasados, de los que se guardaban los cráneos descarnados para, a través de ellos, establecer el contacto con sus espíritus y evitar ser castigados o recibir bendiciones. A los espíritus de los antepasados se le añadían algunas divinidades mayores asociadas con la creación del mundo como Puntan y Fu'una y algunos espíritus dañinos de la jungla (Flood, 2001).

Los galeones españoles desembarcaron una gran multitud de seres espirituales que comenzaron a formar parte de la población pneumática de las islas Marianas. En primer lugar, incorporaron nuevos ancestros al paisaje espiritual de la isla aportando nuevos muertos. Pero también, los barcos españoles, tal y como podemos leer en las armas de la misión iniciada por Diego Luis, transportaron a los arcángeles incluido san Uriel y sus príncipes asistentes, al Espíritu Santo, a santa Ana, a san Joaquín, a san Ignacio de Loyola y san Francisco Javier y, por supuesto, a Jesús y a su madre María³. Esta última, cumplirá un papel fundamental en

los procesos de asimilación y evangelización, debido a la orientación matrilineal de los sistemas de parentesco chamorros.

La tendencia general de los jesuitas en el siglo xvii fue de mantener las festividades y costumbres paganas, siempre que no supusieran la práctica de pecados mortales, pero resemantizadas dentro de prácticas cristianas. En el caso de las islas Marianas, por ejemplo, los jesuitas encontraron gratificante y signo de la posibilidad de conversión de los indígenas la creencia en un infierno *-sasalâguan-* donde eran olvidados y terminaban sufriendo para siempre aquellos que habían muerto de una mala muerte o muerte violenta. Aunque si bien los indígenas marianos no consideraban los aspectos morales de la vida del difunto como condición de su destino post-mortem sino solo la forma de la muerte, los jesuitas usaron esta palabra, *sasalâguan*, como sinónimo chamorro del «infierno» latino (Atienza, 2017; Coello de la Rosa y Atienza, 2020). Tanto el cielo indígena, la inclusión dentro de la línea de antepasados, como el infierno, el ostracismo y la expulsión de esta, fueron integrados dentro de una cosmovisión cristiana propia del mundo ibérico que portaron los misioneros del siglo xvii generando algo nuevo que, en cierta medida, ha trascendido hasta nuestros días (Coello de la Rosa y Atienza, 2012).

Teniendo presente todos estos procesos de transferencia y negociación, podemos y debemos cuestionar el discurso oficial histórico que ha reducido la complejidad del primer contacto en el Pacífico insular a un episodio maniqueo y genocida que aniquiló en pocos años la cultura chamorra dejando tras de sí un paisaje desolador (Atienza, 2013b). La realidad del contacto y de la interacción entre «ellos» y «nosotros» trasciende totalmente una comprensión dialéctica de la historia, para manifestar la extrema complejidad generativa que tuvo este primer contacto. Hoy como ayer, las culturas cambian con los hombres, sus pasiones, sus deseos y su voluntad. Todo impulso colonial atenta contra la libertad del hombre y por lo tanto contra su esencia, pero casi nunca alcanza a destruirla y de alguna manera termina generando nuevas formas de ser y estar en el mundo.

³Colección privada de las cartas de Manuel de Solórzano. Documento no 13.

Sexo, comida y colonialismo en las islas Marianas

Verónica Peña Filiu
Universidad Pompeu Fabra

Enrique Moral de Eusebio
Universidad Pompeu Fabra

1. Introducción

La alimentación y la sexualidad son dos esferas de la vida cotidiana que se encuentran vinculadas en muchos grupos humanos. El antropólogo estadounidense Sidney Mintz afirma que «la ingestión y la sexualidad, ambas manifestaciones íntimas de nuestra naturaleza en tanto criaturas vivientes [...] se presentan a nuestra conciencia humana con relaciones diferentes pero paralelas» (Mintz, 2003: 29). Estas relaciones se hacen evidentes en ámbitos como el lenguaje (Flores, 2009), incluso en nuestra propia sociedad, mediante expresiones coloquiales como «está para comérselo» o «qué buena está», o a través de las analogías que establecemos entre frutas, hortalizas y genitales, por ejemplo, cuando nos referimos al pene como «pepino» o «nabo», o a la vagina como «higo» –«figa» en el contexto catalán– o «papaya» –principalmente en países latinoamericanos–. Al margen del lenguaje, Claude Lévi-Strauss, en su libro *El pensamiento salvaje*, expone los vínculos que existen entre las reglas del matrimonio y las prohibiciones alimenticias de algunas sociedades de África y Oceanía, y afirma que «estos paralelismos no hacen sino ilustrar, en casos particulares, la analogía muy profunda que, en todo el mundo, el pensamiento humano parece concebir entre el acto de copular y el de comer» (Lévi-Strauss, 1997: 157).

Antes de la llegada de los europeos a las islas Marianas –Pacífico occidental–, las poblaciones chamorras, de las que nos ocuparemos en este capítulo, también parecen haber establecido analogías similares entre la alimentación y la sexualidad. Un ejemplo lo encontramos en la canción *Huyong Akaga*, que las madres chamorras cantaban a sus hijas para animarlas a mantener relaciones sexuales con los jóvenes (Clement, 2011: 50). Esta canción, registrada por el naturalista francés Louis de Freycinet a principios del siglo XIX, dice así:

« <i>Hodjong akaga makanno!</i>	¡Sal, mi querida hija, a ser comida!
<i>Sa pago nai um mannghi</i>	porque ahora estás deliciosa,
<i>Sa guin la-muna um daghi</i>	porque luego, estarás frustrada
<i>Dja um bago pulan sapit.</i>	y serás tú la que sufre» ¹ .

La letra de la canción está plagada de analogías entre la comida y el sexo. La metáfora de «ser comida» es, sin duda, una referencia al acto sexual. Por otra parte, el término «*mannghi*», «*mannge*» en el idioma chamorro moderno, significa «deliciosa» y se emplea para aludir al atractivo sexual de la joven a la que va dedicado el

¹ Traducción de las autoras, a partir de la transcripción y la traducción del chamorro al francés elaborada por Louis de Freycinet (1829: 369).

canto. Asimismo, «*dahgi*», que Freycinet traduce como «frustrada», equivale a «*dagge*» en el chamorro actual, una palabra que se utiliza para designar al taro –o a cualquier otro tubérculo– que está demasiado maduro como para ser comestible, y que en la canción hace referencia a ese momento en el que la joven, al envejecer, perderá parte de su atractivo y de sus pretendientes (Clement, 2011: 50).

Estas analogías entre la alimentación y la sexualidad no se desvanecieron con la llegada del colonialismo español a las islas Marianas. El historiador Gregorio Saldarriaga afirma que, en situaciones coloniales, las correlaciones entre comida y sexo pueden rastrearse a partir de los documentos de los europeos, que en ocasiones hacen referencia a las prácticas alimentarias y sexuales de las poblaciones nativas para justificar sus acciones y su presencia en los nuevos territorios. Por ejemplo, Saldarriaga indica que, en las primeras crónicas e informes sobre la conquista de América, abundan las menciones a los «excesos» sexuales que los nativos cometían durante sus celebraciones, en las que, además, consumían alimentos que los españoles consideraban «incomestibles» (Saldarriaga, 2009: 30). Al describir estas prácticas, los colonizadores señalaban que los nativos no sabían distinguir entre lo «decente» y lo «indecente», ni entre lo «comestible» y lo «no comestible», y atribuían esa ignorancia a su inferioridad moral. Estas descripciones son, por lo tanto, una manifestación de poder y un ejercicio de dominación, ya que al representar a las poblaciones nativas como moralmente inferiores, los europeos justificaban la necesidad de «reducirlas» a una vida «civilizada» mediante su conquista y evangelización. Como veremos a continuación, en el caso de las islas Marianas los españoles también se afanaron en modificar los comportamientos alimentarios y sexuales de las poblaciones chamorras para adaptarlos a lo que, a sus ojos, era una forma de vida civilizada.

El objetivo de este capítulo es esbozar los cambios y las continuidades que experimentaron las prácticas alimentarias y sexuales en las islas Marianas durante la colonización española de este archipiélago micronesico. Partiendo de nuestras respectivas investigaciones doctorales, ahondaremos en los motivos que llevaron a los colonizadores a querer controlar y transformar, con tanto empeño, las actividades productivas y reproductivas de las comunidades chamorras. Como señala Saldarriaga, cuando los europeos mencionaban este tipo de actividades en sus documentos lo hacían para inferiorizar y legitimar la conquista y la evangelización de las comunidades nativas (Saldarriaga, 2009: 30), algo que, como

veremos, también sucedió en las islas Marianas. Por lo tanto, la historia de la alimentación y de la sexualidad durante el periodo colonial español en este archipiélago será un relato de conflictos, resistencias y adaptaciones.

2. Los primeros (des)encuentros culinarios y sexuales

El primer contacto entre los chamorros del archipiélago de las Marianas y los europeos se produjo en marzo de 1521, cuando los barcos de la expedición de Magallanes-Elcano atracaron junto a una de las islas –probablemente Guåhan (Guam), la más meridional y de mayor tamaño– en el transcurso de la primera circunnavegación del mundo. Las noticias que tenemos de este primer encuentro se las debemos al cronista de la expedición, Antonio Pigafetta. La narración del italiano revela la fascinación que produjeron entre la tripulación los cuerpos desnudos de las mujeres chamorras:

«Las mujeres van desnudas cubriéndose sólo sus partes naturales con una tira de una membrana, sutil como el papel, que se encuentra entre la corteza y el tallo de la palma; estas mujeres son bellas, delicadas y más blancas que los hombres, llevan los cabellos sueltos, negrísimos, que les llegan casi hasta el suelo²» (Pigafetta, 1998: 17v).

Es importante destacar que Pigafetta muestra su admiración por la desnudez de las mujeres nativas, pero no emite ningún juicio moral al respecto. Sin embargo, con el tiempo, la desnudez de las poblaciones chamorras se filtró a través del tamiz moral de los europeos, como refleja el caso de Marcelo de Ribadeneira. Este fraile franciscano elaboró una breve descripción de las islas Marianas a partir de la relación, hoy en día extrañada, de fray Antonio de los Ángeles, que residió en el archipiélago entre 1596 y 1597. En su obra, Ribadeneira indicaba que los chamorros eran unos «bárbaros» y que esta barbarie se manifestaba «en la desnudez total de sus cuerpos» (Ribadeneira, 1601: 76, véase también Montón-Subías y Moral de Eusebio, 2021).

Los testimonios de Pigafetta y Ribadeneira revelan un proceso de racialización de las mujeres chamorras

² Traducción de las autoras. Original, en italiano: «*Le femmine vanno nude; se non che dinnanzi a la sua natura portano una scorza stretta, sottile come la carta, che nasce fra l'albore e la scorza della palma; sono belle, delicate e bianche più che li uomini, con li capelli sparsi e lunghi, negrissimi, fino in terra.*»



Figura 42: *Quidam indiani ducem Candish in itinere adoriuntur*, lámina XII de la obra *Tabulæ & imagines as Septimam et Octavam Americæ Partem*, sacada a la luz por los hermanos De Bry y viuda en 1599. Cortesía de State Library of New South Wales.

97

que Piña (2017) describe como «ero-exotización»: por un lado, los europeos las erotizan al describirlas como «bellas» y «delicadas» y, por otro, las exotizan al considerarlas «bárbaras». Mediante esta ero-exotización, tanto los cuerpos de las mujeres como los territorios que habitan son codificados como «devorables» y «consumibles» por la blanquitud (Piña, 2017: 41), en este caso por los colonizadores europeos. Estos colonizadores no tardaron en atribuir características relacionadas con una sexualidad exuberante a las mujeres chamorras, que fueron descritas como «desvergonzadas³», «lujuriosas» (du Nort, 1602: 34) y «lascivas» (Fernberger,

citado en Wernhart, 1972: 192-3). Con el paso de las décadas, estos juicios morales acabaron convirtiéndose en prejuicios que se extendieron a otros archipiélagos del Pacífico (O'Brien, 2006), y que hicieron de las mujeres nativas un objetivo primordial de las políticas misionales y de los abusos sexuales de los colonizadores, como veremos más adelante.

Junto a los cuerpos de las poblaciones chamorras, durante estos primeros momentos de contacto los recursos naturales de las islas Marianas también despertaron el interés de los europeos. En concreto, el conjunto de alimentos disponibles en el archipiélago fue interpretado como una evidencia de su pobreza material. Uno de los aspectos que más llamó la atención de los europeos fue la ausencia de ganado. De ello daba cuenta el cosmógrafo real Juan López de Velasco en el

³ «Derrotero del piloto Rodrigo de Espinosa del descubrimiento de las islas del Poniente», 1564-1565 (Archivo General de Indias, Sevilla, Patronato 23, R.16, 37r).



Figura 43: Arpón o fisga para pescar (1886-1887). Colección MNA: CE2122. Fotografía: Arantxa Boyero Lirón.

siglo XVI, al afirmar que «son todas [las islas Marianas] de tierra pobre y miserable, porque no hay género ninguno de ganados ni aves, sino unas como tortolillas y algunas gaviotas y alcatraces; en una de ellas hay arroz, cañas dulces y jengibre y camotes; no hay en ellas hierro ni metal ninguno» (López de Velasco, 1894: 607). Posteriormente, otras descripciones, como la del cosmógrafo Nicolas Sanson (1652) o las que realizaron los jesuitas a mediados del siglo XVII, se hicieron eco de esta misma idea, contribuyendo a popularizar la imagen de las islas Marianas como una tierra pobre y estéril. Para poner remedio a esta situación, los españoles consideraban necesario introducir nuevos alimentos, como el maíz, el trigo y el ganado, que pudiesen convertir el archipiélago en un lugar apropiado para una forma de vida civilizada (Peña, 2019).

Durante este periodo, las actividades que realizaban los chamorros para obtener sus alimentos también generaron interés entre los españoles. Desde los primeros momentos de la conquista de América, los europeos concibieron las estrategias de subsistencia de las poblaciones nativas como claros indicadores de su grado de civilización (Pagden, 1982). En el caso de las islas Marianas, varios testimonios veían positivamente que los chamorros realizasen sementeras, es decir, que cultivasen determinados alimentos, como el arroz y diferentes tubérculos locales. No obstante, a ojos de los españoles, la forma de producir estos recursos –que era a través de la horticultura– no era la más efectiva para gestionar un territorio. En este sentido, tal y como revela el siguiente fragmento, los españoles consideraban que los chamorros, que eran hábiles pescadores, invertían demasiado tiempo en la práctica de la pesca, dejando de lado otras actividades más provechosas, como la agricultura: «su ordinario sustento es el pescado de la mar, de que abundan. Y aunque siembran arroz, crían gallinas y cocos que se dice les han dejado

españoles, todo es con escasez y poquedad por ser más inclinados a la pesca que al cultivo de la tierra⁴». Por lo tanto, para los españoles, los chamorros debían aprender a gestionar y aprovechar correctamente sus propias tierras, una idea que estuvo también presente durante la colonización de América, cuando los colonos trataron de mostrar a las poblaciones nativas la forma adecuada de administrar un territorio y obtener el sustento (Earle, 2012: 78-83).

3. «Civilizar» el gusto, colonizar el deseo: los primeros años de la misión jesuítica en las islas Marianas (1668-1698)

Después de prácticamente un siglo de contactos intermitentes entre chamorros y europeos, en 1668 el jesuita Diego Luis de Sanvitores llegó a Guam acompañado de varios misioneros y asistentes seculares con el objetivo de establecer una misión desde la que convertir a las comunidades locales al catolicismo. Aunque inicialmente algunos clanes chamorros recibieron con hospitalidad a los primeros colonos, a los pocos meses otros clanes se opusieron con firmeza a su presencia. Esta oposición debe entenderse como resultado de varios factores: las luchas internas que existían en el seno de la sociedad chamorra, las resistencias de los *macanas* –los líderes religiosos chamorros– a las prácticas que querían imponer los misioneros, el rechazo de los chamorros al bautismo, y los conflictos que surgieron a raíz del deseo de los jesuitas de erradicar la existencia de las «casas públicas» o *guma' uritao* (Atienza, 2013: 17) .

⁴ «Informe de Luis Pimentel, procurador de los jesuitas de Filipinas, sobre los convenientes e inconvenientes de la evangelización de las islas de los Ladrones. Sin fecha» (Archivo General de Indias, Sevilla, Filipinas 82, N. 8).



Figura 44: *Ile Guam: Travaux d'Agriculture*, página 70 de la obra *Voyage autour du monde: entrepris par ordre du roi... exécuté sur les corvettes de S.M. l'Uranie et la Physicienne, pendant les années 1817, 1818, 1819 et 1820*, por M. Louis de Freycinet. Cortesía de State Library of New South Wales.

99

En este sentido, es importante señalar que, para los misioneros, la evangelización de las islas Marianas no solo implicaba transformar la religión de la población chamorra, sino modificar todos aquellos aspectos de su forma de vida que eran contrarios a la doctrina cristiana. De este modo, una vez en las islas, los jesuitas detectaron rápidamente que las prácticas alimentarias y sexuales nativas eran radicalmente distintas a las suyas y, en consecuencia, impropias de un modo de vida «civilizado». De hecho, la forma de alimentarse de los chamorros fue una de las costumbres locales que los religiosos buscaron modificar con mayor insistencia. En concreto, los misioneros pretendían que los chamorros abandonaran sus actividades de subsistencia tradicionales –que se basaban en la recolección, la pesca y la horticultura– para dedicarse exclusivamente a la práctica de la agricultura de estilo europeo y a la ganadería. Un paso fundamental para llevar a cabo esta medida era la reubicación de los

pueblos chamorros en nuevos núcleos poblacionales, conocidos como «reducciones», que se erigieron en los lugares que los españoles consideraban más apropiados para practicar estas dos actividades.

La reorganización de la población chamorra en las reducciones y su integración en un nuevo sistema de producción de alimentos no fue pacífica. Así lo indicaban los misioneros cuando señalaban que se «les obligó a labrar y beneficiar las tierras sembrando mucho maíz, arroz y las raíces que son por acá el pan, para que haya abundancia de comida en todas partes, y el presidio la tenga sobrada⁵». Además de implicar el abandono de sus estrategias de subsistencia tradicionales,

⁵«Relación de los sucesos más notables de las islas Marianas desde junio de 1681 hasta junio de 1682» (Real Academia de la Historia, Madrid, Cortes 567, 9/2677, N. 33).



Figura 45: Modelo de rastrillo (1886-1887). Colección MNA: CE2869. Fotografía: Javier Rodríguez Barrera.

las reducciones contribuyeron también a introducir cambios en la dieta de los chamorros. Según narran las relaciones de los jesuitas, los chamorros que habían sido «reducidos» comenzaron a alimentarse de maíz y cerdo, unos cambios dietarios que los religiosos veían como importantes pasos para transformar la sociedad chamorra en una sociedad civilizada⁶. No obstante, es importante destacar que, pese a estas modificaciones, los documentos revelan que durante el siglo XVII muchos de los alimentos que formaban parte de la dieta tradicional chamorra, como el fruto del árbol del pan (*rimai*), el pescado, el ñame (*nica, dago*) y el taro (*sumi*), continuaron teniendo un papel principal en la dieta de las poblaciones locales.

Las prácticas sexuales de las comunidades chamorras también se convirtieron en un objetivo de las políticas misionales de los jesuitas. Según las cartas anuas y las relaciones de los misioneros, dos eran los principales obstáculos que impedían acomodar los estándares sexuales de las poblaciones marianas a la doctrina cristiana. El primero de ellos era «su común costumbre del repudio⁷», es decir, la facilidad con la que los cha-

morros y las chamorras disolvían sus vínculos «matrimoniales». La resistencia de las comunidades chamorras frente a la adopción del matrimonio indisoluble cristiano fue tal, que este sacramento resultó ser uno de los últimos en introducirse en el archipiélago, como revela la documentación consultada:

«aún no estaba en uso el [sacramento] de la eucaristía; y tampoco lo está el del matrimonio, por la dificultad de desusarles del repudio, que tienen entablado por su antojo, hasta que, introducido más el gobierno temporal y político, con la fuerza se les contenga en la constancia de la indisolución [sic] del matrimonio⁸».

La cita anterior, además, muestra que los jesuitas no tuvieron ningún reparo en emplear el uso coercitivo de la fuerza para implementar aquellos aspectos de su doctrina que generaron mayor resistencia entre las poblaciones nativas de las islas Marianas. En este sentido, el segundo obstáculo con el que se toparon los misioneros fue la *guma' uritao*. Esta institución chamorra, a la que los jesuitas se refieren en sus escritos como «casa pública» o «casa de solteros y solteras», era un edificio en el que la juventud chamorra convivía por un tiempo antes de encontrar una pareja con la que irse a vivir. Los documentos de los misioneros señalan que había al menos una en cada pueblo, dos en los asentamientos más poblados (Solórzano, 1687, citado

⁶«Relación de las cosas más notables que han sucedido en las Islas Marianas desde el mes de junio de 1678 hasta mayo de 1679. Y del estado en que queda esta Cristiandad» (Real Academia de la Historia, Madrid, Cortes 567, 9/2677, N. 19).

⁷«Relación de las empresas y sucesos espirituales y temporales de las Islas Marianas, que antes se llamaban Ladrones, desde que el año de sesenta y ocho se introdujo en ellas el santo evangelio por los religiosos de la Compañía», con fecha en Manila, 24 de mayo de 1676 (Real Academia de la Historia, Madrid, Cortes 567, Legajo 10 9/2676, N. 8, 41r).

⁸Ibidem, 21v.

en Repetti, 1947: 432), y que en ellas los y las jóvenes del archipiélago mantenían relaciones sexuales «promiscuamente sin que haya quien se lo impida⁹».

Estas relaciones sexuales «promiscuas» y premaritales horrorizaron a los jesuitas. Sin embargo, los misioneros no lograron disuadir a la juventud chamorra de que acudiese a estas «casas públicas», por lo que, para acabar con ellas, recurrieron a la milicia: «por orden del capitán se abrasaban las casas dedicadas a la sensualidad, y torpeza, en que como en templos de abominación los solteros, y una sola consorte cómplice de sus delitos servían al demonio con innumerables fealdades» (Jaramillo, 1680, citado en Lévesque, 1996: 306).

La *guma' uritao* llegó a desempeñar un papel tan primordial en los conflictos entre españoles y chamorros que tales enfrentamientos podrían considerarse, en parte, como conflictos «etnosexuales», definidos por la arqueóloga Barbara Voss como «el choque entre creencias y prácticas culturales incompatibles relacionadas con la sexualidad» (Voss, 2008: 196). Las comunidades chamorras, por su parte, no permanecieron impasibles frente a la destrucción de sus *mangguma' uritao*¹⁰. Por el contrario, opusieron resistencia de dos maneras: en primer lugar, reconstruyendo las *manggumma' uritao* a pesar de las prohibiciones y advertencias de los gobernadores españoles¹¹. Asimismo, cuando los soldados españoles quemaban una *guma' uritao*, en ocasiones los jóvenes chamorros del pueblo acudían a un asentamiento español e incineraban, como revancha, la iglesia y el colegio de los jesuitas (Bowens, 1676, citado en Lévesque, 1995a: 355), ya que habían comprendido que los colegios eran el nuevo espacio destinado por los misioneros a la socialización (sexual) de la juventud chamorra. Una relación jesuítica de 1682 declara que «ya no hay memoria de aquellas casas públicas antiguas¹²». En efecto, los conflictos entre españoles y chamorros se saldaron con la desaparición de las *mangguma' uritao*. Sin embargo, como veremos más adelante, las violencias sexuales contra la población chamorra siguieron perpetrándose durante las décadas posteriores, en las nuevas reducciones.

⁹ Ibidem, 4v.

¹⁰ Plural de *guma' uritao*, en chamorro.

¹¹ «Relación de las cosas más notables que han sucedido en las islas Marianas desde el mes de junio de 1678 hasta mayo de 1679, y del estado en que queda esta cristiandad» (Real Academia de la Historia, Madrid, Cortes 567, Legajo 9-2677, N. 19, 3r).

¹² «Relación del estado y progreso de la misión de las islas Marianas desde el junio pasado de 81 hasta el de 82», 1682 (Archivo General de Indias, Sevilla, Filipinas 3, N. 151).

4. La vida en las reducciones: entre la explotación laboral y las violencias sexuales

Durante los últimos años del siglo xvii, las poblaciones chamorras de todo el archipiélago fueron forzosamente «reducidas» a unos pocos pueblos construidos en la isla de Guåhan. De esta manera, con el comienzo del nuevo siglo, el archipiélago y sus habitantes nativos se encontraron bajo el control de los gobernadores y los misioneros, que se situaban en la cúspide de la jerarquía colonial. Esta situación tuvo un importante impacto sobre la alimentación y la sexualidad de los chamorros, especialmente debido a las altas cotas de poder que adquirieron los gobernadores de las islas Marianas y a la impunidad con la que actuaron en el archipiélago.

Durante las primeras décadas del siglo xviii, los chamorros fueron la principal fuerza de trabajo del nuevo sistema alimentario que los españoles habían impuesto. Obligados a practicar la agricultura y la ganadería, el fruto de su trabajo estaba destinado, en teoría, a alimentar al contingente militar que vivía en las islas. No obstante, los gobernadores y sus hombres de confianza –los alcaldes– se aprovecharon de sus cargos para obtener beneficios personales derivados del trabajo de los chamorros. Así, además de cultivar la tierra y criar el ganado, los chamorros eran forzados a realizar otras actividades vinculadas a la producción de alimentos –como la caza de animales, la pesca, la preparación de sal y arroz, y la producción de aguardiente–, cuyo excedente era monopolizado por el gobernador y por los alcaldes de cada pueblo.

Los extenuantes trabajos a los que eran sometidas las comunidades locales tuvieron importantes consecuencias sobre su forma de vida. Una de las más dramáticas fue la incapacidad para alimentarse correctamente, pues los gobernadores y alcaldes no les solían proporcionar comida durante la jornada de trabajo y esta era tan demandante, que los chamorros no tenían tiempo para cultivar sus propias tierras. Esta situación de explotación fue denunciada por los misioneros y otros contemporáneos, que consideraron que la incesante desaparición de la población chamorra –una tendencia que ya se había detectado a principios del siglo xviii– estaba estrechamente vinculada al sistema de trabajo que se había impuesto. Para hacer frente a estas condiciones abusivas, los chamorros tuvieron que recurrir a la cooperación. Así, según indican algunos testimonios, en el caso de los matrimonios, eran las mujeres chamorras



Figura 46: Agagna: Ile Guam. *Occupations Domestiques*, página 69 de la obra *Voyage autour du monde: entrepris par ordre du roi ... exécuté sur les corvettes de S.M. l'Uranie et la Physicienne, pendant les années 1817, 1818, 1819 et 1820*, por M. Louis de Freycinet. Cortesía de State Library of New South Wales.

las que se encargaban de proveer alimentos para sus maridos, mientras que los chamorros que estaban solteros se turnaban entre ellos para poder encontrar comida¹³. Asimismo, algunos documentos indican que los chamorros solían buscar alimentos en el «monte», es decir, en zonas que no estaban cultivadas, de manera que es probable que continuaran recolectando recursos que formaban parte de la dieta precolonial. De hecho, algunos testimonios señalan que, durante el siglo XVIII

los chamorros seguían alimentándose como «antes de la conquista¹⁴».

Las conductas corruptas de los gobernadores y de sus tenientes y alcaldes también se reflejaron en sus prácticas sexuales. Tanto los jesuitas como algunos miembros de la milicia denunciaron los «excesos» sexuales de gobernadores como Juan Antonio Pimentel, que fue acusado de cometer «deformidades y abominaciones propias de viejos dejados de la mano

¹³ «Carta de José de Quiroga y Losada sobre los malos procedimientos de Juan Antonio Pimentel con los naturales que han pasado de cincuenta mil a cuatro mil», con fecha en Agaña, 26 de mayo de 1720 (Archivo General de Indias, Sevilla, Filipinas 95, N. 1).

¹⁴ «Consulta del Gobernador de Filipinas a SM Acompaña padrón general de los naturales cristianos que habitan en las Marianas. Reproduce lo que ya tiene expuesto sobre las Marianas que no está conforme con el dictamen del gobernador de ellas», con fecha en Manila, 30 de junio de 1728 (Arxiu Històric de la Companyia de Jesús a Catalunya, Barcelona, FILPAS 83, N. 23).

de Dios¹⁵» con las niñas huérfanas que retenía en su palacio. Además, cuando estas niñas alcanzaban cierta edad, el gobernador las casaba «unas con bastante consentimiento, y otras casi por fuerza¹⁶» con sus soldados. Siguiendo el ejemplo de Pimentel, algunos de sus alcaldes abusaban de las mujeres de los pueblos que gobernaban. Cuando los maridos de esas mujeres consentían tales agresiones, los alcaldes les ofrecían cargos de mayor gradación dentro de la milicia; sin embargo, si oponían resistencia, eran «reformados» de sus cargos e incluso «maltratados a palos¹⁷». Los abusos sexuales perpetrados por las autoridades coloniales contra las mujeres chamorras desempeñaron, por tanto, un papel fundamental en la organización de las jerarquías militares del archipiélago durante las primeras décadas del siglo XVIII.

Más allá de estos abusos, el nuevo orden sexual de las reducciones se sostuvo sobre distintas instituciones que, de una forma u otra, regulaban los encuentros sexuales, como las iglesias, los colegios jesuíticos, sacramentos como el matrimonio o la confesión, las congregaciones religiosas o la Inquisición. El Santo Oficio, por ejemplo, se estableció en el archipiélago en 1695, y dependía directamente de la Audiencia de la Inquisición en México. Esta institución tenía tres representantes en las Marianas: un comisario, un notario y un suplente, que debían denunciar cualquier «delito» sexual que incumbiese al Santo Oficio. Uno de estos delitos era la bigamia, es decir, el acto de contraer matrimonio una segunda vez, estando ya casado o casada. Aunque los expedientes inquisitoriales sobre la bigamia en las islas Marianas no son muy numerosos, hay que tener en cuenta que representan solo una pequeña porción de todos los casos que tuvieron lugar a lo largo del periodo colonial español (Coello de la Rosa, 2016: 223).

Otro delito sexual juzgado por la Inquisición fue la solicitación, es decir, el comportamiento licencioso de aquellos religiosos que «solicitaban» encuentros sexuales a sus feligreses y feligresas durante la confesión (González, 2002: 17). Aunque tampoco existen muchos expedientes sobre este delito en las Marianas, hay un caso que destaca por sus implicaciones políticas: el

¹⁵ «Carta de Joseph de Quiroga y Losada», con fecha en San Ignacio de Agaña, 26 de mayo de 1720 (Archivo General de Indias, Sevilla, Filipinas 95, N. 1, 3r).

¹⁶ *Ibidem*, 3r-3v.

¹⁷ «Auto: En la ciudad de Agaña, por el Capitán don Manuel Díaz Dozal, juez pesquisador del Gobernador de las Islas Marianas», con fecha en Agaña, noviembre de 1724 (Archivo General de Indias, Sevilla, Ultramar 561, 38-81, 54, 65).

del jesuita Francisco Javier (Franz) Reitterberger. Este religioso alemán fue acusado de abusar sexualmente de algunas mujeres de la Congregación de Nuestra Señora de la Luz, que él mismo había ayudado a fundar. Varias de las congregantas testificaron en su contra, denunciando que el jesuita las «mandaba poner en cuatro pies [...] y lamía la parte verenda¹⁸ de la mujer¹⁹». Sin embargo, resulta llamativo que el proceso inquisitorial contra el padre Reitterberger no se inició hasta 1774, siete años después del fallecimiento del religioso. Según Coello de la Rosa, esto se debe a que el objetivo del proceso contra Reitterberger no se reducía a investigar sus conductas licenciosas con las mujeres de la Congregación; además, el proceso estaba destinado a infamar a la propia Compañía de Jesús, que había sido expulsada del archipiélago pocos años antes, en 1769 (Coello de la Rosa, 2016: 322). El caso de Reitterberger es, por lo tanto, un ejemplo más del papel estratégico y conflictivo que jugaron los encuentros sexuales durante la colonización de las islas Marianas.

5. Conclusiones

Como hemos visto a lo largo de este capítulo, durante la colonización de las islas Marianas la alimentación y la sexualidad de las poblaciones chamorras fueron objeto de las políticas coloniales de los españoles. Sin embargo, no todos los colonizadores buscaron modificar las prácticas alimentarias y sexuales de los chamorros por los mismos motivos. Mientras que los misioneros intentaron transformar ambas esferas para adaptarlas a lo que ellos consideraban una forma de vida «civilizada», durante el siglo XVIII los gobernadores y el resto de autoridades coloniales del archipiélago se sirvieron de su poder e influencia para abusar sexualmente de las mujeres nativas y para forzar a los chamorros a producir recursos que las propias autoridades empleaban en su beneficio, comprometiendo la supervivencia de las comunidades chamorras. Estas conductas abusivas y corruptas fueron denunciadas por los misioneros y por otros contemporáneos, lo que demuestra que la alimentación y la sexualidad no solo generaron

¹⁸ Es decir, los genitales (véase González, 2002: 149).

¹⁹ «Año de 1774. Proceso original, perteneciente a la revelación del sigilo de la confesión, que de orden del ilustrísimo y reverendísimo señor don fray Antonio de Luna, obispo de Nueva Cáceres, y gobernador apostólico de Cebú, se ha hecho en estas islas Marianas» 1774 (Archivo General de la Nación, Ciudad de México, Inquisición 1162, 63r).

conflictos entre los chamorros y los españoles, sino también entre los propios colonizadores.

Pese a la contundencia de las políticas coloniales, los españoles no consiguieron transformar por completo la forma de vida chamorra tradicional. Tal y como hemos podido observar a lo largo de este capítulo, las poblaciones nativas de las islas Marianas se resistieron a la imposición de nuevas costumbres, especialmente a aquellas que pretendían modificar su alimentación y sexualidad. Los espacios para la agencia nativa que ofrecía el sistema colonial permitieron que los chamorros preservaran ciertos aspectos relacionados con la alimentación y la dieta precolonial, como algunas

estrategias de subsistencia –la recolección– y determinados alimentos –el fruto del árbol del pan, el taro, etc.–. En el ámbito de la sexualidad, las políticas coloniales lograron extinguir, de manera más rotunda, las prácticas e instituciones sexuales de las comunidades chamorras, como la *guma' uritao* o el «repudio». Sin embargo, el éxito de estas políticas coloniales no fue total, ya que el nuevo orden sexual que se estableció en el archipiélago tras las reducciones trajo consigo nuevas prácticas que disgustaron profundamente a una parte de los colonizadores, especialmente a los jesuitas, como la bigamia, la sollicitación o las violencias sexuales perpetradas contra las mujeres chamorras.

De la Ilustración a la industrialización. 1769-1899. Un siglo de cambios en la historia de las islas Marianas

Carlos Madrid Álvarez-Piñer

Richard Flores Taitano Micronesian Area Research Center, University of Guam

La orden de expulsión de los jesuitas de los territorios españoles, firmada en 1767, se hizo efectiva en las islas Marianas el 2 de noviembre de 1769, con la salida de los tres últimos que quedaban en el archipiélago y tras la confiscación de su documentación y propiedades. La orden de los agustinos recoletos había aceptado hacerse cargo de la administración espiritual del territorio, del que se ocuparían incluso después de que en 1858 los jesuitas regresasen a Filipinas y hasta el siglo xx. En la transición entre las dos corporaciones religiosas, no exenta de dificultades y escándalos¹, los agustinos recoletos de Marianas estuvieron dirigidos en un primer momento por Fr. Andrés Blázquez de San José y Antonio Sánchez de la Concepción (Ruiz de Santa Eulalia, 1925). Con menores recursos humanos y materiales que sus predecesores, encontrarían en los primeros años del siglo xix serias dificultades para cubrir las parroquias de Guam y Rota, únicas islas habitadas tras el reasentamiento definitivo de los chamorros de Saipán en Guam en 1722.

¹Véase el interesante estudio del proceso inquisitorial seguido contra una congregación Jesuita, por Coello de la Rosa (2013a). Ver también Coello de la Rosa (2013b).

El último tercio del siglo xviii dejó significativos cambios en los recursos agrícolas y ganaderos del territorio, profundizando así en el proceso de incorporación del espacio y sus habitantes al ámbito de los demás territorios de la corona española en Asia-Pacífico, con la diversificación del comercio tras la creación de la malograda Real Compañía de Filipinas. La posibilidad de un comercio directo entre Manila y la península hacía de las Marianas un punto de necesaria autosuficiencia. El desembarco de los primeros venados o ciervos provenientes de Filipinas, que se acompañó de una prohibición que se extendió durante dos décadas para impedir la caza y consumo de estos últimos, de forma que los animales pudieran reproducirse libremente: «Se habían conducido de Filipinas y aun de Acapulco y caballos, asnos y ganado mular, y el citado Gobernador [Tobías] ha traído gamos de Manila que han multiplicado prodigiosamente: y es de gran socorro su carne, muy delicada en aquellos países» (Malo de Luque, 1790).

Los cambios en las últimas décadas del siglo xviii sitúan al archipiélago hasta cierto punto dentro de las corrientes modernizadoras y centralizadoras del estado borbónico a finales del xviii. Así como el célebre gobernador Mariano Tobías fue el principal artífice de los cambios del último tercio del siglo, con distribución

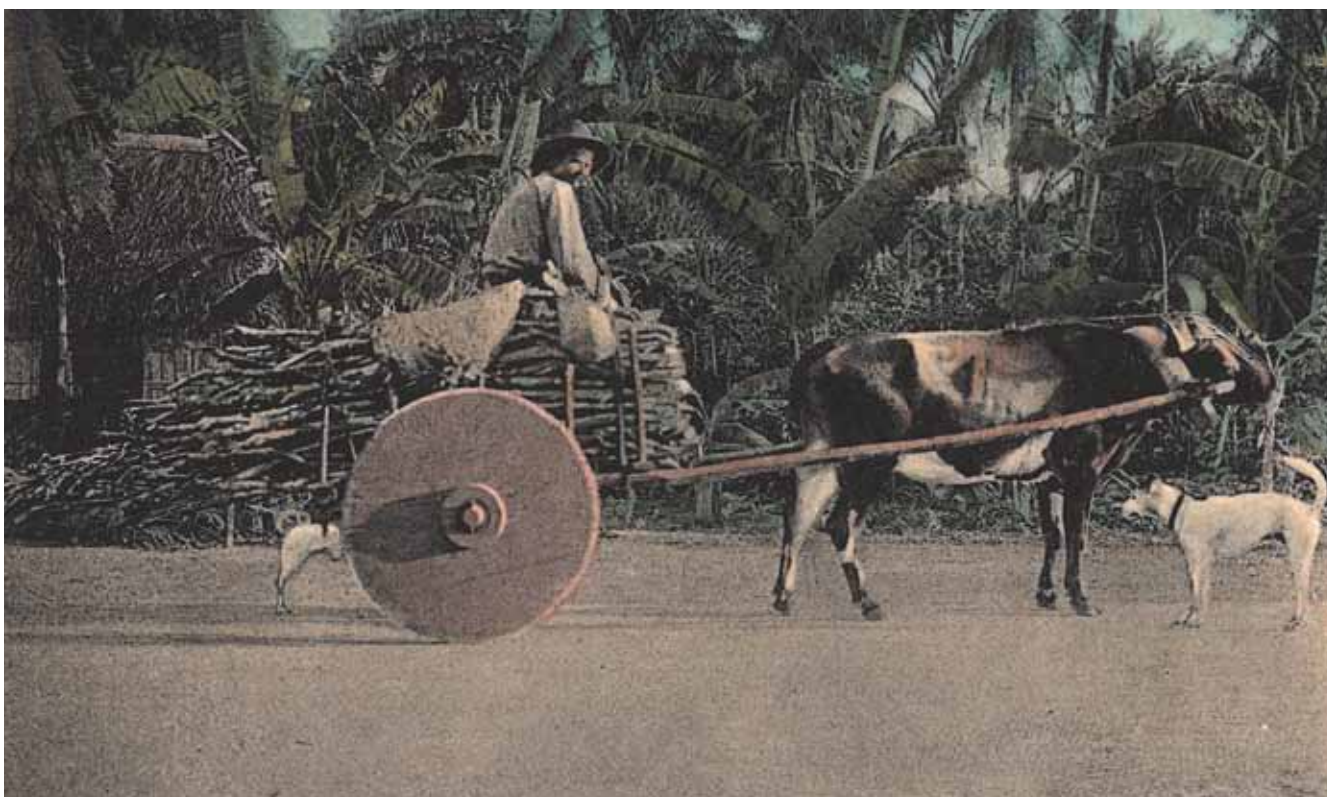


Figura 47: Postal de principios del siglo XX en Guam, mostrando una *karetan* vaca. En las primeras décadas del siglo XIX el gobierno colonial distribuyó tierras, semillas e instrumentos de trabajo entre los habitantes de las Marianas, en un esfuerzo por conseguir autosuficiencia económica para el territorio. Colección particular.

106

de tierras de cultivo a la población local, el proceso de independencia de México y la adscripción del gobierno de las islas Marianas a la autoridad administrativa de Filipinas en 1817, marcó un nuevo periodo de cambios (Pozuelo, 1997).

A un primer y fracasado proyecto de reformas, gestado entre 1817 y 1822, le siguió la implementación en 1828 de un plan promovido por el Capitán General de Filipinas Mariano Ricafort, que supuso uno de los cambios administrativos del siglo XIX que mayor trascendencia tuvo para los habitantes de las islas Marianas (Valle, 1991). La abolición definitiva de las granjas y haciendas del gobierno, especialmente San José de Dandan al sureste de Guam, supuso una descarga de las cargas impositivas sobre la población nativa, de hecho fue la escasa remuneración en las granjas reales la que causó, entre otros motivos, la rebelión, a duras penas sofocada, de numerosos chamorros y mestizos de Agaña contra el gobernador (Coello de la Rosa, 2013b). El recuerdo de estas granjas ha dejado su impronta en la toponimia de las islas tanto en Saipán (Gualo Rai) y en Guam (Gualo Pale, nombre arcaico referido a un área

entre Mongmong, y el nombre aun existente de Gayinero, a los pies del monte de Santa Rosa, en el norte de Guam, y relacionado con la anterior granja jesuita).

Dos fueron los gobernadores claves de la primera mitad del siglo XIX: el Teniente Coronel Francisco Villalobos (1831-1837), y el Brigadier Felipe de la Corte y Ruano-Calderón (1850-1861). Ambos dejaron una impronta tangible en el poso material del archipiélago, así como un recuerdo vivo que en el caso de Villalobos se mantenía vivo hasta los primeros años del siglo XX (Safford, 2016: 119).

Las reformas económicas de 1828, promovidas por el Capitán General de Filipinas Mariano Ricafort e implementadas por el gobernador Medinilla durante su segundo término en el archipiélago, supusieron un cambio de primera importancia en el sistema económico colonial de las islas Marianas. Su sucesor en el gobierno de las Marianas, Francisco de Villalobos, se distinguió entre otras iniciativas por sus esfuerzos para paliar la situación de los enfermos de lepra, que eran sostenidos en un hospital a las afueras de Agaña cercano a la península de Adelup, medidas que se complementaron con la



Figura 48: Foto postal tomada durante la administración japonesa, en la que aparece un telar de cintura, tradicionalmente empleado en las Islas Marianas del Norte por la población *refaluwasch*. Colección Particular.

ampliación de la zona cultivable de la ciénaga del Atantano, al este de Agaña, para plantar arroz. Villalobos trató en vano llevar a las Marianas la vacuna contra la viruela².

La isla de Tinian, que carece de ríos naturales y estaba prácticamente deshabitada desde la reducción de finales del siglo XVIII, fue una excepción al mantener su carácter de hacienda o granja real dedicada en su totalidad a la cría de ganado vacuno, que sería atendido por trabajadores llamados carolinos, siendo destinado el producto de la venta de carne macerada y seca, llamada «tapa», al sostenimiento de los leprosos o lazarinos residentes en el viejo hospital en Adelup (Driver, 2007: 12). La implantación de un sistema de explotación económicamente más rentable en Tinian, Pagan y alguna otra isla del archipiélago, mediante su

arrendamiento a particulares que invirtieran en su desarrollo e hicieran visible la soberanía de España a los barcos que visitasen las islas, se propuso, estudió y aplicó en distintas ocasiones desde entonces y hasta el último año de soberanía española.

La economía del territorio, después del ciclo de transformación entre los años 1815-1828 (fin de la ruta del galeón Acapulco-Manila y Bando de Ricafort respectivamente), estuvo en buena medida ligada y supeditada a la de Filipinas, si bien las Marianas se beneficiaron de la presencia y comercio a pequeña escala de barcos balleneros en torno a marzo y abril, que llegaban en gran número antes de su decadencia a mediados de siglo (Corte, 1876: 37, 94).

Esta dependencia relativa se traducían también en el abastecimiento de ropas y objetos de uso cotidiano como ropa de vestir y tejidos de uso doméstico. Lo limitado del mercado local hizo que el precio de las telas, ropas y demás tejidos importados fueran mucho más caros que en otros lugares. En 1817 las telas de calidad seguían siendo prohibitivas, como observaría Rose de Freycinet: «Estoy segura de que el precio de un solo chal

² Los esfuerzos para extender la vacuna habían resultado fallidos desde el paso de la expedición Balmis por Manila en 1809, si bien el gobernador de las Marianas ya había recibido instrucciones respecto a la conservación de la vacuna en América, según una Real Orden de 1804 (NAP, Reales Ordenes, Exp. 29. Pp. 164-167). La vacuna no llegaría definitivamente a las islas Marianas hasta la década de 1870. Ver Madrid (2006: 204).



Figura 49: La casa parroquial de Merizo, construida en 1856, el mismo año de la epidemia de viruela que asoló el archipiélago. Fotografía: Carlos Madrid.

108

de cachemira fina sería suficiente para cubrir el costo de vestir a todas las mujeres de Agaña durante diez años» (Freycinet, 2003[1819]: 306.) En 1835 había alrededor de «dos o tres telares» en Guam, unos de tipo europeo y otros de tipo chino (Dumont d'Urville, 1879: 478).

Las autoridades coloniales en las Marianas enviaron en 1849 a la Real Sociedad Económica de Amigos del País muestras de diferentes materias primas cultivadas localmente, 15 libras de abacá crudo, 16 libras de tela de piña cruda, otras 16 libras de algodón crudo y 10 libras de hibisco o *balibago* crudo, con la intención de estudiar su uso en la fabricación de textiles y cuerdas (Díaz Arenas, 1850: 31).

En la década de 1850 la situación era ya diferente, las mujeres chamorras no necesariamente compraban ropa que no fuera de su gusto, ni aunque estuviera a un precio reducido, como en 1853 trataba de hacer comprender desde Agaña el agustino Padre Vicente Acosta al Administrador de la Obra Pía de Agaña en Manila³. Los hombres no compraban sombreros importados mal hechos si podían encontrar unos fabricados localmente. De hecho, el colono español Francisco Tudela, patriarca de la familia chamorra del mismo apellido,

³NAP. Varias Provincias. Marianas, 1791-1889. B-4. SDS- 4334. *Carta del Rector del Colegio de San Juan de Letrán de Agaña al Administrador de dicho colegio en Manila*. Agaña, 2 de enero de 1853.

ganaba un ingreso extra en 1852 vendiendo sombreros a un peso cada uno⁴. Con todo, para cuando las telas llegaban a Guam los precios de Manila se habían duplicado, al menos a principios de la década de 1870 (Álvarez, 1872: 224; Ibañez, 1886:121). Los chamorros del siglo XIX, con mayor acceso a bienes de consumo importados a través del comercio a pequeña escala con los balleneros, y posteriormente a través de los productos importados vía Manila, parecen haber prestado poca o ninguna atención a la ostentación, favoreciendo, como en otros aspectos de la vida cotidiana, aspectos prácticos y sin pretensiones, en línea con esa sobriedad que el gobernador Francisco Olive reconocía condescendentemente en los chamorros: «el chamorro, indudablemente, es sobrio» (Olivé, 1887: 38). La vestimenta normal de los hombres chamorros en los pueblos era, además de la ropa interior, un pantalón o pantalón corto para las faenas del campo, una camisa y sombrero (Corte, 1876; Álvarez, 1872: 78; Ibañez, 1886: 121).

La disparidad en la vestimenta notada a mediados del siglo XIX revela una desproporción inicial de oportunidades económicas en favor de los residentes de Agaña, en comparación con los habitantes de los pueblos o de las demás islas. La académica Stéphanie Coe ha señalado cómo la importación de ropa asequible

⁴*Ibid.*

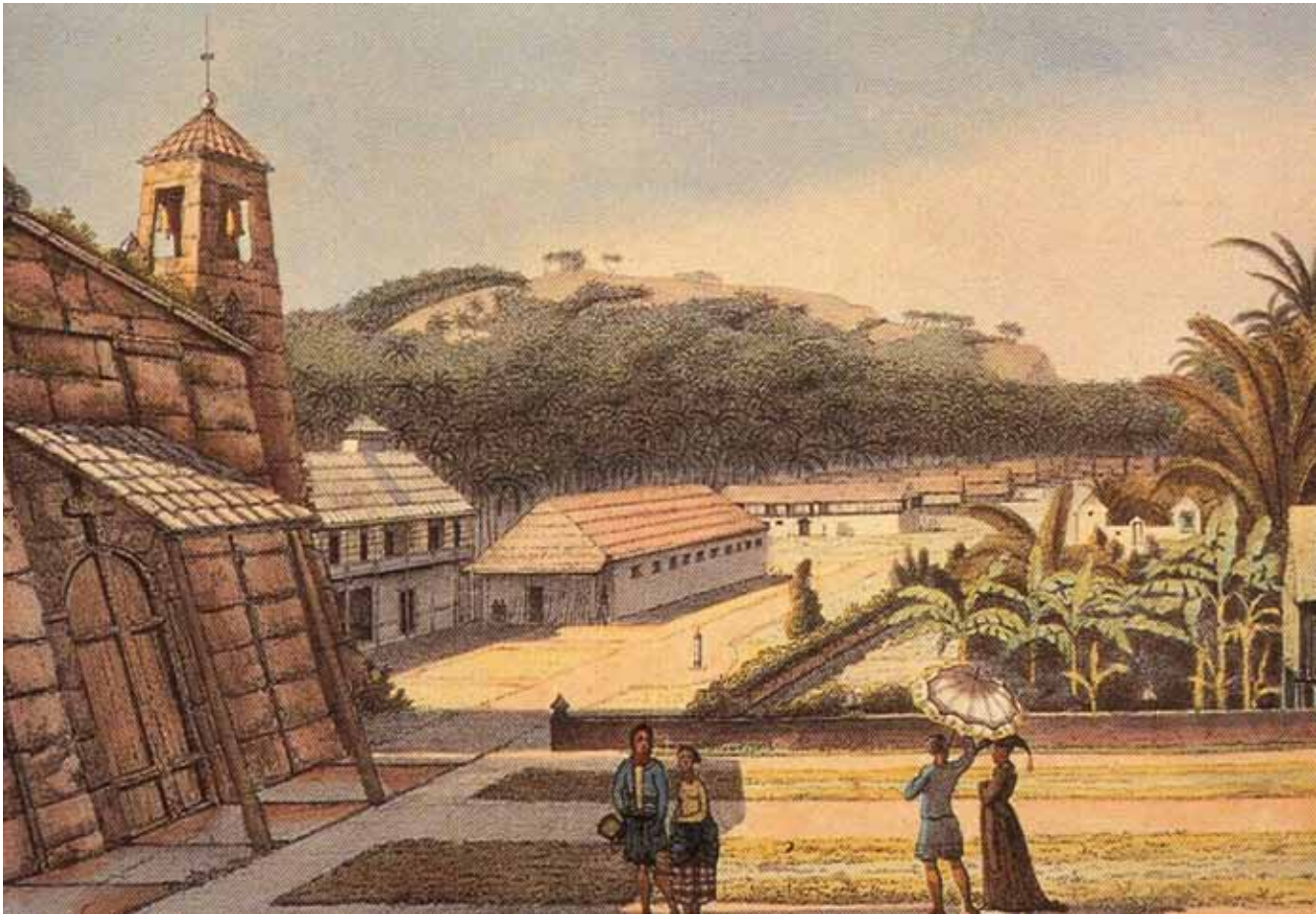


Figura 50: La ciudad de San Ignacio de Agaña en 1817. Acuarela de Louis Choris, publicada en *Vues et Paysages des Regions Equinoxiales Recueillis dans un Voyage autour du monde*, París, 1826. Agaña ejercía como polo de atracción de la población de Guam en la segunda mitad del siglo XIX.

contribuyó a difuminar las diferencias entre las clases sociales en la Filipinas del siglo XIX (Coo, 2014: 100), un proceso en el que la sociedad de las islas Marianas posiblemente estuvo también inmersa a pesar de las diferencias entre uno y otro territorio.

Para la población chamorra la epidemia de viruela que asoló el archipiélago en 1856 supuso, con diferencia, el episodio más traumático del siglo XIX, un punto de no retorno en el devenir histórico del territorio y sus habitantes (Mack, 2016: 177-195).

El aparato colonial, reducido a su mínima expresión fuera de Agaña, se relacionaba con los habitantes residentes en los pueblos principalmente para ejercer presión fiscal: a la hora de servir en el batallón de milicias urbanas, en el pago de los correspondientes impuestos, y en los trabajos comunales o *polos* y «servicios» en su demarcación municipal. El pueblo chamorro se desenvolvía en una economía agrícola de subsistencia en

su inmensa mayoría, en la que no eran infrecuentes los periodos de hambrunas ocasionados por los desastres naturales, que con relativa frecuencia afectaban el archipiélago. Pero la generación que sobrevivió al desastre de 1856 se vio inmersa en un lento proceso de cambio, cambio que se aceleraría tras la apertura del canal de Suez en 1869. La ciudad de Agaña, reorganizadas sus calles desde 1844 y con alumbrado público para 1887, fue ejerciendo como polo de atracción por parte de la sociedad rural de los demás pueblos de la isla⁵. El progresivo avance del estado liberal y el posterior periodo de relativa estabilidad tras la Restauración borbónica se tradujo en una serie de mejoras en la infraestructura de las islas, infraestructura necesariamente austera en línea con lo limitado de los recursos tanto económicos

⁵Para un estudio de Agaña como ciudad colonial ver Galván (1998a).

como humanos con que contaba la administración colonial para su mejora. La construcción del Tribunal y el Presidio (ambos iniciados en 1872-73), la Escuela de Niñas (iniciada en 1872, inaugurada en 1879) y el moderno edificio del Colegio de San Juan de Letrán (1895), además del Palacio de Gobierno (1889) son ejemplos de ese paulatino desarrollo y amejoramiento de las instalaciones públicas.

En 1870 se formalizó la peseta como unidad monetaria en las Marianas en sustitución del escudo, desde entonces toda la contabilidad se hará con ese sistema a partir de dicha fecha⁶. Se resellaron y verificaron los pesos y medidas (chupas, gantas, cavanés) en 1877, al haberse recibido quejas de la ilegalidad y disparidad de su uso, pues los habitantes de los pueblos de Guam tenían por costumbre vender su grano en Agaña⁷.

En ese proceso de desarrollo de la administración moderna y de atracción urbana ayuda a explicar el proceso de mestizaje lingüístico prácticamente inexistente durante el siglo anterior⁸ y del aumento de la población en Agaña y de Saipán. Al formar parte de este proceso de integración de la población a una sociedad en proceso de modernización, en la segunda mitad del siglo XIX diferentes empleados del gobierno, civiles o militares, mestizos o chamorros recibían tras su retiro las correspondientes pensiones, condecoraciones por méritos de servicio y gozaban de las preeminencias sociales que se derivaban de ello. Tal fueron los casos de Juan de Castro y León Guerrero, Juan de León Guerrero y Borja, o a Félix de Torres y Díaz, cuyo hermano José que recibía además del retiro, pensión por causa de enfermedad contraída en acto de servicio⁹. En el caso de Manuel Aflagüe, una de las figuras esenciales en el servicio público de las islas Marianas en la segunda mitad del siglo XIX, en su trayectoria profesional contaba con la pensión de retiro como sargento de la compañía de dotación, y su pensión como funcionario del estado, cuyo expediente de servicio se encuentra junto a los de José Aguon o Joaquín Díaz, entre otros¹⁰.

⁶ LCW. Records of the Spanish Government in the Mariana Islands. Item 19. Orden del 18 de octubre de 1870.

⁷ LCW. *Ibid.* Orden del 24 de enero de 1877.

⁸ El proceso de criollización del idioma chamorro es estudiado por Rafael Rodríguez-Ponga (2009). Sobre los escasos intercambios lingüísticos entre ambos idiomas durante el siglo XVIII, ver Madrid y Cepeda (2019).

⁹ LCW. Records of the Spanish Government in the Mariana Islands. Item 19. Pp. 5 y siguientes. *Tomas de razón de reales nombramientos de reales despachos, títulos o nombramientos. 1887.* P. 6.

¹⁰ NAP. Expedientes Personales. Manuel Aflagüe y Camacho, Jose Aguon, Joaquín Díaz.



Figura 51: Diccionario español-chamorro, 1865. Libro empleado en las escuelas de educación primaria de las islas Marianas. Colección Particular.

La apertura del canal de Suez en noviembre 1869 y su uso por parte de buques españoles a partir de 1871,¹¹ había supuesto un nuevo periodo en las comunicaciones entre las Marianas y su distante metrópolis europea. Durante el Sexenio Democrático, la propia constitución de 1869 fue jurada en todos los pueblos del archipiélago el domingo 10 de abril de 1870, y a la proclamación de la misma fueron invitados a asistir toda la población y todos los cargos públicos «sin excepción», según la circular del polémico gobernador Moscoso a los gobernadorcillos de Agaña, Agat, Umatac, Merizo e Inarajan, de manera que «después del acto de misa mayor, las corporaciones municipales y

¹¹ La primera naviera que realizó la ruta España-Filipinas por el Canal de Suez sería Olano, Larrinaga & Cía., desde 1871 hasta 1884, cuando la Compañía Transatlántica adquirió los derechos de la ruta.

demás individuos empleados del gobierno en los pueblos de esta isla se reunirán en las casas tribunales respectivas y jurarán la constitución de 1869, promulgada en la nación...»¹².

En 1872 hubo un intento por despoblar la isla de Rota, posiblemente para hacer de ella una isla dedicada íntegramente al cultivo y a la cría de ganado, decisión que sus habitantes lograron evitar enviando una solicitud de mediación a Pedro Palomo, sobrecargo de la lancha *Margarita*, que era pariente del presbítero mestizo padre José Palomo. Un grupo de siete vecinos de Rota –Cándido Matantaotao, Francisco Masga, Mariano Mangloña, Luis Taysacan, José Songao, Juan Jocog y Beningno Soó– firmó el 26 de junio de 1872 una breve nota en chamorro dirigida al padre Palomo pidiéndole que el padre Aniceto Ibáñez intermediara con el gobernador para que dejara sin efecto la orden de traslado desde Rota a Umatac que se había autorizado desde Manila (Madrid, 2014: 50-51).

En España, tras la caída del llamado Cantón de Cartagena el 12 de enero de 1874, más de 700 deportados políticos fueron conducidos a Filipinas y de allí a las islas Marianas, menos pobladas y por tanto menos susceptibles sus habitantes de ser «contaminados» por la influencia política que pudieran ejercer sobre la población local, y donde menos impacto tendría la propia presencia de deportación de origen peninsular (Madrid, 2006). Los deportados tenían profesiones diversas, albañiles, panaderos, cocheros, trabajadores del campo, algunos maestros de escuela e incluso un domador¹³. Para paliar la presión sobre la población de las islas Marianas, el gobernador Manuel Brabo decidió repartirlos entre las islas de Guam, Saipán y Rota, donde fueron llevados a las pocas semanas. Los deportados se vieron obligados a buscarse su propio sustento, bien pescando, bien alimentándose de las reses de la población local, o de plantas silvestres. La población nativa convivió como pudo con ellos, sufriendo la rapacidad y abusos de la población deportada, a los que en teoría tenían que hospedar en sus propias casas. Con la Restauración de la monarquía borbónica en la figura de Alfonso XII, el presidente Cánovas del Castillo amnistió a los deportados y autorizó su marcha, que se produjo el 28 de junio de 1877.

¹² LCW. Records of the Spanish Government in the Mariana Islands. *Orden Circular del Gobernador Moscoso a los Gobernadorcillos al margen*. 7 de abril de 1870. Item 20. P. 305.

¹³ AHN, Ultramar. 5525, caja 3. Lista nominal de deportados a Marianas. Manila, 3 marzo de 1874.

En el contexto de búsqueda de una autosuficiencia para la población nativa de las islas Marianas, el acceso a tierras de cultivo no suponía un problema, dada la abundancia de la misma resultante de la despoblación de finales del xvii. Mediante concesiones oficiales había ido quedando dividida en múltiples minifundios en zonas de diverso valor agrícola o ganadero, la isla proveía tierra fértil suficiente para todos sus habitantes. El gobierno se reservaba la propiedad de la tierra de aquellos que, aunque reclamasen su propiedad, no la cultivasen, medio de prevenir el acaparamiento en pocas manos de la propiedad de terrenos fértiles. Los terrenos realengos podían comprarse a partir de 1880 por quien lo solicitara y demostrase que iba a cultivarlos¹⁴.

Economía de subsistencia, acceso asegurado a tierras de cultivo relativamente fértiles, escaso número de habitantes, niveles de educación formal convenientemente limitados, malas comunicaciones dentro de la isla, entre las demás islas del archipiélago o con el exterior... Con esas características era prácticamente imposible que se desarrollara una red de oposición anticolonial regularmente organizada. El aislamiento y autonomía de los pueblos de Guam y de las demás islas hacían que dicha oposición pudiese articularse en forma de resistencia pasiva, según la necesidad y las circunstancias. El posicionamiento de individuos como el chamorro Luis Narciso Baza, que acusó al gobernador Moscoso de abusos durante el preceptivo Juicio de Residencia, y consiguió que fuera expulsado a perpetuidad no solo de las Marianas y de Filipinas sino incluso de Madrid, demuestra que existía en Guam ya en 1870 un grupo de nativos (chamorros, mestizos o criollos) con la suficiente conciencia política como para enfrentarse abiertamente a los representantes de la autoridad colonial que ejercieran abusivamente su cargo (Madrid, 2006: 214-215).

La noche del 2 de agosto de 1884, en una acción espontánea por parte del soldado de guardia a la entrada del Palacio de Gobierno, el centinela José de Salas, tras el paso del gobernador Ángel de Pazos de regreso al palacio tras un paseo vespertino, disparó su fusil sobre él matándolo en el acto (Caballero, 2010; Lauck, 1977). Si bien es cierto que los detalles concretos de este episodio no se conocen en detalle al no haberse localizado la sumaria que debió instruirse con motivo del crimen, la documentación existente permite

¹⁴ AHN, Ultramar 528. Exp. 26. Disposiciones para la venta de terrenos baldíos realengos en Filipinas.

interpretar que, a pesar de que el oficial que se hizo cargo interinamente del gobierno afirmase que había sofocado una rebelión armada, se afirmó también que se trató de un acto espontáneo, resultado de un insulto del gobernador que el soldado respondió disparándole por la espalda, mientras que la supuesta confesión de los supuestos implicados en una revuelta antiespañola habría sido obtenida mediante torturas¹⁵. La muerte del gobernador contribuyó a una serie de cambios en la gestión colonial del archipiélago. Al margen de los detalles del crimen, no cabe duda de que el asesinato de la primera autoridad de las Marianas reactivó la atención de Madrid por las «posesiones» de Micronesia, lo que se tradujo en una serie de medidas y reformas –de poco calado en lo político– que modificaron el escenario colonial de la última década del siglo XIX, como fueron la supresión de la compañía de dotación, que había sido una fuente de abusos para los habitantes que debían servir en ella¹⁶, o un mayor cuidado en el nombramiento de los gobernadores político-militares para seleccionar a individuos más prudentes, como así fueron Francisco Olive, Enrique Solano o Joaquín Vara de Rey (Driver, 2005). El nombramiento de mandos más entregados al desarrollo local supuso una mejora en las condiciones para la enseñanza pública en las islas Marianas en los últimos años del siglo XIX. La reconstrucción del ya citado Palacio de Gobierno, que se había construido en 1744 y apenas se había reformado una vez, se materializó en 1889 con un nuevo edificio que aprovechaba los muros maestros del anterior.

La ocupación efectiva de las islas Carolinas en 1885 por parte de España supuso un nuevo impulso en las comunicaciones con el archipiélago y su metrópolis inmediata de Manila (Elizalde, 1992). Vapores correos trimestrales enlazaron Manila, Zamboanga (Mindanao), Yap (Estados Federados de Micronesia o FSM), Guam, y Ponape (actual Pohnpei, FSM), lo que también supuso una oportunidad de progreso para chamorros de Guam, algunos de los cuales fueron empleados por el gobierno colonial y destinados a Yap con sus familias. La chamorra allí residente Bartola Garrido, reconocida

por el gobierno español por su actividad en favor de España durante la crisis diplomática con Alemania, sería nombrada maestra de escuela en años siguientes¹⁷.

La revolución filipina de 1896, sin ramificaciones conocidas en las islas Marianas, se manifestó entre los días 19 y 20 de diciembre con una revuelta de prisioneros tagalos presos en el antiguo presidio de Marianas, contiguo al palacio de gobierno, revuelta que terminó con la muerte de unos 80 presos, en un controvertido episodio que culminó con la renuncia al puesto del entonces gobernador Jacobo Marina (Caballero, 2006: 196-197). A este escenario de agitación de la segunda mitad de la década de 1890, se suma un mayor interés geoestratégico por el Pacífico por parte de Japón, así como la inevitable consecuencia de la mejora de las comunicaciones, se tradujo en dos incidentes en Saipán con súbditos japoneses en 1896 y 1897 respectivamente¹⁸.

La declaración de guerra entre España y Estados Unidos, los días 24 y 25 de abril de 1898, se conoció en Manila cuando habían salido hacia pocos días el vapor trimestral que comunicaba con los territorios de Micronesia. Sin haber recibido noticias en Guam posteriores al 12 de abril, habitantes y autoridades en las islas Marianas vivían completamente ajenas al desarrollo de tales acontecimientos. La mañana del 20 de junio de 1898 llegaron a Guam cuatro buques de bandera norteamericana, el *City of Sydney*, *City of Peking*, *Australia* y el *USS Charleston*¹⁹.

Puesto que el *Charleston* entró en el puerto de Apra enarbolando una bandera de España en su palo mayor (Driver ed., 2000: 45), el capitán del puerto y el médico militar se dirigieron en el bote de la Capitanía de puerto para la visita preceptiva imaginando que se trataba de una visita de cortesía, siendo informados una vez a bordo y por el capitán Glass de la situación de guerra entre ambos países y de la naturaleza hostil de los disparos que habían dirigido al fuerte de San

112

¹⁵ Véase por ejemplo las afirmaciones relativas al gobernador Pazos y al comandante Borredá en la continuación de la historia de las Islas Marianas por el Padre Jose Palomo, según la copia mecanoscrita en inglés *Continuation by Reverend Padre Jose Paloma* (sic), en la biblioteca del MARC, University of Guam.

¹⁶ AHN, Filipinas. 5254. Exp. 30. Carta del Capitán General de Filipinas al Ministro de Ultramar. Manila 30 de noviembre de 1884. P. 25.

¹⁷ Sobre los chamorros de Yap, existe una exposición fotográfica y documental por Malia A. Ramírez, *The Chamorros of Yap*, organizada por el Northern Mariana Islands Council for the Humanities, 1997. Sobre Bartola Garrido, ver: (VV.AA., 2019: 20-21; Tolentino, 2021g).

¹⁸ AHN, Archivo Histórico de Exteriores. Filipinas 1894-1899. Legajo H 2964. Además de dicha documentación sobre ambos incidentes, existe un expediente relativo al episodio de 1897 en los fondos del antiguo Ministerio de Ultramar depositados en el Servicio Histórico Militar, Caja 5322, ya citado y resumido en el trabajo de John Carlos Caballero Matilla (2006[1898]: 193-195).

¹⁹ Para un breve relato de lo sucedido contado por un soldado norteamericano ver DeBurgh (1939: 23-29, y Vol VII, n.º 1. Noviembre 1939, 26-30, 45-48). Para una versión española de lo sucedido, Duarte (1913: 11).

Luis de Apra, fuerte en ruinas que llevaba abandonado varias décadas²⁰. Tras ser informado de lo sucedido el gobernador político militar Juan Marina rehusó la invitación para subir a bordo del *Charleston*, pero ofreció a cambio la posibilidad de sostener un parlamento la mañana siguiente en el mismo embarcadero de Punta Piti, ofreciendo garantías de que se respetaría la libertad del capitán Glass. La falta de cumplimiento de los términos del encuentro se reflejó en el desembarco la mañana siguiente de un oficial subalterno en lugar del capitán Glass²¹, así como de la conminación a la rendición y detención de los interlocutores en un acto de parlamento, acto cuya ilegalidad hicieron constar tanto el Teniente Coronel Juan Marina como el Administrador de la Hacienda Pública José Sixto en sus respectivos informes oficiales²².

La partida de los buques norteamericanos dejó sin ninguna autoridad legítimamente constituida a la isla, con una población de varios centenares de reclusos filipinos a merced de los acontecimientos. La ambigüedad legal del proceso de captura se tradujo en que la reclamación de la soberanía de «*one of the Ladrones*», según mencionaba el protocolo de Washington firmado el 12

de agosto de 1898, se negociase en las conversaciones para la firma de un tratado de paz en París no por un derecho de conquista sino como compensación de guerra (VV. AA., 1899; Amate, 2014). La ocupación formal de la isla de Guam por parte de fuerzas norteamericanas no tendría lugar hasta el 1 de febrero de 1899 (Caballero, 2006 [1898]: 209).

Consumada la cesión de Guam en el Tratado de París de 1898, la venta del archipiélago de las Marianas, Carolinas y Palaos no podía sino consumarse en breve plazo. Las conversaciones con Alemania, que había estado a punto de entrar en la guerra del lado de España, se iniciaron incluso antes de que se terminasen las negociaciones en París con Estados Unidos (Elizalde, 1992: 247). La ratificación de la Paz de París en 1899 puso fin a la presencia colonial española en el Pacífico²³. La sociedad criolla y mestiza chamorra, formada a lo largo de más de doscientos años después de un primer proceso de transculturación a finales del siglo xvii, iba a empezar a caminar al margen de su anterior punto de referencia colonial, si bien los rasgos hispanos de la cultura chamorra mantuvieron una visibilidad que en muchos aspectos mantiene hasta hoy (Rodao, 1998: 34).

²⁰ La posibilidad de que las circunstancias reales de la situación en Guam fueran conocidas por las fuerzas norteamericanas, coincide con los recuerdos de D. Juan Marina, el mayor de los nietos del que fuera último gobernador español de las Marianas. Entrevistado por el autor de este artículo el 21 de noviembre de 2002, recordaba cómo su abuela María Malats le había dicho que a bordo del *Charleston* su abuelo reconoció entre la tripulación o los oficiales a un norteamericano que había estado poco antes en Guam. Los informes militares españoles que detallan este episodio no hacen referencia a ello.

²¹ El teniente W.M. Braunersreuther, cuyo informe oficial puede leerse en: www.spanamwar.com/Guam.htm [Consultado el 20 de marzo de 2021].

²² SHM. Capitanía General de Filipinas. Num. 25. *Sobre la toma y posesión por la Escuadra Norte-Americana en el Puerto de San Luis de Apra. Juan Marina Vega. Manila, 17 de noviembre de 1898*. Para la versión del Administrador de la Hacienda Pública, ver Castañeda (1950).

²³ Una suerte de leyenda urbana, que sostiene que España mantuvo la soberanía de algunos islotes de Micronesia, teoría alentada por el autor Emilio Pastor y Santos a finales de los años 1940's y en el marco de la nostalgia imperial del primer franquismo, se ha demostrado carente de fundamento. Ver: (Madrid, 2013: 315) y el completo estudio de Emilio Sáenz-Francés (2015).

Las colecciones de las islas Marianas en el MNA y la Exposición General de las Islas Filipinas de 1887

Patricia Alonso Pajuelo
Museo Nacional de Antropología

1. Las islas Marianas en la Exposición General de las Islas Filipinas

La Exposición General de las Islas Filipinas fue inaugurada el 30 de junio de 1887 en el Parque del Retiro de Madrid. Además de objetos de Filipinas, se expusieron piezas procedentes de las colonias españolas en Oceanía: las islas Marianas y las islas Carolinas.

La idea de realizar la exposición fue de Víctor Balaguer, entonces presidente del Consejo de Filipinas y de las posesiones del Golfo de Guinea, futuro ministro de Ultramar, inspirado en el éxito de la exposición universal de Filadelfia (1876) y la exposición internacional de Ámsterdam (1883). Los objetivos eran el desarrollo del comercio, la agricultura y la industria en Filipinas, las Marianas y las Carolinas, así como estrechar los lazos entre la metrópoli y las colonias (Exposición, 1887: 3-4).

En 1886 se establecieron una Comisaría Regia en Madrid, una Comisión Central en Manila y Subcomisiones en las provincias. La participación en la exposición se plantea como un concurso, con premios para los expositores, para calificar los objetos presentados se crea también un jurado. La Comisaría Regia, presidida por

Víctor Balaguer, era la encargada de la organización de la exposición, la realización del catálogo y la recepción y clasificación de los objetos. La Comisión Central y las Subcomisiones tenían que fomentar la participación en el certamen, así como recibir y enviar a España los objetos que iban a formar parte de la muestra. La Comisión Central también podía comprar objetos que considerasen que debían formar parte de la exposición (Exposición, 1887: 5-79).

En la exposición participaron también personas de Filipinas, las Marianas y las Carolinas, contratadas por la Comisaría Regia: «para dar á la Exposición, en cuanto es posible, un carácter propio de Exposición Filipina, y que á la vez sea ésta una manifestación de la más íntima y estrecha unión entre Filipinas y la Península, vendrán á ella 30 ó 40 naturales, y entre ellos algunas mujeres» (Exposición, 1887: 52). Como representantes de las Marianas asistieron dos personas de Guam, José Aflague Flores y Antonia de los Santos León Guerrero (Miyagi, 1975: 31-32).

La exposición contaba con ocho secciones temáticas y una adicional, cada sección, a su vez, se dividía en grupos: Sección primera: «Naturaleza de los territorios españoles en la Oceanía»; Sección segunda:



Figura 52: Vista general del Pabellón de Cristal de la Exposición General de las Islas Filipinas (1887). Autor: Laurent y Cía. Colección MNA: FD2857. Fotografía del original: Javier Rodríguez Barrera.

«Población»; Sección tercera: «Ejército e institutos armados auxiliares de la administración»; Sección cuarta: «Marina de guerra»; Sección quinta: «Geografía botánica del archipiélago, su flora, la forestal y su fauna»; Sección sexta: «Agricultura, horticultura y riqueza pecuaria»; Sección séptima: «Industria, movimiento comercial, tráfico»; Sección octava: «Cultura general, instrucción pública, ciencias y artes» (Exposición, 1887: 25-41); Sección adicional: «Colecciones especiales»¹.

¹ Aquí se incluyen las colecciones de un particular y de varias instituciones como el Museo Naval o el Museo Arqueológico Nacional (Exposición, 1887: 603).

Hay representación de las islas Marianas en todas las secciones excepto la cuarta, dedicada a la marina de guerra, siendo más abundante la participación en la primera, la segunda, la quinta, la sexta y la séptima².

La mayoría de los expositores de las islas Marianas eran Chamoru. La idea de plantear la exposición como un concurso en el que los participantes eligen lo que quieren mostrar de su cultura me parece muy positiva. De hecho, es una de las líneas de actuación prioritaria

² El listado completo de las piezas de las islas Marianas que participan en la exposición se puede consultar en el artículo de Miyagi (1975: 39-43), que incluye también las piezas de las Carolinas.

del MNA, trabajar con las comunidades de origen de las colecciones del museo, especialmente en exposiciones temporales en las que son los protagonistas, los miembros de una cultura determinada y no los profesionales del museo, los que deciden qué quieren exponer, cómo y cuál va a ser el discurso de la exposición (Alonso, 2019: 129-134). En este caso, algunos CHamoru decidieron participar en la exposición y lo que querían mostrar, aunque no el cómo ni el discurso. En la exposición de 1887 había un jurado, cuyos miembros eran peninsulares, pero su finalidad era premiar los objetos que participaban, no decidir cuáles eran merecedores de formar parte de la muestra. Aunque la Comisaría Regia tenía potestad para decidir retirar objetos de la exposición (Exposición, 1887: 91).

Pese a lo positivo de la participación de los miembros de los pueblos representados en la selección de los objetos, no podemos olvidar los intereses coloniales, los prejuicios y el eurocentrismo de la época, que están muy presentes en el planteamiento de la exposición y aparecen plasmados en su catálogo. El paternalismo colonialista queda patente en la carta que Víctor Balaguer dirige a los presidentes de las Subcomisiones provinciales, publicada en el catálogo, en la que indica cómo espera que «la Exposición sea un nuevo lazo de unión entre el pueblo filipino y la Península, fomentando las relaciones más íntimas entre ambos, y que el peninsular se acostumbre á no ver en el filipino sino á un hermano, al que está obligado á guardar las mayores deferencias y consideraciones por lo mismo que es menor y es más débil; así como el filipino no debe ver en la Península sino una madre cariñosa que se ha desvelado y desvela por elevarle á la altura de los pueblos más cultos y civilizados» (Exposición, 1887: 48).

En el catálogo aparece una reseña de la historia de las Marianas, que es parcial y solo tiene en cuenta el punto de vista de los colonizadores. Para la persona que la escribe, la historia de las islas comienza el 6 de marzo de 1521, cuando Magallanes llega a Guam (Exposición, 1887: 188-191). La única referencia a la cultura CHamoru anterior a la llegada de los europeos a las islas aparece en otro apartado del catálogo, en el que hablan sobre las piedras *latte*, los pilares que soportaban las viviendas de la casta superior CHamoru y las construcciones en las que protegían sus canoas. Pero el autor no piensa que esos pilares pudieran ser obra del pueblo CHamoru, diciendo: «Se ignora cómo ni qué gentes han podido hacer aquellas construcciones» (Exposición, 1887: 142).

Al tratar los objetos de las Marianas y las Carolinas de la séptima sección, la dedicada a la industria y al comercio, escriben: «De Marianas y Carolinas figuran en esta Sección muestras de tejidos, de embarcaciones, de aparatos de pesca y otros objetos en suficiente número para dar idea de las industrias de aquellos remotos Archipiélagos, cuya civilización se encuentra todavía más atrasada que en Filipinas» (Exposición, 1887: 491).

2. Las colecciones CHamoru que llegan al MNA

Al finalizar la exposición, algunas de las piezas son adquiridas y otras no son reclamadas por sus propietarios, pasando a formar parte del recién creado Museo-Biblioteca de Ultramar (García Llansó, 1897: 33). Allí permanecen hasta 1908, cuando cierra el museo y los objetos etnográficos son asignados a la Sección de Antropología, Etnografía y Prehistoria del Museo de Ciencias Naturales, futuro Museo Nacional de Antropología.

La mayoría de los bienes culturales proceden de la isla de Guam y se realizan con motivo de la exposición, por lo que están datados en torno a 1886-1887, pero también hay piezas arqueológicas del periodo Latte (900-1695), algunas de la isla de Saipán. Hay objetos de las secciones primera, segunda, sexta y séptima de la exposición.

2.1. Sección primera, «Naturaleza de los territorios españoles en la Oceanía»

Las piezas del periodo Latte se expusieron en esta sección y suponen una buena representación de algunos de los objetos más característicos de este periodo de la cultura CHamoru. En el museo se conservan tres azuelas de concha (CE2170, CE2171, CE6984; Figura 1), una punta de lanza de hueso (CE6976; Figura 40), once piedras de honda (CE2173, CE2174, CE2175, CE6978, CE6979, CE6980, CE6981, CE6982, CE6983, CE6985, CE6986; Figura 2), y una piedra (CE6977) inventariada como proyectil de honda, pero que no tiene la forma característica.

Las azuelas, llamadas *bigam* o *gachai* en CHamoru, podían tener la hoja de piedra o de *bima*, concha de almeja gigante del género *Tridacna*. La azuela se empleaba para cortar, tallar y desbastar madera, era una herramienta imprescindible en la construcción de las canoas (Tolentino, 2021a; Villagomez, F., 2021; Cunningham, 1992: 23, 55, 65; Thompson, 1945: 39).

Las armas de guerra principales de los antiguos CHamoru eran las lanzas con punta de hueso y las hondas de fibra vegetal, *atupat*, con proyectiles de piedra, *acbo' atupat*. Antes de la colonización española, en las islas Marianas no había grandes mamíferos terrestres, el mayor era el zorro volador, *fanibi*, un tipo de murciélago frugívoro, por eso utilizaban huesos de pescado para hacer implementos pequeños como anzuelos, agujas o punzones, pero para realizar las puntas de lanza empleaban huesos humanos, especialmente la tibia. Las puntas de hueso se unían a un astil de madera de unos 2,5 metros de largo, mediante un cordón de fibra de coco. Estaban diseñadas para que la aguzada parte superior, que falta en la punta CE6976, perforase la carne de la víctima y los dientes impidieran sacarla sin romperla, quedando parte en el interior de la herida, o sin desgarrar la carne. En algunas excavaciones arqueológicas se han encontrado restos humanos con puntas de lanza de este tipo alojadas en su interior. Las descripciones de estas lanzas que hacen los primeros cronistas europeos destacan su efectividad y mortalidad (Tolentino, 2021a, 2021b; Dixon, 2021; Lujan, 2019a; Cunningham, 1992: 64, 71; Thompson, 1945: 19-20; Safford, 1902: 718; Valle, 1987: 76).

118

Las hondas eran de fibra vegetal tejida, normalmente se realizaban con fibra de cáscara de coco, *filag*, aunque también usaron tiras de hojas de pandano, *akgak*, y fibra de hibisco, *pokse'*. La honda era una cuerda con un receptáculo más ancho en la zona central, donde se colocaba el proyectil de piedra. Los tipos de piedra más empleados eran caliza, basalto, lutita y mármol, aunque también se realizaron proyectiles con coral y con arcilla endurecida al fuego o secada al sol. La longitud media se encontraba entre los 5 y los 10 centímetros y pesaban entre 40 y 80 gramos. La forma característica de los proyectiles es elíptica con los extremos apuntados. Los guerreros CHamoru eran expertos en el manejo de la honda y lanzaban las piedras con una gran puntería. Los extremos de la honda se sostienen con una mano y con un movimiento giratorio por encima de la cabeza, para aumentar la fuerza de tiro, se libera la piedra en dirección a su objetivo. Un disparo en la cabeza o el corazón podía ser mortal (Tolentino, 2021a; Aguon, 2019a; York y Aguon, 2019; Dixon, 2021; Lujan Bevacqua, 2019a; Cunningham, 1992: 71-72; Thompson, 1945: 19-20; Safford, 1902: 718; Valle, 1987: 76).

En el catálogo de la exposición hay dos expositores que participan con objetos arqueológicos, Mariano Fausto y el gobernador de las Marianas, Francisco Olive

García, ambos en la primera sección, pero en grupos distintos, más adecuado el grupo de Mariano Fausto, dedicado a objetos arqueológicos, que el del gobernador, a minerales.

Grupo 6: objetos arqueológicos

«**1.- Fausto** (D. Mariano).- *Saipán*, Marianas. Cuadro con instrumentos prehistóricos de piedra ó concha encontrados en las ruinas de casas antiguas. Caracoles prehistóricos llamados *casco* y *rosca*, encontrados en ruinas antiguas, en la isla Saipán. Fragmento de una columna de las ruinas de Tinián» (Exposición, 1887: 216).

Grupo 11: minerales

«**27.- Gobernador** (P. M.) de *Marianas*. Cuadro conteniendo un hacha de piedra, moharras de hueso, tres monedas de concha, diez piedras para honda y una honda antigua» (Exposición, 1887: 225).

El expositor de las azuelas de concha sería Mariano Fausto, la punta de lanza de hueso o moharra formaría parte de las piezas expuestas por el gobernador. Tanto el gobernador de las Marianas como Mariano Fausto pueden ser los expositores de las piedras de honda y la piedra.

En cuanto a la honda antigua que expone el gobernador, es la pieza CE6973 (Figura 5), pero es poco probable que proceda de un yacimiento arqueológico del periodo Latte, ya que no se han recuperado hondas ni otros implementos realizados con fibra vegetal en las excavaciones, dado su carácter perecedero.

2.2. Sección segunda, «Población»

De los objetos de esta sección, en el MNA se conservan piezas relacionadas con la indumentaria y con el servicio de alimentos, todas realizadas con hojas de cocotero o cáscara de coco, *niyok* en CHamoru.

Grupo 16: mobiliario e indumentaria

«**79.- Portutusach** (D. José).- *Agaña*, Marianas. Un traje ordinario de chamorro, compuesto de sombrero, camisa y pantalón. Un par de Doga ó abarcas para el campo. Un par de sandalias para el campo. Dos pares de chinelas» (Exposición, 1887: 264).



Figura 53: Sandalias, *doga* (1886-1887). Colección MNA: CE2156 y CE2157. Fotografía: Javier Rodríguez Barrera.

De estas piezas expuestas por José Portusach se conservan en el MNA un par de sandalias (CE2156 y CE2157; Figura 53), llamadas *doga* en CHamoru, realizadas con hojas de cocotero. En tiempos precoloniales los CHamoru llevaban sandalias de este tipo para proteger sus pies, especialmente cuando caminaban sobre superficies cortantes como el coral. Durante la etapa colonial española siguieron empleando estas sandalias para trabajar en el campo (Flores, 2021a; Cunningham, 1992: 43; Thompson, 1945: 10).

Grupo 19: bebidas y alimentos

«38.- Muñoz (D. José).- *Agaña*, Marianas. Dudós, tabos para agua. Quichalas, cucharas de coco. Goja, aventadores de palma» (Exposición, 1887: 293).

De los objetos expuestos por José Muñoz se conservan dos tabos (CE2168 y CE2169, este último con mango; Figura 54), una *quichala* (CE2158; Figura 67) y dos abanicos o aventadores (CE2136 y CE2137; Figura 90). Hay un tabo (CE2167) que tiene una inscripción con el nombre Dolores de la Cruz, que aparece en el catálogo de la exposición participando con un par de sandalias, dos cucharas y dos aventadores, pero su nombre no está asociado a ningún tabo y en el libro de registro del MNA la fuente de ingreso de esa pieza es José Muñoz.

Los tabos son recipientes realizados con cáscara de coco que se emplean para servir bebidas. En Filipinas también se hacen recipientes similares y tienen el mismo nombre. Con la cáscara del coco también se hacían cucharas y cucharones. La *quichala* CE2158 cuenta



Figura 54: Recipiente tabo (1886-1887). Colección MNA: CE2169. Fotografía: Javier Rodríguez Barrera.

con una inscripción en la que se indica que se utilizaba para hacer atole, una bebida realizada con agua, coco rallado y arroz, que se consumía en las fiestas y funerales. El nombre para designar a esta bebida lo introdujeron los españoles desde México, atole es una palabra de origen náhuatl. En México, el atole es una bebida caliente y dulce de harina de maíz disuelta en agua o leche y aromatizada con especias (Valle, 1987: 44, 53; Aguon, 2019b; Lujan, 2021a; Salas y Tolentino, 2021; Thompson, 1945: 24, 34).

Los abanicos, *gueha*, se realizan trenzando hojas de cocotero, se emplean para aliviar el calor, avivar el fuego y espantar moscas y otro tipo de insectos. En la actualidad continúan haciendo abanicos de este tipo (Aguon, 2019b; Valle, 1987: 53; Flores, 2021b).

2.3. Sección sexta, «Agricultura, horticultura y riqueza pecuaria»

Antes de la llegada de los españoles a las islas Marianas, los CHamoru realizaban herramientas con madera, piedra, concha y hueso. En las tareas agrícolas utilizaban fundamentalmente tres: *akoa*, una pala con mango de madera y hoja de piedra; *dagua*, un palo cavador empleado para plantar, eliminar las malas hierbas y recoger tubérculos y fruta; y *tanum*, otro tipo de palo cavador utilizado para plantar taro, sembrar arroz y abrir cocos. Los cultivos principales entonces eran la fruta del pan (*dokdok* y *lemmai*), distintos tipos de ñame (*nika*, *dago*, *gado*), el taro (*sumi*), plátanos (*chotda*),

coco (*niyok*), arroz (*fa'i*), caña de azúcar (*tupu*), arrurruz polinesio (*gabgab*), pandano (*akgak*), areca (*pugua*) y betel (*pupulu*) (Cunningham, 1992: 20-21, 26, 30-31; Thompson, 1945: 29-30; Safford, 1902: 719-720; Tolentino, 2021a; Moore, 2021; Salas y Tolentino, 2021; Valle, 1987: 53-54).

Los españoles introducen nuevos cultivos, como el maíz (*mai'se*), camotes, cítricos, leguminosas, cacahuetes, berenjenas, tomates, chirimoyas, piñas o tabaco. También ganado y animales de tiro, destacando el carabao o búfalo de agua. Así como el hierro (*lulok*), que sustituye a la piedra y la concha en sus herramientas, y nuevos utensilios y aperos agrícolas (Safford, 1902: 723-725; Valle, 1987: 15, 55-56; Cunningham, 1992: 29; Lujan, 2021b).

La economía CHamoru, basada en la pesca, la horticultura y el comercio entre las islas, cambia durante el período colonial español para centrarse en la agricultura y la ganadería en granjas llamadas *lanchos*, palabra que procede de la española «ranchos». Durante los primeros momentos de la colonia, los *lanchos* se convirtieron en un refugio para escapar del control colonial (Lujan, 2019b, 2021b; Safford, 1902: 725-726; Valle, 1987: 55-56).

Todas las piezas de esta sección que se conservan en el museo son del mismo grupo, dedicado a las explotaciones agropecuarias y aperos de labranza, y nos remiten al modo de vida en los *lanchos*. En la segunda mitad del siglo xx, el cambio de una economía de subsistencia a una capitalista significó el abandono de este estilo de vida (Lujan, 2019b).

Grupo 46: explotaciones agropecuarias y aperos de labranza

«17.- **Castro** (D. Juan).- *Agaña*, Marianas. Modelo de peine ó rastrillo» (Exposición, 1887: 475).

El modelo es la pieza CE2869, está realizado con madera y cuenta con un yugo, que se une al rastrillo mediante dos cordones de fibra vegetal (Figura 45). El rastrillo se empleaba para limpiar, remover y preparar la tierra para la siembra.

«27.- **Dungca** (D. Justo).- *Agaña*, Marianas. Bilao. Metate. Moledor de maíz» (Exposición, 1887: 477).

Justo Dungca fue el primer juez de paz de Guam (Leon Guerrero, 2020b). En el MNA se encuentra el metate (CE19170), o *mitati* en CHamoru (Figura 4). Está tallado en una piedra de coral blanco y es trípode. El origen del metate es mexicano, al igual que el maíz llega a las islas Marianas a través de los misioneros españoles en el siglo xvii. El maíz, *mai´se*, se adaptó bien al suelo y el clima de las islas, convirtiéndose en el cultivo más importante, desplazando así a otros alimentos tradicionales como el arroz, ya que era más fácil de cultivar. Con la harina de los granos de maíz molidos en el metate se hacían tortillas, *titiyas*, el principal alimento básico en el siglo xix y durante la primera mitad del xx. El maíz molido es el ingrediente fundamental de otra comida de origen mexicano, los tamales. En la actualidad las *titiyas* y los tamales forman parte de la gastronomía tradicional CHamoru y no pueden faltar en una

fiesta (Flores, 2021c; Tolentino, 2021c; Valle, 1987: 15, 55-56; Safford, 1902: 723-725).

«73.- **Martínez** (D. Antonio).- *Agaña*, Marianas. Modelo de arado» (Exposición, 1887: 482).

El modelo de arado CE2872 está realizado en madera y tiene una reja de hierro, se une a una figura de escayola que representa un bóvido, probablemente un carabao, mediante una cuerda de fibra vegetal (Figura 3).

«83.- **Pérez** (D. José).- *Agaña*, Marianas. Camyo. Rallador de frutos.» (Exposición, 1887: 483).

El rallador de coco o *kamyo* CE2105, está compuesto por una estructura de madera y una hoja de hierro (Figura 55). Este tipo de ralladores se utilizan para rallar la pulpa del coco maduro. El coco rallado se emplea en distintos platos tradicionales, como *kélaguen*, coco rallado con limón y gambas o pollo, así como en dulces y postres. Mezclando el coco rallado con agua se obtiene leche de coco, utilizada también en muchos guisos con tubérculos, plátanos, pescado o pollo. Con el coco rallado se hace el aceite de coco, que se usa con fines cosméticos, para hidratar la piel y el cabello. El jugo de los cocos verdes y de los cocos maduros se emplea como bebida y en algunos platos de la gastronomía CHamoru. La savia de los brotes de cocotero fermentada produce la tuba, una bebida alcohólica de origen filipino introducida por los españoles. A partir de la tuba se puede hacer vinagre, también melaza y azúcar de palma (Aguon, 2019b; Valle, 1987: 53; Cunningham, 1992: 27; Linton y Wingert, 1946: 73; Krieger, 1943: 21).



Figura 55: Rallador de coco, *kamyo* (1886-1887). Colección MNA: CE2105. Fotografía: Javier Rodríguez Barrera.

El coco, *niyok*, era uno de los alimentos básicos en las islas Marianas. Pero el cocotero no se utilizaba únicamente con fines alimenticios o cosméticos, como hemos visto en las piezas de la segunda sección, con sus hojas se hacían esteras, cestas, sombreros, abanicos, sandalias, escobas y la techumbre de las viviendas. Con la cáscara de sus frutos tabos, cucharas e instrumentos musicales de percusión. La fibra de la cáscara del fruto se empleaba para hacer cuerdas, hondas, sedales y trampas de lazo. Su tronco en la construcción de los postes y las vigas de las casas. La pulpa seca del coco es la copra, durante la época colonial española era el principal artículo de exportación, la copra tiene muchos usos industriales, destacando la producción de jabón. En la actualidad el coco sigue teniendo una gran importancia en la cultura CHamoru, especialmente en su gastronomía (Aguon, 2019b; Valle, 1987: 53; Cunningham, 1992: 27; Tolentino, 2021a; Krieger, 1943: 21).

2.4. Sección séptima, «Industria, movimiento comercial, tráfico»

Las piezas de esta sección en el MNA están repartidas en cinco grupos, son una cuerda de fibra de coco, cestería, machetes de hierro, arpones para pescar y maquetas de embarcaciones.

Grupo 49: hilos y cuerdas

«11.- **Gobernador** P. M. de *Marianas*. Bonote ó punot» (Exposición, 1887: 492).

Las cuerdas de fibra de coco se denominan en español bonote, en CHamoru *tali'*, este asiento hace referencia a la cuerda CE6974. La fibra de cáscara de coco o *filag* es ideal para la fabricación de cuerdas y cordones, ya que es muy resistente y duradera. Para realizar cuerdas, la cáscara de coco se remoja en agua marina, de esa forma se separan las fibras, que posteriormente se secan. La persona que realizaba la cuerda frotaba con ambas manos las fibras sobre el muslo para torcerlas y formar hebras que luego se trenzaban hasta conseguir la longitud y el grosor adecuados. Esta tarea la realizaban indistintamente hombres y mujeres (Cunningham, 1992: 33; Tolentino, 2021a, 2021d).

Grupo 50: tejidos

«64.- **Castro** (D. Andrés de).- *Agaña*, Marianas. Cestos de bejuco. Cigarrera de palma. Dos petates de burí. Hojas de palma preparadas. Idem id. sin preparar. Morrales de palma» (Exposición, 1887: 501-502).

De todos estos objetos que expone Andrés de Castro, en el MNA se conservan dos cestas (CE6993 y CE6996), una estera o petate (CE6992) llamada *gua-fak* en CHamoru, y dos sacos o morrales (CE2138 y CE2139) denominados *kostat tengguang* (Figura 32). Todas las piezas están realizadas con hoja de pandano, no con los materiales que aparecen en el asiento del catálogo (bejuco, burí, palma).

El arte de la cestería y el tejido de fibras vegetales se practica en las islas Marianas desde tiempos inmemoriales hasta el día de hoy. Los materiales más empleados son las hojas de pandano (*Pandanus tectorius*, *akegak* en CHamoru) y de cocotero. Las hojas de pandano tienen espinas a los lados, para retirarlas y partir las hojas se utiliza una herramienta de corte llamada *si'i*, de forma triangular, que antes de la llegada de los españoles era de concha y después conservó su forma pero usando el hierro como materia prima. Después de retirar las espinas, las hojas se cuecen en agua, se raspan, se enrollan y desenrollan repetidamente para hacerlas más flexibles y, por último, se secan al sol para blanquearlas (Anderson-Taft, 2019a; Flores, 2021b; Tolentino, 2021a, 2021e; Auyong, 2021; Thompson, 1945: 40; Cunningham, 1992: 139-140).

La técnica empleada es cestería trenzada lisa o diagonal. El borde doble, que podemos observar en las cestas del MNA, es una característica de la cestería CHamoru, este tipo de borde ofrece mayor fuerza y resistencia a las cestas (Anderson-Taft, 2019a; Flores, 2021b; Tolentino, 2021a, 2021e; Auyong, 2021; Thompson, 1945: 40; Cunningham, 1992: 139-140).

En la cultura tradicional CHamoru la cestería entraba dentro del ámbito de actividades de la esfera femenina, aunque algunos hombres también tejían con fibras vegetales. En la actualidad, tanto las mujeres como los hombres se dedican a la cestería en las Marianas. Continúan realizando bolsas, cestas, esteras y figuras decorativas, siguiendo las técnicas tradicionales e innovando con nuevos diseños y productos (Anderson-Taft, 2019a; Flores, 2021b; Tolentino, 2021a, 2021e; Auyong, 2021).

Grupo 63: herrería y cerrajería

«2.- **Comandante del Presidio** de *Agaña*, Marianas. Machete de lujo. Fusiño, instrumento de agricultura» (Exposición, 1887: 557).

En el MNA se conserva el machete (CE5804), que tiene hoja de hierro, empuñadura de bronce y madera, y vaina de cuero (Figura 41). Una inscripción manual



Figura 56: Machete y vaina (1886-1887). Colección MNA: CE5803. Fotografía: Javier Rodríguez Barrera.

en la vaina indica que es el machete que procede del presidio de las Marianas. En el museo hay otro machete (CE5803), que expone Joaquín León Guerrero.

«16.- **León Guerrero** (D. Joaquín).- *Agaña*, Marianas. Machete de trabajo» (Exposición, 1887: 559).

Este machete tiene hoja de hierro, mango de hueso y vaina de cuero (Figura 56). Cuenta también con una inscripción en la vaina en la que aparece el nombre del expositor. El machete del presidio aparece como un machete de lujo, mientras que el de Joaquín León Guerrero se presenta como un machete de trabajo. La diferencia entre ambos se encuentra en la forma de la hoja y, sobre todo, en el mango, el de lujo es similar a la empuñadura de una espada y el de trabajo más parecido al mango de un cuchillo.

Los misioneros jesuitas enseñaron a los CHamoru a trabajar con el hierro en el siglo XVII y surge así el oficio de herrero (*berreron*). Aunque se cree que el primer herrero en las islas fue Choco, un chino que naufragó en las Marianas en 1648 y llegó a convertirse en jefe, su prestigio estaba relacionado con su conocimiento de la herrería. Los granjeros se van a convertir en los principales clientes de los herreros, ya que el hierro reemplazó a la piedra, la concha, la madera y el hueso, los materiales empleados en la producción de herramientas durante la época precolonial. El *damang*, una espada de madera, fue sustituido por el machete, que

se convirtió en una herramienta indispensable. Se usaba para todo tipo de actividades de corte en los *lanchos*, así como para cazar. El machete era también un elemento de prestigio social, llevar un buen machete era sinónimo de ser un buen granjero y, por lo tanto, un hombre capaz de proporcionar el sustento para su familia y una persona en la que se podía confiar. Los CHamoru emplean la palabra *tingteng*, para referirse al ruido que produce un buen machete cuando su hoja golpea contra algo (Lujan, 2021b, 2019b).

Grupo 64: caza y pesca

En el MNA se conservan dos arpones (CE2122 y CE2134) y un astil de otro arpón (CE2255). En el catálogo de la exposición hay tres expositores que participan con arpones, Vicente L. Guerrero, Lorenzo León Guerrero y José Muñoz, todos en el grupo 64:

«16.- **Guerrero** (D. Vicente L.).- *Agaña*, Marianas. Figa ó harpón de pesca (dos ejemplares)» (Exposición, 1887: 561).

«26.- **León Guerrero** (D. Lorenzo).- *Agaña*, Marianas. Figa ó harpón para pescar (dos ejemplares)» (Exposición, 1887: 562).

«29.- **Muñoz** (D. José).- *Agaña*, Marianas. Acho-lumago, aparato para cebar pescado. Taraya ó red de pesca. Un arpón de palma brava. Nasa ó trampa para coger langostinos» (Exposición, 1887: 562).

Parece que el arpón que presenta José Muñoz es la pieza con número de inventario CE2134, ya que está realizada con palma brava (Figura 68). Está tallado en una pieza y cuenta con una punta larga y aguzada. El arpón CE2122 tiene un astil de caña de bambú y 13 puntas de madera (Figura 43). La unión de las puntas al astil se realiza encajando en la caña cuatro tacos de madera, entre ellos y alrededor se disponen las puntas, que se atan con un cordón de fibra vegetal enrollada. El astil CE2255 es de caña de bambú y está decorado con motivos oblongos en negativo sobre fondo negro. Esta pieza contaba con un segundo cuerpo de madera y una punta de hueso, que se han perdido.

La pesca, *eguiban*, era la principal fuente de proteínas en la época precolonial. Los CHamoru eran expertos pescadores y empleaban distintas técnicas y útiles para pescar en aguas poco profundas dentro del arrecife o en mar abierto, también en los ríos y arroyos. Dependiendo del tipo de pez y de la técnica empleada, la pesca podía ser individual o comunitaria. Pescaban con varios tipos de redes, con anzuelo y sedal, con trampas, con veneno, atrapaban peces con la mano y con el arpón. El nombre CHamoru para arpón y lanza para pescar es *figsa*, palabra de origen español. Había *figsas* de una punta y de tres o más puntas, de madera o hueso. Las *figsas* se empleaban para pescar peces en el arrecife en aguas poco profundas, este tipo de pesca recibía el nombre de *ka'tokcha'*, el pescador estaba de pie sobre el agua o sobre una roca y cuando veía un pez le lanzaba el arpón, debido a la refracción de la luz en el agua, tenía que apuntar bajo la posición de su objetivo para no fallar el tiro. El arpón también se utilizaba para atrapar peces buceando, este método se llamaba *etokcha'*. Por la noche empleaban las *figsas* para pescar ayudados de una antorcha o *sulo'*, en el arrecife desde una canoa. Un pescador apuntaba a la presa con la antorcha, lo que atraía al pez, y otro la atravesaba con el arpón. Las *figsas* también participaban en la pesca con una red llamada *chenchulu* (Cunningham, 1992: 31-39; Tolentino, 2021b; Amesbury, 2021; Thompson, 1945: 31-33).

En el periodo Latte, la pesca en el mar, la navegación y la construcción de canoas era un privilegio de los miembros de la casta superior, *chamorri*. Las capturas se repartían de manera equitativa y una parte era para la casta inferior. La mayor parte de la pesca recaía en los hombres, aunque las mujeres también participaban, especialmente en las técnicas de pesca con la mano y ayudaban a los hombres en la pesca con redes y con anzuelos, pero no pescaban con *figsas*. La

casta inferior, *manachang*, solo podía pescar en los ríos y arroyos, y tenían prohibido tocar las canoas y el mar o utilizar las *figsas* y el equipo de pesca de la casta superior. Los *manachang* podían pescar anguilas *asuli* en los ríos, que eran tabú para los *chamorri*, para ello las lanceaban con palos apuntados o las golpeaban con mazas (Tolentino, 2021f; Cunningham, 1992: 31; Thompson, 1945: 13-14).

En la época colonial española los CHamoru fueron apartados del océano por el gobierno para poder controlarlos mejor, limitando su movilidad. La pesca seguirá practicándose en el mar y en los ríos, pero pasa a tener un carácter complementario (Lujan, 2021b, 2019b; Valle, 1987: 56).

Grupo 66: embarcaciones

Lo que más llamó la atención de los europeos que llegan a las islas Marianas en los siglos XVI y XVII eran las canoas CHamoru, por su elegancia y rapidez. Estas embarcaciones parecían planear sobre el agua, son comparadas por los cronistas con delfines y aves, y llamadas «*proas voladoras*». Se estima que alcanzaban velocidades de más de 32 kilómetros por hora. Contaban con un flotador o balancín para estabilizar la canoa, situado en el lado de barlovento, y una vela triangular. La vela, *layak*, aumentaba la velocidad de la embarcación al permitir navegar cerca del viento. La proa y la popa eran iguales, porque para cambiar de rumbo manipulaban la vela sin tener que virar la embarcación. Esta simetría contrasta con los lados del casco, el de sotavento era recto y el de barlovento redondeado (Cunningham, 1992: 17, 149-151; Thompson, 1945: 34-36; Haddon y Hornell, 1975: 412-421; Diaz Artero, 2019; Lujan, 2021c; Goetzfridt, 2019; Tolentino, 2021d).

El primer nombre que recibieron las islas por parte de los europeos fue «Islas de las Velas», por el gran número de canoas con vela. Había varios tipos de canoas con vela en base al tamaño, la más grande era *sakman*, que podía medir hasta 16 metros de largo, seguida de mayor a menor por las canoas *lelek*, *duding* y *duduli*. *Panga* era una canoa del tamaño de *duduli* pero sin vela. *Galaide* era la canoa más pequeña, que tampoco tenía vela (Cunningham, 1992: 149-151; Diaz Artero, 2019; Lujan, 2021c; Tolentino, 2021d).

Las canoas se hacían con madera del árbol del pan o *dokdok* (*Artocarpus Mariannensis*), *ifil* (*Intsia bijuga*) y baniano o *munu* (*Ficus*). La madera se tallaba con



Figura 57: Maqueta de canoa (1886-1887). Colección MNA: CE4720. Fotografía: Javier Rodríguez Barrera.

azuelas de concha y con la ayuda del fuego. Las diferentes partes se ataban con cuerdas de fibra de cáscara de coco y se calafateaban con fibras vegetales y savia de *lemmai*, otro tipo de árbol del pan (*Artocarpus altilis*). Se pintaban de color rojo o naranja con pigmentos minerales, de negro con hollín, y de color blanco con cal, mezclados con aceite de coco, para protegerlas del agua del mar y por motivos estéticos. Las velas eran de estera, realizadas con fibra de pandano tejida (Cunningham, 1992: 149-151; Lujan, 2021c; Anderson-Taft, 2019b).

Los navegantes CHamoru se guiaban por las estrellas, y tenían un conocimiento muy extenso del océano, que utilizaban para navegar, observando las diferencias en los movimientos de las olas, las corrientes, el color del océano, la fauna marina, las nubes o el viento. La formación en las técnicas de navegación para los niños de la casta superior comenzaba a los 4 o 5 años, a partir de los 16 años ya podían navegar solos (Díaz Artero, 2019; Lujan, 2021c; Goetzfridt, 2019; Cunningham, 1992: 17).

Las canoas eran el medio de transporte entre las islas Marianas y con las islas Carolinas occidentales, posibilitando el comercio entre islas. También se empleaban en la pesca, las más grandes para pescar en aguas profundas y las más pequeñas para la pesca en el arrecife (Cunningham, 1992: 149-151; Thompson, 1945: 34-36; Haddon y Hornell, 1975: 412-420; Díaz Artero, 2019; Lujan, 2021c; Tolentino, 2021d).

El gobierno colonial español apartó a los CHamoru del océano y desaparecen así las grandes canoas y los conocimientos necesarios para la navegación en alta mar. En el siglo XIX la única embarcación tradicional que sobrevive es el *galaiide*, utilizado en la pesca

dentro del arrecife. A diferencia del *galaiide* de la época precolonial, que no utilizaba vela, esta embarcación podía ser manejada con vela o sin ella. Convivía con embarcaciones de tipo europeo, de tipo filipino con dos balancines y con las grandes canoas *sakman* de las islas Carolinas. En la actualidad hay varios proyectos en Guam y las Marianas del Norte para recuperar y revivir las antiguas técnicas de construcción de canoas y navegación CHamoru (Thompson, 1945: 35-36; Haddon y Hornell, 1975: 419-421; Safford, 1902: 725; Díaz Artero, 2019; Goetzfridt, 2019).

«19.- León Guerrero (D. Vicente).- *Agaña*, Marianas. Galaiide: embarcación usada por los naturales para la pesca y para el transporte de efectos. Un baroto» (Exposición, 1887: 567).

En el MNA hay dos maquetas de canoas de las islas Marianas (CE2848 y CE4720), ambas de madera. La maqueta CE2848 (Figura 39) tiene un flotador-balancín y cuenta con una inscripción en la que indica que es un *galaiide* o baroto, usando ambos términos de manera equivalente. El baroto es una canoa filipina, que podía contar con dos balancines o no llevar ninguno. La maqueta CE4720 (Figura 57) no tiene balancín, pero cuenta con una barra partida que pudo haber servido para unir la canoa a un flotador.

Entre las colecciones del MNA hay también tres modelos de velas de embarcaciones de las islas Marianas (CE6987, CE6988, CE6989), aunque no se hace referencia a ellos en ninguno de los asientos del catálogo de la exposición, pudieron pertenecer a una de las maquetas, por el tamaño es más probable que a la

CE2848. Los modelos son de fibra de pandano tejida, combinan la cestería trenzada lisa con la diagonal. El modelo CE6987 es trapezoidal y en el borde superior tiene dos motones o garruchas de madera tallada. Las velas CHamoru son de tipo latino, con forma triangular, las velas tradicionales no contaban con aparejos como los motones que presenta este modelo, por lo que parece representar una vela con influencia filipina. Los modelos CE6988 y CE6989 son muy similares, tienen forma triangular y combinan fibras de pandano en su color natural con fibras teñidas de rojo, formando bandas decorativas con motivos geométricos (Figura 66).

3. Otras colecciones de las islas Marianas en el MNA

El grueso de las colecciones de las islas Marianas en el museo lo componen las piezas de la Exposición General de las Islas Filipinas, pero también se conservan fondos procedentes de otras dos fuentes de ingreso.

En 1984 se incrementan los fondos CHamoru con siete piezas donadas por la misionera María Teresa Arias Martínez, datadas en la segunda mitad del siglo xx. Se trata de objetos de materiales diversos, como fibra de

pandano, madera, cerámica o carey, que la donante adquirió como recuerdo de su estancia en Guam y Saipán (Figura 9).

En 2015 ingresa en el MNA un depósito del Museo Arqueológico Nacional con parte de la colección del arqueólogo Julio Martínez Santa-Olalla. Entre sus piezas hay nueve objetos de piedra y concha del periodo Latte, hayados en una cueva. Se trata de dos piedras de honda, tres azuelas de piedra (Figura 89), dos puntas de sílex y dos azuelas de concha de *Tridacna*.

Esperamos que esta exposición suponga una oportunidad para incrementar las colecciones de las Marianas en el MNA con piezas actuales. La política de adquisiciones del museo se centra precisamente en piezas contemporáneas. La antropología se dedica a estudiar culturas actuales y si en los museos solo se exponen objetos del pasado se ofrece una visión errónea que encierra mensajes como que las culturas representadas están fosilizadas en el tiempo, que no pueden cambiar, cuando el cambio es inherente a todas las sociedades, que solo el pasado es lo que interesa o que esas culturas ya no existen. De esa forma podemos mostrar la realidad actual de la cultura CHamoru, una cultura que está viva y que ha resistido y sobrevivido a la colonización (Alonso, 2019: 134-136).

Tío S(p)am¹: el alto precio del colonialismo estadounidense en Guam²

Anne Perez Hattori
University of Guam

Una búsqueda rápida de Guam en Google Imágenes arroja un sinfín de fotografías que reflejan estereotipos de las islas del Pacífico, todas protagonizadas por playas de arena blanca, aguas tranquilas, gráciles palmeras y un nítido cielo azul. Sin embargo, la realidad de Guam puede tirar por tierra las expectativas de quienes esperan la típica isla paradisíaca. De hecho, cuando hablo con los docentes recién llegados de Estados Unidos continental a la University of Guam, donde doy clase, a menudo se muestran asombrados y consternados por el estado de nuestra isla, sorprendidos por la multitud de signos de americanización, ya sea por la plétora de empresas asociadas a Estados Unidos, como Kmart, McDonalds y Macy's, o por el hecho de que el inglés sea la lengua predominante en los hogares, las tiendas y las instalaciones gubernamentales. A simple vista, Guam parece una isla próspera con todos los servicios propios de la vida moderna: electricidad, agua corriente, carreteras

¹El título es un juego de palabras con Tío Sam (Estados Unidos) y Spam, una marca de carne en conserva (nota de la editora).

²Laurenz Fejeran, entonces estudiante de grado de la University of Guam y ahora profesor de Historia de Guam e Historia de los Estados Unidos en el Okkodo High School, acuñó la frase *Uncle S(p)am* («Tío S(p)am») en un trabajo que redactó para mi asignatura de historiografía. Generosamente, me ha permitido utilizar la expresión en mi texto. *Si yu'us ma'ase, Renz!*

asfaltadas, centros comerciales y restaurantes de comida rápida. Sin embargo, bajo esta fachada de modernidad se esconde un profundo y creciente abismo de dolor, pérdida y conflicto. Lejos de idílicas escenas de isleños nativos pescando en el mar o navegando en sus *proas*, los visitantes se topan con atascos de hora punta y mendigos sin techo en los grandes cruces, así como hospitales, escuelas y centros de diálisis masificados. En lugar de una civilización isleña con una dieta basada en peces tropicales, fruta y verdura, descubren una población que se alimenta a base de Spam y otras importaciones procedentes de Estados Unidos. De hecho, la prensa local describe día tras día los sucesos de una isla que tiene dificultades para lidiar con la modernidad.

El pegadizo eslogan de Guam, *Where America's Day Begins* («Donde empieza el día en América»), en referencia a la proximidad de la isla con la línea internacional de cambio de fecha, esconde una violenta historia centenaria de colonialismo y militarismo estadounidense en la isla. Expresa, de hecho, una presencia americana respaldada por el dólar y normalmente representada como sumamente filantrópica, pero que perpetúa el poder estadounidense en el Pacífico y obvia los derechos de los chamorros nativos sobre la tierra, así como sus prácticas culturales.

Las tensiones resultantes de la masiva presencia militar estadounidense en Guam estallan ocasionalmente, cuando alguna potencia nuclear pone a la isla en el punto de mira para sacar pecho ante el poder americano. Por ejemplo, un titular de prensa del 11 de marzo de 2021 decía: «Comandante en el Indo-Pacífico afirma ante el Congreso: “Hoy en día, Guam es un objetivo”». El artículo expresaba las aspiraciones militares estadounidenses de ampliar la capacidad de defensa contra misiles de la isla debido al «aumento de las amenazas» en la región, en este caso concreto, de China (Kaur, 2021a: 1). Estas declaraciones respondían, en parte, a un vídeo de propaganda publicado por el Ejército del Aire chino en 2020 donde se simulaba un ataque con bombarderos sobre la base de las Fuerzas Aéreas de Estados Unidos en Guam. Sin embargo, que Guam fuera el objetivo pretendido de un ataque no sorprendió a sus habitantes. Solo unos años antes, desde Corea del Norte llegaba una provocación similar al amenazar con «fuego envolvente a las zonas que rodean Guam» con misiles que tardarían 14 minutos en llegar a la isla (Domonoske, 2017: 1; Raymundo, 2017: 1). Sin embargo, las amenazas a Guam de 2021 y 2017 por parte de China y Corea del Norte no son más que las últimas de una larga serie que comenzó en la Guerra Fría. De hecho, el académico australiano Gary Smith comparó nuestra región del noroeste del Pacífico con el «telón de acero» de la URSS, arguyendo que «para Estados Unidos, el control de las islas de Micronesia era el equivalente estratégico al control de la Unión Soviética sobre Europa del Este» (Smith, 1991: 3). Guam parecía albergar una tremenda importancia, pues Estados Unidos se apropió de grandes extensiones de terreno agrícola de la isla para construir sus bases militares, pistas de aterrizaje y puertos. Para Guam, la Guerra Fría no ha tenido nada de fría y sigue suponiendo una amenaza tan tangible como siempre. Sin embargo, para comprender cómo Guam ha llegado a esta precaria situación, primero es necesario repasar la historia de la isla bajo el dominio estadounidense.

1. La «espléndida guerrita»

En 1898, el Secretario de Estado estadounidense, John Hay, hizo alusión a la guerra hispano-estadounidense como una «espléndida guerrita», reflejando los enormes beneficios que granjeó para Estados Unidos con solo unas cuantas bajas. En esta línea, los libros de historia de Guam presentan esta contienda y la consecuente transferencia del dominio colonial de España a Estados Unidos como un evento festivo, hasta cómico, debido a la incapacidad de los españoles de competir con las

fuerzas militares estadounidenses en la isla (Rogers, 2011: 112; Carano y Sánchez, 1964: 219). Sin embargo, otras fuentes proponen una visión más realista de este dramático acontecimiento. Puesto que el pueblo chamorro llevaba más de dos siglos bajo el dominio español, un cambio de la noche a la mañana habría resultado tremendamente perturbador. Una memoria escrita por los sacerdotes católicos Ildefonso Cabanillas y Crisógono Ortín, que vivieron en las Marianas durante décadas, manifiesta que «Toda la población estaba muy alarmada y su preocupación era más que evidente... Familias enteras, poseídas por el miedo y la angustia, abandonaron sus hogares y huyeron a la selva. Muchas familias devotas acudieron en masa a la iglesia, suplicando a Dios, fervorosamente y entre lágrimas, que pusiera fin a esta calamidad» (Driver, 2000: 48).

Para los chamos, el cambio no solo significaba que pasarían a estar bajo el mando estadounidense, sino que el archipiélago quedaría dividido en dos. En su afán por convertirse en potencia mundial, Estados Unidos optó por reclamar solo Guam, dejando al margen el resto de las islas Marianas y abriendo la puerta a que España las vendiera a Alemania, quien en menos de dos décadas las entregaría a Japón como parte del botín obtenido tras la Primera Guerra Mundial. La división de las islas Marianas en dos entidades políticas distintas generó tensiones que alcanzaron su punto álgido durante la Segunda Guerra Mundial. Guam y las Islas Marianas del Norte se encontraron enfrentadas en una contienda que les era ajena, donde los chamos de Guam mantuvieron su incondicional lealtad a Estados Unidos, mientras que los chamos de las Islas Marianas del Norte se inclinaron, como es de comprender, por permanecer del lado de Japón, su dominador colonial. Los costes directos e indirectos de esta desunión de lealtades siguen dividiendo a los chamos más de setenta años después.

Tras vencer a España en 1898, Estados Unidos envió a la Marina para que gobernara en la isla, puesto que el verdadero valor de Guam para los estadounidenses era el puerto de Apra, uno de los mejores puertos naturales de la región, lo suficientemente ancho y profundo como para albergar los navíos americanos que arribaban a sus orillas. Sin embargo, los oficiales de la Marina estadounidense no contaban con la formación necesaria para dirigir una nueva colonia, de modo que establecieron un régimen dictatorial donde el comandante militar ostentaba el poder absoluto. Los chamos no tardaron en rebelarse ante esta forma extrema de gobierno, por lo que en 1901 redactaron una petición al Congreso de Estados Unidos argumentando

que «ahora existen menos garantías permanentes de libertad y derechos de propiedad que durante el dominio español. El gobernador de la isla ejercita su poder supremo en las ramas ejecutiva, legislativa y judicial, sin que exista limitación alguna a sus actos» (Petición, 1). Sin embargo, el Congreso no reconoció siquiera la petición ni abordó las pretensiones que esta manifestaba, y siguió haciendo caso omiso de las sucesivas peticiones que se formularon en 1917, 1925, 1929, 1933, 1936, 1947, 1949 y 1950 (Hattori, 1995: 5).

El dominio de la Marina estadounidense en Guam se extendería aún durante años tras la Segunda Guerra Mundial, al igual que la permanente indiferencia ante las aspiraciones chamorras de lograr una forma de gobierno «americana» en la isla. Los nativos aprendieron a coexistir pacíficamente con la reducida presencia militar de la isla, que representaba más o menos un 10 % de la población total y consideraba a los chamorros una civilización infantil e incapacitada para el autogobierno. Esta infantilización se manifiesta también en una viñeta publicada por la Marina, *More Like His Dad Every Day* («Más como su papá cada día») (VV. AA., 1912).



Figura 58: *More Like His Dad Every Day*, Guam News Letter, julio 1912.

2. La Guerra Mundial: el Tío S(p)am al rescate

Anticipando su entrada en la Segunda Guerra Mundial, dos meses antes de que las fuerzas japonesas invadieran Guam, el ejército estadounidense reubicó a sus esposas e hijos blancos en Estados Unidos continental. Las esposas chamorras del personal militar estadounidense, sin embargo, fueron abandonadas a su suerte, y algunas serían objeto de violaciones y otras atrocidades (Merfalen, 2003; Howard, 1986). La Marina estadounidense, que había gobernado la isla desde 1899, quedó reducida a su mínima expresión, con unos 500 hombres especializados sobre todo en gestionar sus sistemas de comunicación. De hecho, cuando las fuerzas invasoras japonesas se presentaron en la isla con un contingente de más de 5000 hombres, quienes lucharon por Guam no fueron más que un abigarrado grupo de 247 chamorros acompañados por solo un puñado de militares estadounidenses (Sánchez, 1988: 181; Underwood, 1994: 2). Esta unidad voluntaria, denominada la Guardia de la Fuerza Insular de Guam, había recibido escasa formación y estaba guarnecida con solo unas pocas armas de la Primera Guerra Mundial. Su extraordinario valor a menudo ha quedado eclipsado por el ensordecedor relato de los héroes de la «liberación» estadounidense.

La ocupación japonesa de Guam durante la Segunda Guerra Mundial constituye una parte tan determinante del imaginario chamorro que toda la historiografía del siglo xx gira en torno a ella, y tanto los libros de texto como los registros orales suelen señalar la división entre la era de preguerra, la guerra y la posguerra. Este protagonismo atestigua el enorme impacto de la guerra, periodo en que los chamorros hicieron frente a una plétora de amenazas y temores, hasta entonces inimaginables, durante los 32 meses de ocupación bélica. Los libros sobre este periodo llevan títulos como *An Island in Agony* («Una isla en agonía») (Palomo, 1984) y *A Tragedy of Guam* («Una tragedia en Guam») (Howard, 1986), donde se relatan ejecuciones, palizas, violaciones y otras experiencias extremas de la guerra. En las últimas semanas del conflicto, toda la población se vio sometida a marchas forzadas y campos de internamiento. Por tanto, para los chamorros de la época, la experiencia compartida de la Segunda Guerra Mundial constituye un relato universal de trauma, miedo y sufrimiento. Y también una historia universal de salvación y liberación de la ocupación enemiga, gracias al heroísmo de los marines estadounidenses.

Aunque el regreso de los estadounidenses a Guam en 1944 sin duda, y por suerte, puso fin a la terrorífica ocupación enemiga, también trajo consigo algunos

problemas desconocidos hasta entonces; las tierras y propiedades no solo quedaron devastadas tras la guerra, sino que fueron incautadas por las fuerzas militares estadounidenses. Los bombardeos durante la guerra destruyeron aproximadamente un 80 % de las viviendas y otras estructuras de la isla, incluida la capital de Hagåtña (Agaña) casi en su totalidad, donde antes había residido la mitad de la población (León, 1996: 109). Anthony Leon Guerrero, líder empresarial chamorro, escribe que «la reinvasión americana de Guam causó más daños que cualquier terremoto, tifón u otro acontecimiento en toda su historia... [y] en esta ocasión, incluso la tierra quedó inservible para la agricultura» (León, 1996: 90). Sin embargo, la destrucción de la isla no se limitó a las contiendas militares de los estadounidenses contra los ocupantes japoneses. Inmediatamente después de vencer a Japón en la denominada «batalla por Guam», Estados Unidos comenzó a utilizar la isla como base de operaciones para lo que quedaba de guerra. En 1946, los militares habían construido ya 21 bases y desplegado a más de 200 000 soldados en la isla. Para dar cabida a este gran flujo de personas, se requisaron las tierras de los nativos, incluido el 75 % de sus terrenos agrícolas, así como las zonas de pesca adyacentes a las nuevas bases militares (Sánchez, 1988: 272).

130

Sin acceso a las tierras ni posibilidad de pescar, los chamorros buscaron desesperadamente nuevas vías para atajar la desnutrición galopante que sufrían en el período inmediatamente posterior a la guerra (Sánchez, 1988: 199; Rogers, 2011: 164). Al finalizar la guerra, la desnutrición afectaba a la casi totalidad de la población indígena, en parte debido a la confiscación generalizada de alimentos para destinarlos a la manutención de miles de soldados japoneses (Underwood, 1994: 9). Al rescate acudió el victorioso ejército estadounidense, de cuyos almacenes militares salieron abundantes alimentos en conserva, de modo que los chamorros, como relata el académico y superviviente de guerra Pedro Sánchez, «comieron hasta hartarse» y «acumularon cajas y latas» de estas raciones por si el abastecimiento de alimentos volviese a peligrar. Sánchez relata que se entregaron «toneladas» de alimentos en conserva, tantos que los refugios de los chamorros «parecían pequeños minialmacenes» (Sánchez, 1988: 249).

El Spam se volvió una de las conservas más comunes en las reservas de alimentos (Rogers, 2011: 185), y las conmemoraciones de la guerra en Guam relacionan sin excepción esta marca concreta de carne enlatada con la libertad y la lealtad a Estados Unidos. El anuncio publicitario que figura a continuación, producido para el 60 aniversario de la liberación de Guam durante

la guerra, ilustra un importante motivo de la historia de Guam en la posguerra. Como explica Josephine Palomo, superviviente de la guerra, «estamos muy agradecidos porque nuestra madre patria volviera a buscarnos. Los soldados fueron muy muy amables. Repartieron todo tipo de dulces, todo tipo de conservas. Y sí... ¡SPAM era el más popular!» (Dickerson y Quinn).



Figura 59: Lata de Spam conmemorativa del 60 aniversario de la liberación de Guam.

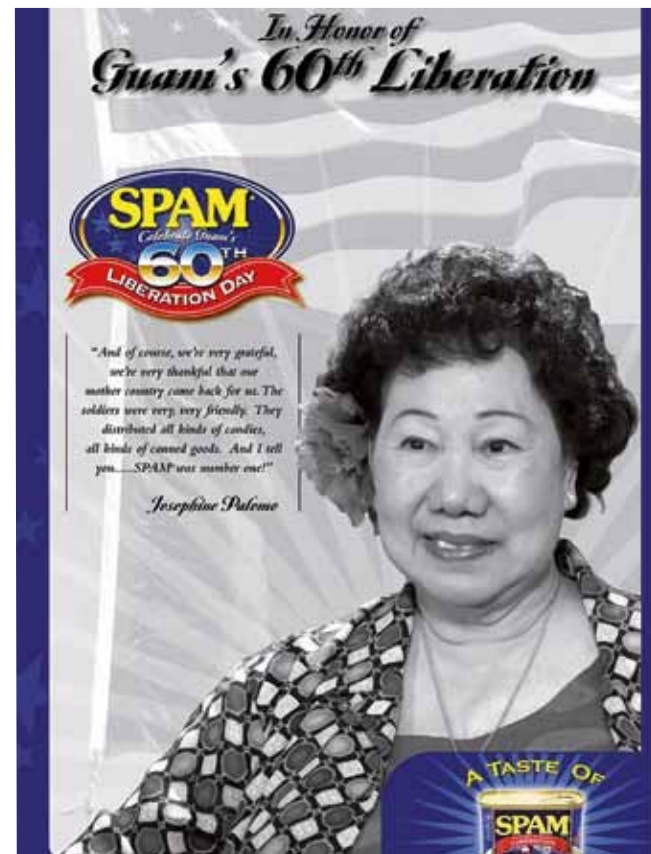


Figura 60: Josephine Palomo en un anuncio publicitario de Spam.

Justo después de la guerra, el educador Pedro Sánchez explica que, aunque los chamorros estaban «impactados por la total destrucción de sus comunidades» y se lamentaban de haber perdido sus tierras, también se sentían «agradecidos por estar vivos y ser libres bajo la bandera estadounidense» (Sánchez, 1988: 254). Desde entonces, Spam ha sido un poderoso recordatorio de la liberación de las brutalidades físicas y psicológicas de la guerra, así como un signo cotidiano de la heroicidad y la generosidad estadounidenses. Funciona como una metáfora de la magnanimidad y el valor de Estados Unidos, aunque fuera a expensas de las tierras y los cuerpos de los chamorros.

La temática de la gratitud chamorra hacia Estados Unidos, materializada en parte en las latas conmemorativas y los anuncios de Spam, se ha convertido en un potente estandarte ideológico gracias al cual es posible comprender el resto de la historia de Guam. En su influyente ensayo, *Psyche under siege: Uncle Sam, look what you've done to us* («Psique bajo asedio: Tío Sam, mira lo que nos has hecho»), la académica chamorra Laura Torres Souder explica: «Las bondades de la ‘liberación’ fueron bien recibidas. Los supervivientes chamorros de la Segunda Guerra Mundial acogieron con los brazos abiertos todo lo que fuera estadounidense, con abrumadora gratitud y un profundo respeto. El Tío Sam y sus hombres fueron venerados como héroes» (Souder, 1994: 193). Sin embargo, aunque «el Tío Sam suele considerarse un gran benefactor, un Santa Claus de barba blanca e incomparable generosidad», Souder recoge también que «quienes hemos pagado el precio de esta costosa relación con el Tío Sam sabemos lo que hay... Para nosotros, la guerra no ha acabado» (*Ibid.*, 1994: 195).

Despojados de sus tierras de cultivo y expulsados de sus aldeas para abrir paso a la llegada del ejército estadounidense, los chamorros se vieron obligados a sobrevivir en nuevas y deplorables condiciones. La falta de acceso a las tierras agrícolas fue uno de los principales cambios. Hacia 1950, solo un 23 % de la población antes agrícola vivía ya de ello y de la pesca como ocupaciones principales. En 1960, el porcentaje se había reducido aún más, hasta un 8,8 % (Santos-Bamba y Hattori, 2020: 292), y en la actualidad Guam importa casi el 90 % de los alimentos que consume (Natividad y Kirk, 2010: 3). Esta hiperdependencia de los alimentos importados, sobre todo procesados, se ha traducido directamente en un incremento notable de enfermedades no transmisibles, como diabetes y afecciones cardiovasculares. Un ilustrativo dato estadístico revela que, aunque solo el 3 % de las muertes en Guam entre 1910 y 1940 se atribuían a diabetes, infartos o accidentes cerebrovasculares, en el año 2000 este porcentaje

había ascendido a un 33 % (Haddock, 2010: 214-219). La diabetes se ha convertido en la cuarta principal causa de muerte en Guam. Del mismo modo, Rapadas (2007: 35) argumenta que «los indígenas chamorros tienen las tasas más elevadas de diabetes, obesidad, hipertensión y cáncer de Guam con respecto a otros grupos étnicos». Los chamorros también constituyen el principal segmento de población sin hogar de Guam, tal y como demuestran los registros censales anuales entre 2015 y 2018 (GHC, 2018: 8). Antes de la Segunda Guerra Mundial, la carencia de hogar, la falta de acceso a las tierras y la malnutrición no eran problemas en Guam. De hecho, estos llegaron pisando fuerte, aunque se habla poco de ellos, con la liberación a manos de Estados Unidos.

Para sobrevivir en este nuevo mundo, muchos chamorros, ahora sin tierras, se vieron obligados a incorporarse a la economía monetaria, aunque sin la educación o formación profesional necesarias. No obstante, sobraba el empleo debido a los masivos proyectos de construcción destinados a alojar a los miles de militares estadounidenses ahora desplegados en la isla, de ahí que la Marina estadounidense comenzara a importar miles de trabajadores de Filipinas para satisfacer la ingente demanda de mano de obra. Este nuevo influjo de migrantes extranjeros añadiría una dimensión más al proceso de marginación de los nativos de Guam. Si bien los chamorros indígenas constituían un 90 % de la población de la isla antes de la Segunda Guerra Mundial, este porcentaje fue decayendo en las décadas posteriores, hasta alcanzar solo un 37 % de chamorros en el censo de 2010 sobre el total de la población de la isla: 59 381 nativos de un total de 159 358 habitantes (US Census Bureau, 2012: 24).

La falta de acceso a las tierras y los cultivos, y el atrrizzaje forzoso en el mercado de la mano de obra eran solo una parte del problema. A tenor de las políticas estadounidenses de la era de la segregación, los nativos de Guam cobraban solo un 25 % del sueldo que percibían los blancos por los mismos puestos. Sharleen Santos-Bamba, académica lingüista, analiza en su investigación la fluidez en lengua chamorra: «la mejor vía para salir de la pobreza extrema era obtener un trabajo con un mejor sueldo, pero para esos puestos hacía falta hablar inglés con fluidez» (Santos-Bamba y Hattori, 2020: 292). Explica también que, desde las generaciones de posguerra, «el inglés se impuso como única lengua oficial en Guam, lo cual devaluó la lengua materna en el proceso», en gran medida para que los niños pudiesen «prosperar en la “nueva” economía monetaria de posguerra, puesto que era un requisito para obtener trabajos mejor remunerados» (*Ibid.*, 2020: 294).

Por tanto, un extenso abanico de motivos empujaron a los chamorros a depositar sus esperanzas en las promesas de la americanización. Las necesidades económicas causadas por la confiscación de sus tierras agrícolas venían acompañadas de un profundo agradecimiento hacia sus libertadores durante la guerra. Cuando el Congreso concedió la nacionalidad estadounidense a los habitantes de Guam en 1950, fueron muchas las formas de patriotismo que desplegaron los chamorros. Hablar inglés resultó ser, sin lugar a duda, un vehículo hacia la prosperidad económica, así como un símbolo de orgullo en nuestra recién estrenada identidad de ciudadanos estadounidenses. Como expresó elocuentemente el académico chamorro Miget Bevacqua, «una de las cosas que [los chamorros] sacrificaron en aras de la americanización fue su lengua» (citado en Hofschneider, 2020). Asimismo, la cultura popular estadounidense campa a sus anchas en Guam, consumida en forma de tartas de manzana y móviles de Apple, en las aspiraciones de los niños de visitar Disneyland en lugar de nuestro patrimonio histórico, y en nuestra predilección por el Spam en lugar de alimentos cultivados en la isla o pescados en el mar. En lo político, lo económico y lo cultural, el Guam de la posguerra se ha convertido verdaderamente en «donde empieza el día en América».

132

3. La resistencia resiliente frente a la segunda expansión militar en Guam

La pérdida de nuestras tierras de cultivo y zonas de pesca nos ha privado de nuestra sostenibilidad económica, pero también ha supuesto el deterioro del conocimiento y las habilidades agrícolas y pesqueras, a lo que se suman las débiles relaciones intergeneracionales. Ahora existe un abismo entre quienes acumulan el conocimiento tradicional y aquellos que buscan sin cesar formas modernas de progreso económico. Asimismo, miles de chamorros han emigrado al extranjero en busca de mejores oportunidades, y la inmensa mayoría de nuestra población ha sustituido la lengua nativa por un fluido inglés. Tras más de 300 años y cuatro administraciones coloniales distintas, Guam sigue inmersa en una realidad colonial profundamente exacerbada por la alienación de nuestras tierras y de cualquier tipo de sostenibilidad. Para muchos habitantes de la isla, agarrar con fuerza la cartera del Tío S(p)am parece ser la mejor, y la única, posibilidad de sobrevivir.

Hoy en día, la isla hace frente a otra etapa de expansión militar estadounidense, que amenaza con reubicar

en Guam a miles de marines de las bases actuales de Okinawa. Este proceso lleva más de una década en marcha, pero llegado 2021 está mucho más cerca de hacerse realidad. Los contratistas militares estadounidenses han destruido hectáreas de selva autóctona, incluida una donde se encontraba la antigua aldea chamorra de Magua' (Babauta, 2018: 1). A pesar de los acuerdos con el ejército estadounidense para proteger el patrimonio histórico y cultural, y pese a las reuniones con los funcionarios de conservación del patrimonio histórico de Guam, los oficiales militares se limitaron a retirar diversos artefactos y luego procedieron a nivelar el terreno de la antigua aldea. Asimismo, esta expansión militar se caracteriza también por precisar de zonas adicionales de entrenamiento de fuego abierto, la ampliación de la base existente de las Fuerzas Aéreas en Guam, la creación de un embarcadero para un portaviones nuclear y la instalación de un sistema de defensa contra misiles (Natividad y Kirk, 2010: 2).

Lo cierto es que muchas personas en Guam apoyan la actividad militar estadounidense, lo que tampoco es una sorpresa si tenemos en cuenta que la población actual está compuesta en su mayoría por no nativos (un 63 % aproximadamente), y que la mayoría de los chamorros nacieron ya un tiempo después de la guerra, sin haber tenido nunca acceso a la agricultura o la pesca, hablando inglés y trabajando en una economía «que gira en torno al mundo militar» (Natividad y Kirk, 2010: 3). Tampoco es ninguna sorpresa que la Cámara de Comercio de Guam haya defendido a capa y espada la intensificación de la actividad militar, al considerarla una de las principales fuentes de gasto. En 2010, la Cámara publicó un informe donde se recogía que «Guam se beneficiaría de una mayor presencia militar, lo que incluiría, entre otras cosas, oportunidades para hacer crecer la economía, generar más empleo, fomentar el comercio y el emprendimiento, aumentar la recaudación gubernamental y fomentar el turismo» (citado en Hornung, 2017: 67). Del mismo modo, las encuestas existentes, aunque enormemente limitadas en alcance y tamaño, indican que la mayoría de la población de Guam está a favor de la pretendida expansión militar (*Ibid.*, 2017: 67-68). La única encuesta publicada y revisada por pares llevada a cabo entre los residentes de la isla reveló que el 53 % de los 403 encuestados estaba a favor de la expansión, mientras que un 74 % manifestó que no sería algo positivo para la cultura chamorra (Owen, 2010: 313). Un dato interesante que revela la encuesta es que la oposición a la expansión fue mayor entre los encuestados más jóvenes. La investigadora Amy Owen conjetura que, entre los jóvenes, «muchos

de los cuales ya no [hablan] la lengua nativa... ha existido una oleada de orgullo identitario y cultural chamorro, un movimiento de la juventud, las mujeres y los activistas a favor de la autodeterminación política» (*Ibid.*, 2010: 314). Nolan Flores, miembro del Congreso de la Juventud de Guam, manifiesta también esta oposición, arguyendo que él y muchos de sus homólogos «desconfían de la expansión» y sus causas, especialmente por la «pérdida de paisajes naturales», así como un menor acceso a las tierras y la alteración de lugares de relevancia histórica (citado en Kaur, 2021b: 1). En alusión a las zonas en proceso de construcción militar, Flores expresó que, «de camino aquí, pasar con el coche junto a todas las verjas, las tierras desbrozadas, me ha afectado... De las ventajas que se promocionan... la pérdida a largo plazo no merece la pena frente a los beneficios a corto plazo» (Kaur, 2021b: 2).

El apoyo internacional a la causa chamorra adquirió especial visibilidad en abril de 2021, cuando los relatores especiales de la ONU emitieron una carta de alegación conjunta haciéndose eco de la preocupación de los chamorros por la escalada de la militarización de Guam y la falta de autodeterminación de los pueblos indígenas (UNPO, 2021: 1). Los expertos de la ONU respondieron a la información facilitada por la Organización de Naciones y Pueblos No Representados (UNPO) y Blue Ocean Law, dirigido por el abogado chamorro Julian Aguon en nombre del pueblo CHamoru, y Prutehi Litekyan: Save Ritidian, una organización comunitaria dedicada a defender los espacios sagrados y a proteger los recursos naturales y culturales de Guam. En la carta, los relatores expresaban al Gobierno federal estadounidense «una seria preocupación por la expansión militar estadounidense a falta de una consulta adecuada al pueblo chamorro, así como por las amenazas asociadas a las tierras, los recursos, los derechos ambientales y culturales indígenas» (*Ibid.* 2021:1). El abogado Aguon respondió a la carta añadiendo que «resulta profundamente legitimador que no uno, ni dos, sino tres titulares de cargos en el Consejo de Derechos Humanos coincidan en que la expansión militar del ejército estadounidense no es algo bueno. Dice al mundo, no solo a Estados Unidos... que los chamorros tienen derecho a la autodeterminación, al consentimiento libre, previo e informado, a un medioambiente limpio, a la cultura, a la salud, a la vida; derechos que deben respetarse» (citado en UNPO, 2021: 1).

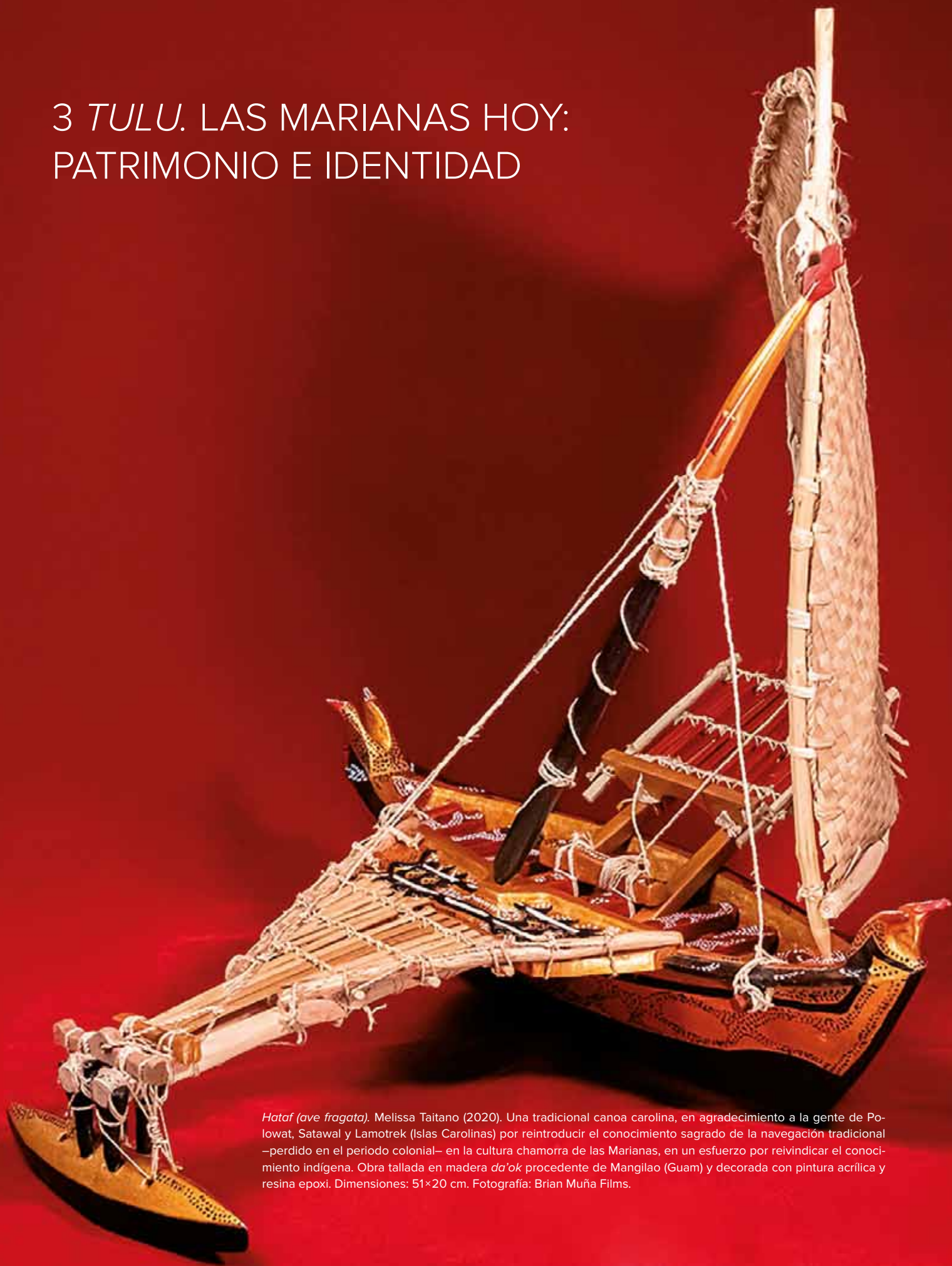
Esta última denuncia continúa un patrón de resistencia generalizada entre los nativos que va en aumento y ha crecido exponencialmente en la última década, según la activista chamorra y profesora de Trabajo Social en la Universidad de Guam, Lisa Linda Natividad. Para ella, esta

creciente oposición de los chamorros ha surgido en gran medida como respuesta a las agresivas insinuaciones militares de Corea del Norte y China que ponen a Guam, una vez más, «en medio del fuego cruzado de estos juegos geopolíticos» (Natividad y Vine, 2017: 3, 5). Las organizaciones de la resistencia, como We Are Guahan, Prutehi Litekyan: Save Ritidian e Independence Guahan han colocado los problemas relacionados con las tierras, la cultura y la sostenibilidad en el primer plano de la conciencia de Guam, haciendo un hábil uso de las redes sociales y organizando protestas públicas de apoyo a un extenso abanico de cuestiones culturales, como las relacionadas con las tierras, la militarización y la sostenibilidad.

Los activistas lingüísticos también han crecido en número y volumen año tras año. En 2017, Laura Souder, miembro de la CHamoru Language Commission, advirtió que la lengua nativa «desaparecería con seguridad en los próximos 50 años», y estimó que el 80 % de los hablantes de la lengua indígena de Guam tienen más de 50 años (citado en Santos-Bamba y Hattori, 2020: 288). Tras apelar al «esfuerzo conjunto para transformar el modo en que priorizamos y enseñamos la lengua nativa» (*Ibid.*, 2020: 288), han proliferado los recursos en línea, incluidas clases y diccionarios en esta lengua, así como un programa de inmersión para niños y sus padres (Borja, 2017; Sablan, 2019).

El futuro de Guam seguirá repleto de abrumadoras dificultades para su población nativa. Los chamorros tienen muchos frentes abiertos: el económico, especialmente la pobreza, la falta de hogar y la carencia de acceso a las tierras; el cultural, especialmente la lengua y las tradiciones culturales; el político, con la cuestión de la autodeterminación aún por resolver; y el social, con un aumento cada vez mayor de la población no nativa que poco a poco va relegando a los chamorros a la penumbra demográfica. Aun así, los nativos no solo son incansables, sino que se mueven alentados por su perenne compromiso con su tierra, su cultura y sus familias. Ya era así en 1521, cuando Magallanes llegó a nuestras orillas, aceptó nuestros alimentos y bebidas que tanto necesitaba para luego asesinar a siete hombres nativos, al tiempo que nos tachaba de ladrones. Esta conexión y responsabilidad con la isla queda patente en las historias de los supervivientes de la guerra, así como en los relatos de los chamorros contemporáneos que luchan contra la opresiva atracción del dólar americano y los sueldos militares. Aunque algunos ancianos supervivientes de la guerra sigan viendo el Spam con nostalgia, las generaciones más jóvenes cada vez más lo ven como lo que es: una amenaza insana e insostenible para nuestras propias vidas.

3 TULU. LAS MARIANAS HOY: PATRIMONIO E IDENTIDAD



Hataf (ave fragata). Melissa Taitano (2020). Una tradicional canoa carolina, en agradecimiento a la gente de Polowat, Satawal y Lamotrek (Islas Carolinas) por reintroducir el conocimiento sagrado de la navegación tradicional –perdido en el período colonial– en la cultura chamorra de las Marianas, en un esfuerzo por reivindicar el conocimiento indígena. Obra tallada en madera *da'ok* procedente de Mangilao (Guam) y decorada con pintura acrílica y resina epoxi. Dimensiones: 51×20 cm. Fotografía: Brian Muña Films.

Reseña de la Colección de Documentos Españoles del centro de investigaciones Richard Flores Taitano Micronesian Area Research Center en la Universidad de Guam

Omaira Brunal Perry

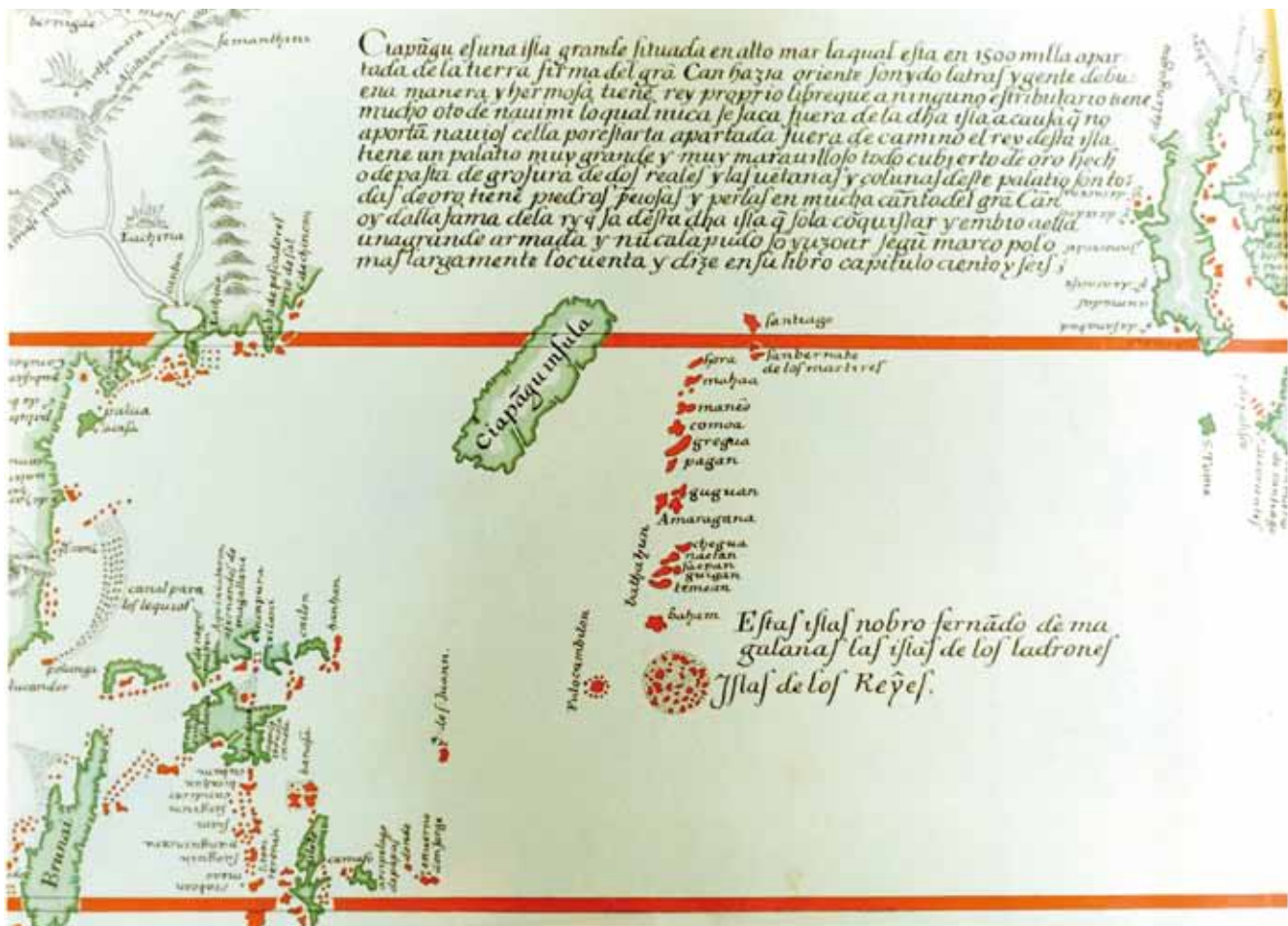
Richard Flores Taitano Micronesian Area Research Center, University of Guam

Los fondos de la Colección de Documentos Españoles hacen parte del Micronesian Area Research Center, MARC, creado por la Ley Pública de Guam 9-106 del 11 de julio de 1967, que autorizó el establecimiento de un centro de investigación del área de Micronesia, y más tarde se renombró el centro de investigación, MARC, como el Richard Flores Taitano Micronesian Area Research Center de acuerdo con la Ley Pública de Guam 24-54, 25 de junio de 1997. Las colecciones del MARC se fueron formando para documentar una amplia gama de áreas temáticas y períodos de tiempo en Guam y la Micronesia.

Desde 1967, miembros de la facultad del MARC se comprometieron a desarrollar la Colección de Documentos Españoles (Spanish Documents Collection, SDC) recolectando copias de los registros archivísticos o fuentes primarias provenientes de los archivos oficiales, para facilitar la investigación sobre la historia de las islas Marianas. Inicialmente, el profesor Paul Carano, director del MARC, y la profesora Marjorie G. Driver coordinaron el trabajo de adquisición de los profesores Dale S. Miyagi y Felicia Plaza en España, México, las Filipinas y archivos de otros países en su búsqueda de documentos referentes a la historia de las Marianas y Carolinas. Esta fue una tarea ardua, pero gratificante,

al encontrar gran colaboración de los archiveros, así logrando adquirir una gran cantidad de documentos en microfilm y xerocopias. Con este método se fue formando la Colección de Documentos Españoles, gracias a la labor de estos pioneros, hoy se facilita estudiar la larga presencia del imperio colonial español en el Pacífico occidental en un solo sitio. Estos fondos documentales abarcan desde la llegada de Magallanes-Elcano en 1521 hasta 1898. También se fueron adquiriendo litografías de imágenes generadas por los visitantes europeos y mapas relacionados con las islas de la Micronesia hasta los tempranos años del siglo xx. Estas adquisiciones se hicieron a través de distribuidores de libros antiguos en Europa, Japón y Estados Unidos.

Este mapa (Figura 61) de Sebastián Cabot, 1544, es una copia obtenida de la División de Geografía y Mapas de la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos. El mapa original de Cabot se encuentra en la Bibliothèque Nationale in Paris. El delegado de Guam al Congreso de Estados Unidos en 1985, General Ben Blaz, contribuyó con su adquisición para la Colección de Documentos Españoles. Este mapa ha sido muy útil para el estudio de los nombres originalmente encontrados en los viajes iniciales de exploración de las islas Marianas y la Micronesia (Driver, 1985).



136

Figura 61: Mapa de Sebastián Cabot, 1544. Colección de Documentos Españoles del Richard Flores Taitano Micronesian Area Research Center, MARC.

La creación de la biblioteca y sus colecciones impulsó el estudio de la región y su gente. El MARC se convirtió en el centro de excelencia para la investigación sobre las humanidades en esta región del Pacífico. Entre los años 1979 y 1997, el MARC marcó su desarrollo robusteciendo la investigación y empleando varios prominentes científicos y escritores americanos, asiáticos y europeos, que contribuyeron con muchos estudios y publicaciones enriqueciendo las ya existentes colecciones: *Guam and Micronesia Reference Collection*, *Spanish Documents Collection*, *Photograph Collection*, *Map Collection* y *Manuscripts Collection*. El desarrollo de estas colecciones se ha hecho de acuerdo con las etapas históricas de la región.

Cuando se empezó la tarea de ir adquiriendo fondos del periodo colonial español, la idea era compilar copias de las fuentes primarias correspondientes a la presencia española en Guam y Micronesia. Iniciándose la campaña

investigando el material histórico en los archivos del gobierno español e instituciones religiosas. Sistemáticamente se empezó con los reportes escritos por los misioneros jesuitas desde finales del siglo XVII, que son muy abundantes debido a los numerosos mártires de la fe cristiana en las Marianas, iniciándose con Luis de Medina, S.J., Sebastian Monroy, S.J. y Diego Luis de San Vitores, S.J. y con ellos muchos otros misioneros que perecieron en su esfuerzo de cristianizar estas distantes islas.

Los procesos de santificación generaron un gran fondo jesuítico, son citados en el libro escrito por Francisco García, S.J. (García, 2004), que enfatizaba los martirios ocurridos y los relatos etnográficos de las Marianas desde 1668 hasta 1681. En esos reportes, que se conocen como las cartas anuas, se detallaba el progreso de la Misión de los Jesuitas y la primera *Historia de las Islas Marianas* escrita por el padre Luis de Morales, S.J. (Morales y Le Gobien, 2017 [1700]). El manuscrito

del padre Morales fue publicado por el francés Charles Le Gobien, S.J. en 1700 (ver bibliografía). La Colección de Documentos Españoles, cuenta con copias de los documentos provenientes del Archivum Romannum Societatis Iesu, ARSI, también del archivo de la Compañía de Jesús en Cataluña, Archivo Histórico de la Provincia Tarraconense, AHPT y de la Real Academia de la Historia, Madrid (RAH). En el curso de los años se han publicado bibliografías para facilitar la investigación. El historiador contemporáneo Coello de la Rosa explica cómo se generó tanta documentación referente a los misioneros y mártires en las Marianas. «La literatura hagiográfica sobre la evangelización de las islas Marianas ha ensalzado la vocación apostólica y el espíritu de martirio de los primeros jesuitas que llegaron con el padre San Vitores. El objetivo consistía en informar a sus superiores en Manila, México, y Roma solicitar la apertura de los procesos como paso previo para su elevación a los altares» (Coello de la Rosa, 2010).

Hoy en día, la Colección de Documentos Españoles del MARC ha recopilado cerca de diez mil páginas del periodo referente a la presencia de los jesuitas en las Marianas, que se han usado mucho para los estudios de la antigua sociedad del pueblo CHamoru. En cuanto a los estudios que se han hecho, el papel de los mártires y la misión de las islas Marianas son relativamente pocos. Se puede decir que los esfuerzos anteriores al año 2000 se han concentrado en catalogar y traducir dicha documentación al idioma inglés. El historiador Coello de la Rosa hace hincapié en el asunto: «pienso que el papel de mártires de la Micronesia no ha sido debidamente analizado por la historiografía moderna. Mientras que algunos investigadores, en su mayoría jesuitas, han considerado la conquista espiritual en clave heroica a través de las figuras de los misioneros y de sus auxiliares, todavía faltan estudios sobre el papel de los mártires en la conquista y evangelización de las Marianas» (Coello de la Rosa, 2010: 710).



Figura 62: *Nova et vera exhibitio Geographica Insularum Marianarum*, Heinrich Scherer. Munich, 1702-10. Colección de Documentos Españoles del Richard Flores Taitano Micronesian Area Research Center, MARC.

El siglo XVIII está marcado por una modesta documentación en la Colección de Documentos Españoles con fondos provenientes del Archivo General de Indias en Sevilla, AGI, secciones de Patronato Real, que contiene documentos relacionados a «escrituras y recaudos tocantes a las Islas del Poniente, posesión de las islas, descubrimiento de las Filipinas y otros documentos sobre Miguel López de Legazpi»; Contratación, legajo 5550 («Jesuitas en las Marianas»); Audiencia de Filipinas, contiene muchos legajos como personal militar en las Marianas, insurrecciones de los nativos, informes del progreso de la misión, la muerte del gobernador Damián de Esplana, informes del viaje del galeón de Acapulco a Manila y su arribada en las Marianas, etc. La sección de Ultramar contiene legajos referentes a las diligencias de los gobernadores de las Marianas, la conquista del archipiélago de las Carolinas, así como el padrón de las Marianas de los años 1728 y 1758. Esta documentación llega a alcanzar unos dos metros lineales en las estanterías. En 1968, el MARC gestionó con un grupo de transcritores en Sevilla una transcripción de la documentación

proveniente del Archivo General de Indias y está disponible para todos los investigadores en la sala de la Colección de Documentos españoles, por supuesto el MARC retiene los derechos de esta transcripción. También está disponible una guía de búsqueda descriptiva de cada registro en la sala de lectura.

Del mismo siglo XVIII hay un fondo de copias de los registros provenientes del Museo Naval de Madrid, que contiene ilustraciones de la expedición Malaspina y otros documentos. Se ha preparado una guía que es accesible vía internet en el siguiente enlace: *University Libraries Digital Repository*: <http://hasso.uog.edu:8080/jspui/handle/20.500.11751/186>.

Siguiendo el desarrollo histórico de las Marianas con sus entornos coloniales, se encuentra una buena cantidad de copias de los documentos provenientes del Archivo General de la Nación de México, secciones de Inquisición, Archivo Histórico de Hacienda, Bienes Nacionales, Filipinas y Cédulas Reales. También se puede acceder electrónicamente a la guía de búsqueda de este fondo documental en el enlace: Archivo General

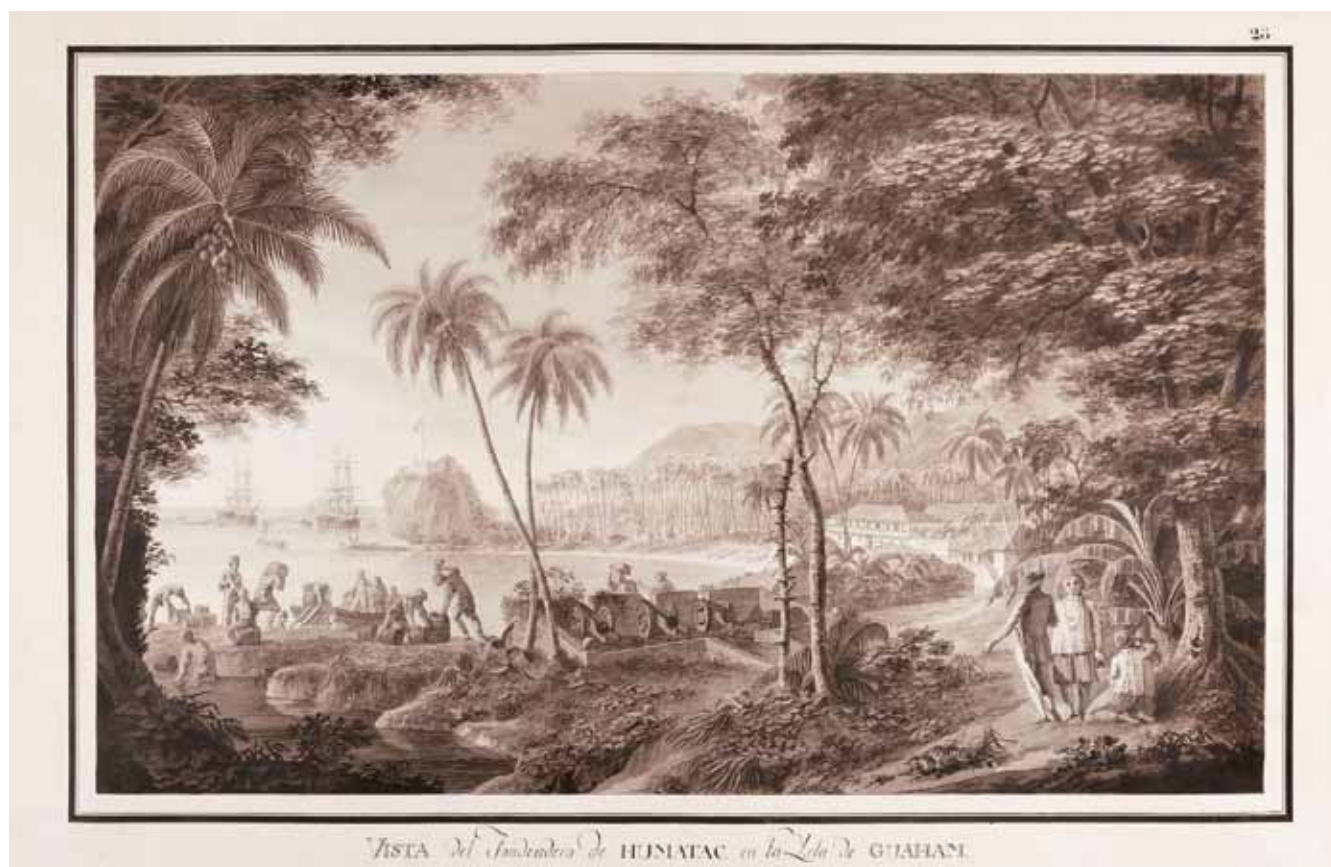


Figura 63: Vista del fondeadero de Umatac en la isla de Guam. Fernando Brambila 1789-1794, Expedición Malaspina. Colección Museo de América, Madrid.

435
[Faint handwritten text]

1700

11 49.

Affmo y Rev.^{mo} S.^{or}

El año pasado de 99 recibí la Carta de V S, en que me manda proseguir exerciendo el Officio de Comisario; no obstante lo alegado por mi de Orden de mis Superiores; y yo como menor subdito de V S obedezco a sus mandatos, y doy aviso de averlo así hecho a mis Superiores, para que si, en virtud de nuestros privilegios o Bulas Apostolicas, tuvieran algo, que representar al Ex.^{mo} Señor Inquisidor General, y al Consejo de la S.^{ta} General Inquisición, lo hagan. Nuestro Señor &c. a V S muchos años como deves &c. S. Ignacio de Agaña en estas Islas Marianas y Mayo 21. de 1700. =

Affmo y Rev.^{mo} S.^{or}

B. L. M. de V S
 su menor subdito y Capellan

+ Lorenzo Bustillos +

RECEIVED GENERAL DE LA INQUISICION
 MEXICO

Figura 64: Carta del padre Lorenzo Bustillos al Inquisidor General en México afirmando su oficio de Comisario en las Islas Marianas, año de 1700 (AGN, Inquisición, Rec.# 820).

de la Nación, Mexico copias en MARC <http://hasso.uog.edu:8080/jspui/handle/20.500.11751/96>. Es de observar que el sello que indica la procedencia del archivo está presente en los documentos, demostrando que la fuente del registro es fidedigna.

¿Qué pasó con los archivos de la administración española en Agaña? A través de los informes de los gobernadores de la administración naval americana se sabía que los archivos de la administración colonial española en Agaña se habían enviado a Washington, D.C. Los documentos del Archivo de Agaña, material histórico en español, fueron enviados a la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos por recomendación de William E. Safford, U.S.N., juez de la corte de primera instancia de Guam y el traslado fue aprobado por el gobernador de Guam, Seaton Schroeder, U.S.N. en 1902. En dicha diligencia, el subsecretario de la Armada citaba la recomendación del juez Safford:

«que las partes de los archivos españoles que no tengan importancia administrativa se pongan bajo el cuidado de la Biblioteca del Congreso. Los registros del tribunal de primera Instancia datan de 1712. No puedo decir definitivamente qué tan atrás, pero creo que un tanto o más lejos. Los archivos en la actualidad están en grave confusión, debido al tifón que visitó la isla en noviembre de 1900. Están en condiciones deplorables y se están deteriorando rápidamente, y ya muchos se han vuelto inútiles debido al moho, confusión debido a las encuadernaciones rotas, y particularmente a los estragos de un pequeño insecto «anay» que, si no es molestado, destruirá un gran archivo de documentos en un tiempo increíblemente corto. Hay una gran cantidad de material muy interesante en los archivos, que si no se salvaguarda dejará el correspondiente espacio en blanco en la historia de Guam».

El Gobernador Schroeder agregó:

«Será imposible que estos archivos sean examinados, clasificados y empacados adecuadamente para su transferencia a menos que se envíe aquí a una persona competente para dirigir el trabajo; y se espera que sea posible hacerlo pronto para que este valioso material se conserve».

Finalmente, el traslado de los archivos se llevó a cabo por el Departamento de la Marina y recibidos por el Bibliotecario de la Biblioteca del Congreso en Washington D.C. Este esfuerzo fue motivado por el deseo de conservar los documentos. La visión de William E. Safford de salvaguardar la información que preservaría

la historia de Guam es un legado que ha perdurado gracias a los esfuerzos del personal cualificado de los repositorios.

En los últimos cincuenta años, el registro más solicitado y usado en esta colección es el número 98, que es el Censo de 1897 de Agaña y varios pueblos de las islas Marianas. Esta información ha sido muy valiosa para las personas que necesitan probar su descendencia de la etnia CHamoru (Figura 65).

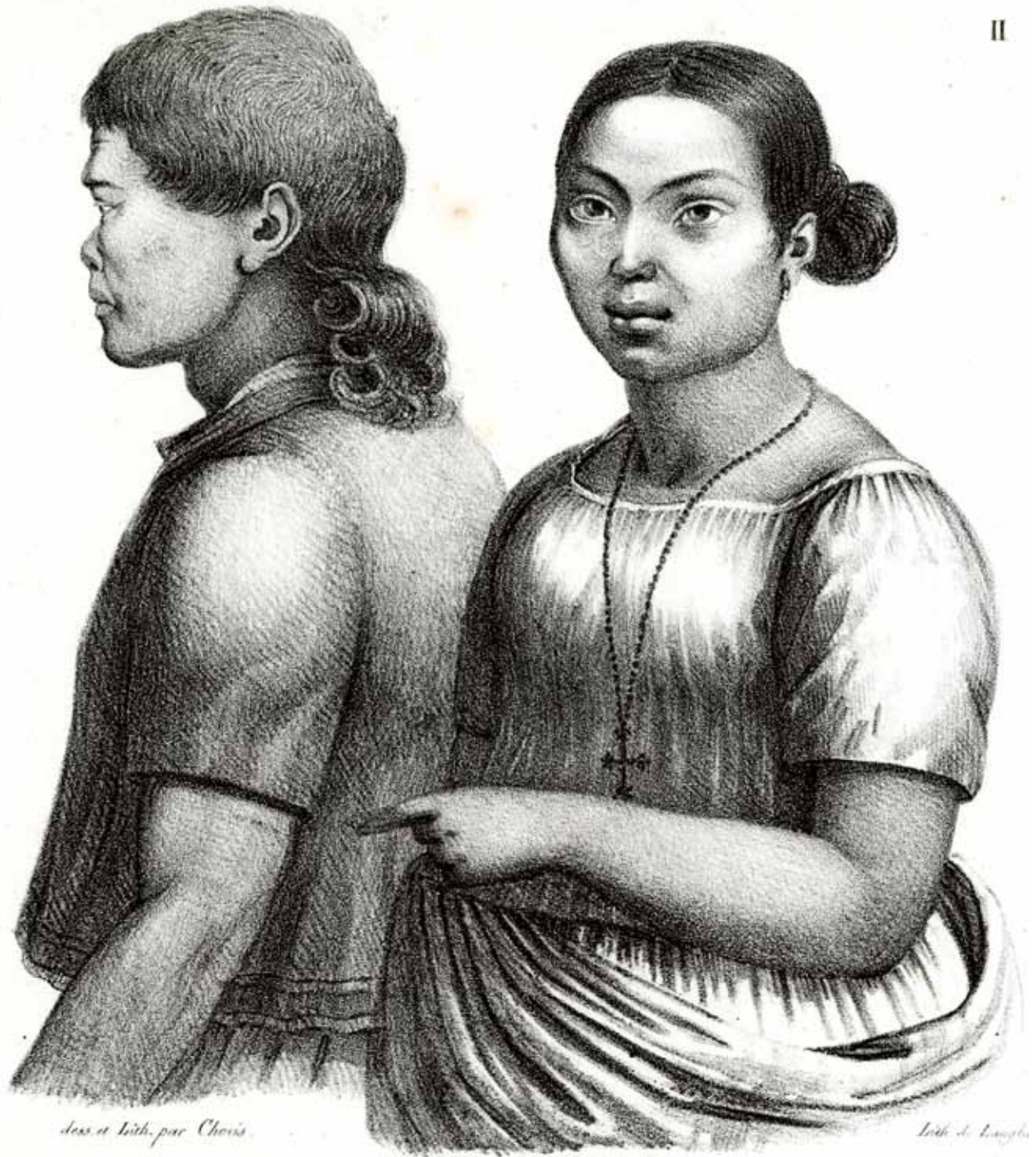
Los registros del Archivo de Agaña fueron recibidos por la Biblioteca del Congreso en noviembre de 1902.¹ Estos registros del gobierno colonial español en las islas Marianas se organizaron y describieron en 1968. La ayuda para la búsqueda se completó en 1979 y se revisó en 2011. Es accesible en el siguiente enlace <https://hdl.loc.gov/loc.mss/eadmss.ms012060>, además está el enlace del catálogo LC <https://lccn.loc.gov/mm78055319>. El resumen descriptivo es el siguiente: Decretos reales, expedientes judiciales, órdenes del gobernador y circulares, informes varios y otros documentos. Los temas cubiertos incluyen asuntos misioneros y eclesiásticos, medidas de salud pública, agricultura, cárceles e investigaciones criminales, la construcción y reparación de carreteras, puentes e instalaciones militares, educación y gobierno local para todas las islas, pero particularmente Guam. Incluye un informe de 1845 sobre el sistema de suministro de agua de Manila en Filipinas.

La Colección de Documentos Españoles tiene copias impresas y doce rieles de microfilm que están disponibles en la sala de lectura del MARC. Se puede ver una completa descripción en el siguiente enlace <http://hasso.uog.edu:8080/jspui/handle/20.500.11751/185>.

De acuerdo con la guía de la Biblioteca del Congreso, los investigadores que deseen citar esta colección deben incluir la siguiente información: «*Container number, Spanish Colonial Government in the Mariana Islands Records, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D.C.*»

Además de los documentos del Archivo de Agaña, en Guam quedaron otros documentos que en 1902 estaban activos, esos eran los registros judiciales y los registros de tierras y propiedad raíz. Los registros judiciales después de 90 años quedaron inactivos y su disposición final fue el Archivo de Agaña dependencia de la Biblioteca de Agaña. En 1993, se transfirieron a la Colección

¹ *Copies of Correspondence between the Librarian of Congress and the Navy Department with reference to the archives in Guam. William E. Safford Papers, MSS 980. Manuscripts Collection, MARC. University of Guam.*



Habitans des iles Marianes.

Figura 65: *Habitantes de las Marianas.* Louis Choris, 1822. Litografía en la Colección de Documentos Españoles del Richard Flores Taitano Micronesian Area Research Center, MARC..

de Documentos Españoles del MARC² donde se inició su cuidado y conservación, además de elaborar un índice descriptivo para facilitar el acceso a la información. A esta colección se la conoce como Registros Judiciales de Guam, en inglés *Judicial Records of Guam*.

Los registros de tierras y propiedad raíz fueron conservados por el Departamento de Manejo de Tierras en Guam (Department of Land Management). En 1997, el Departamento de Tierras en Guam decidió transferir los registros originales en español con fecha hasta el año 1902 a la Colección de Documentos Españoles para su preservación, ellos guardaron copias microfilmadas³. También se elaboró un índice, accesible electrónicamente el siguiente enlace <http://hasso.uog.edu:8080/jspui/handle/20.500.11751/165>. Esta colección se compone de casos relacionados con el ajuste de tierras de la Corona adquiridas por los residentes de Guam a la administración colonial española hacia fines del siglo XIX. La Ley Hipotecaria Española de 1893, regulaba el proceso de registro de la propiedad privada de la tierra, mediante información posesoria. La Junta Provincial que se creó con el propósito de administrar el ajuste de tierras fue la autoridad que adjudicaba, luego reemplazada por el registrador de tierras durante la administración estadounidense. El gobierno naval estadounidense de Guam implementó plenamente la Ley hipotecaria española de 1893.

Se puede decir que los registros del archivo de Agaña provenientes de la administración española se han recuperado hasta lo posible tras el esfuerzo de miembros de la facultad durante los años 1993-97 y están depositados en la Colección de Documentos españoles del MARC.

1. Copias en Microfilm procedentes de la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos, colección conocida con las iniciales LCM;
2. Originales de los Registros Judiciales de Guam;
3. Registros de Tierras y la Propiedad de Guam. Estas tres colecciones contienen los registros generados en Agaña y algunos están identificados como propiedad del archivo con el sello del Gobierno Político Militar de las Marianas.

La Colección de Documentos Españoles, aunque es un repositorio de copias certificadas y algunos documentos originales, forma un acervo de registros fiduciosos de incalculable valor y es considerada patrimonio histórico para los habitantes de las Marianas. El público y estudiantes en general utilizan los archivos y la información que contienen en sus diversas formas para documentar múltiples proyectos.

Los esfuerzos de establecer y mantener estas colecciones han sido seguidos por el objetivo de proporcionar acceso mediante la descripción de los registros, para ayudar a los usuarios a utilizar de manera eficiente el material de archivo y las colecciones.

Con el fin de promover el acceso intelectual de la Colección de Documentos Españoles, en el 2013, la suscrita Omaira Brunal Perry aplicó y recibió una subvención de la Comisión Nacional de Publicaciones y Registros Históricos (NHPRC) para brindar acceso a estos materiales a través de ayudas de búsqueda electrónicas. Hoy está disponible en la página web del MARC el acceso a estas ayudas en el enlace *colecciones digitales* <http://hasso.uog.edu:8080/jspui/handle/20.500.11751/2>.

² Letter from the Territorial Librarian transferring the collection of Spanish Material to the Micronesian Area Research Center, August 19, 1993.

³ Memorandum of Understanding between the Department of Land Management, Government of Guam transferor to the Spanish Documents Collection, Micronesian Area Research Center, University of Guam transferee, July 9th, 1997.

Permanencia, contacto y cambio en el chamorro, lengua de las islas Marianas

Rafael Rodríguez-Ponga¹

Universitat Abat Oliba CEU, CEU Universities, Barcelona

1. Una lengua austronesia

La lengua prehispánica de las islas Marianas era malayopolinesia (MP), la rama principal de la gran familia austronesia. Los datos aportados desde distintas disciplinas nos llevan a deducir que hubo sucesivas oleadas de migraciones, procedentes de varios lugares, que acabaron confluyendo en este archipiélago.

Las hipótesis de que los antiguos habitantes de las islas Marianas procedían de Taiwán y de Filipinas se han visto confirmadas recientemente por estudios genéticos². Desde el punto de vista lingüístico, tanto las lenguas aborígenes de Taiwán como las lenguas de Filipinas forman parte de la familia austronesia.

Además, hubo otras influencias exteriores. Al analizar la llegada de Magallanes y Elcano en 1521, Leoncio

Cabrera señala que había tres rasgos árabes en la vida de las Marianas: la caña de azúcar, el ajonjolí y las velas latinas de sus embarcaciones (Pigafetta, A. 1985: 79-80, notas 151, 152 y 154). Es posible que sus habitantes, por su capacidad y sus conocimientos marinos, hubieran podido viajar, en algún momento, a las Filipinas y a otras islas y entraran en contacto con otras culturas. En el siglo xv, los navegantes malayo-mahometanos ya estaban presentes en el Sudeste Asiático, de manera que su influencia pudo llegar hasta las Marianas.

El 6 de marzo de 1521 se produjo en las Marianas el primer encuentro entre europeos e isleños de Oceanía. Es interesante constatar que se produjo un grave desencuentro, cuya clave puede estar en la lengua. Carlos Amoretti escribió:

«Es probable que en las islas Marianas hubieran sido mejor recibidos los españoles si hubiesen podido decir a los indígenas sus pacíficas intenciones y el mal y el bien que podían hacerles. En el barco de Magallanes había un esclavo de Sumatra, pero no hablaba más que la lengua malaya, que no se extendía entonces, ni ahora tampoco, más allá de las islas Filipinas. Pigafetta³ no pudo recoger ninguna palabra de las islas Marianas» (Pigafetta, 1941: 202).

¹Rafael Rodríguez-Ponga Salamanca (Madrid, 1960) es profesor de la Facultad de Comunicación, Educación y Humanidades, de la Universitat Abat Oliba CEU, de Barcelona, donde es rector desde 2019. Es doctor en Filología por la Universidad Complutense. Es presidente de la Asociación Española de Estudios del Pacífico. Fue secretario general del Instituto Cervantes (2012-18). Ha publicado estudios sobre lingüística, contacto de lenguas y cuestiones culturales, con especial atención al chamorro. ORCID 0000-0002-0855-525X, ISNI 0000 0000 8101 4252.

²https://www.postguam.com/news/local/chamoru-ancestry-linked-to-the-philippines-taiwan/article_500bc076-4806-11eb-be56-e3818534780f.html y <http://www.sci-news.com/genetics/first-mariana-islanders-09185.html> Consultados 27 marzo 2021.

³El italiano Antonio Pigafetta, que viajaba en la expedición de Magallanes y Elcano, escribió la crónica más famosa del viaje. Escribió pequeños vocabularios de varias lenguas, pero no de las islas Marianas.



Figura 66: Modelo de vela, *layak* (1886-1887). Colección MNA: CE6988. Fotografía: Javier Rodríguez Barrera.

Enrique de Malaca, el esclavo de Magallanes que sirvió de intérprete en las Filipinas, no actuó en las Marianas. Quizás estaría enfermo tras la larga travesía por el Pacífico; o, como en otra isla, se emborrachó y no pudo ser útil; o simplemente no tuvo la habilidad suficiente para comunicarse con eficacia. Por otra parte, no nos ha llegado ninguna recopilación de palabras, por lo que no sabemos cómo era la lengua en ese momento.

Tras la muerte de Magallanes en Filipinas y tras otras varias vicisitudes, la expedición se separó. Un grumete de la nao *Trinidad*, llamado Gonzalo de Vigo, se quedó

en las Marianas, donde vivió de 1522 a 1526. Los isleños le acogieron y le enseñaron la lengua.

El cronista Gonzalo Fernández de Oviedo describió cómo otra expedición española –la de García de Loaysa– le encontró en 1526: «Respondió así: [...] Me pasé de allí con unos indios a esta isla de Botahá⁴; y soy gallego y me llamo Gonçalo de Vigo, y sé muy bien

⁴ Se refiere a la isla de Guam –la mayor de las Marianas–, que aparece en documentos antiguos como Boam y Guaján.

la lengua de las islas [...]. Se entró en la nao y fue con ellos al Maluco; y les aprovechó, porque sabía bien las lenguas de aquellas tierras y también alguna cosa de la lengua malaya». Después, tuvo un «destacado papel como intérprete», en las Filipinas y en las Molucas, como bien dejó escrito fray Andrés de Urdaneta: «Nos aprovechó mucho porque sabía la lengua de las islas» (Mazón 2020: 264-265).

Este hecho resulta definitivo para afirmar que la lengua de las Marianas era malayo-polinesia. El dominio del idioma que había adquirido Gonzalo de Vigo significó que podía comunicarse, aunque fuera parcialmente, con hablantes de otras lenguas de la región e incluso podía comprender «alguna cosa de la lengua malaya». Por lo tanto, todas ellas eran lenguas emparentadas, más o menos cercanas.

2. El primer vocabulario, la palabra «chamorro» y la primera gramática

Los habitantes de las Marianas recibieron con alegría el hecho de que Urdaneta, que volvió en 1565 con López de Legazpi, les hablara en su lengua. Es llamativo que, casi cuarenta años después, se entendieran. El piloto de la expedición, Esteban Rodríguez, escribió el primer vocabulario conocido de la lengua de las Marianas: una lista de 67 palabras, cuyo estudio detenido resulta de un interés extraordinario. Quiero destacar su fiabilidad y trazabilidad, porque la gran mayoría de las voces de su vocabulario están identificadas y estudiadas (Quilis, 1988).

Esteban Rodríguez dejó escrito que «allegaron a bordo diciendo *chamurre*, *chamurre*, que quiere decir amigos, amigos, y trayendo la mano por la barriga, que es señal de amistad». Y es significativo que, en su vocabulario, la primera palabra que escribió es «amigo *-chamor*». Del significado de «amigos», los navegantes enseguida pasaron a denominar a los habitantes: «un yndio chamurro», «Islas de los Chamurres» (Rodríguez-Ponga, 2011, 2013).

En castellano ya existía la palabra «chamorro», con el significado de «cabeza rapada». Se usaba para referirse a gallegos⁵ y portugueses, que se esquilaban la cabeza (Corominas y Pascual, 1980). Por lo tanto, era una palabra conocida por los navegantes españoles

⁵ Llama la atención que «chamorro» se usara para los gallegos y que el primer español que vivió en las Marianas fuera, precisamente, un gallego.

que, sencillamente, la empezaron a usar, desde 1565, para referirse a otro pueblo.

Así pues, «chamorro» tiene doble etimología. Por un lado, es española, de origen vasco. Por otro, es una voz isleña, que significaba «amigo». Y me arriesgo a emparentar *chamurre* - «chamorro», con la palabra *mauri* (hoy *maolek*), que significa «bueno».

En 1668, los chamorros recibieron al jesuita Diego Luis de Sanvitores, mártir en 1672 (Baró i Queralt, 2010; Coello de la Rosa, 2020). Escribió un breve catecismo y, en latín, la primera gramática de la que llamó *lingua mariana* (Burrus, 1954). Sanvitores, que puso el nombre de Marianas a las islas, llamó también «marianos» a sus habitantes y a su lengua. Sin embargo, al cabo del tiempo, prevaleció la designación de «chamorro». La gramática de Sanvitores tiene el mérito extraordinario de ofrecernos una imagen de la lengua del siglo xvii y de presentar una perspectiva funcional y pragmática, iniciando así una línea de trabajo en los estudios de lenguas MP (Winkler, 2016).

Los primeros préstamos del español en chamorro fueron «padre» *pale'* «sacerdote», «cruz» *kilu's*, «Dios» *Yu'os*, «maíz» *mai'es*, como resultado de los cambios en la vida social de los chamorros. Sanvitores introdujo palabras españolas en sus escritos en lengua mariana como «misa», «Santa María»... (Rodríguez-Ponga, 2005).

145

3. Las transformaciones y el nuevo chamorro

Entre los siglos xvii y xix, bajo administración española, los chamorros vivieron transformaciones sociales y religiosas que tuvieron repercusión en la lengua, que sufrió una alteración de enorme alcance. Veamos algunos ejemplos.

La nueva forma de organización familiar significó una reorganización de las relaciones personales y, por lo tanto, del léxico del parentesco, que percibimos hasta hoy. Actualmente, nos llama la atención que las palabras para la familia nuclear siguen siendo MP (*labi* «hijo», *baga* «hija», *asagua* «cónyuge», *chelu'* «hermano, -a»), mientras que las demás son de origen español (*tiu*, *tia*; *sobrinu*, *sobrina*; *primu*, *prima*; *guelo*, *guela* «abuelo, -a»; etc., incluido el parentesco espiritual (*patlino*, *matlina*; *bâdu*, *bâda* «ahijado, -a»). Ampliaron el vocabulario y, lo que es más importante desde el punto de vista estructural, adoptaron la categoría gramatical de género (Rodríguez-Ponga, 2009: 221-229).



Figura 67: Cuchara, *quichala* (1886-1887). Colección MNA: CE2158. Fotografía: Javier Rodríguez Barrera.



Figura 68: Arpón para pescar, fisga en chamorro (1886-1887). Colección MNA: CE2134. Fotografía: Javier Rodríguez Barrera.

El sistema numeral prehispánico, propio de las lenguas micronesias MP, con palabras diferentes para números simples y para cada tipo de medición, según se tratara de seres animados, seres inanimados, tiempo, longitud o frecuencia, fue abandonado por su complejidad. Los chamorros adoptaron el sistema numeral español, mucho más sencillo, con las naturales adaptaciones fonéticas (*unu, dos, tres, kuátro...*) (Rodríguez-Ponga, 2009: 167-196).

El proceso de lenguas en contacto se incrementó con el mestizaje entre chamorros, filipinos, españoles, mexicanos e incluso chinos y africanos. Añadamos que la mitad de los misioneros jesuitas no eran españoles: iban a evangelizar, no a hispanizar.

Convivía el chamorro originario (paleochamorro) con el español de España y el de México y con las lenguas de los filipinos que acompañaban a los españoles (tagalo, cebuano, pampango, caviteño), e incluso con las lenguas indígenas americanas, que dejaron su huella (Albalá, 2000). Entre todos ellos, muchos de los cuales no tenían el español como lengua materna, nació una nueva variedad lingüística común: «*a kind of pidgin Spanish developed to enable communication among people speaking different languages. It is by way of this pidgin Spanish that the Spanish loans entered into Chamorro*» (Wolf, 2019: 114).

El español era la lengua oficial y administrativa (Albalá, 2003), aunque el chamorro también podía utilizarse en textos oficiales (Madrid y Cepeda, 2019).

Entre el español chamorrizado de unos y el chamorro hispanizado de otros, fue consolidándose una nueva variedad lingüística, con la incorporación de elementos filipinos e indoamericanos.

El primer sacerdote chamorro, el padre José Palomo, fue decisivo tanto para el diccionario como para la gramática, publicados en 1865 (Ibáñez del Carmen 1865a, 1865b). Ambas obras recogen un chamorro ya muy hispanizado, en muchos sentidos: una lengua mixta hispano-austronesia. Para entonces, el paleochamorro ya había quedado atrás, pero lo interesante es que la lengua materna más extendida tampoco era el español, aunque llegó a ser conocido por la mayoría de la población, sino el nuevo chamorro.

La política fiscal penalizaba a quienes adoptaban el español y abandonaban del todo el chamorro, porque los chamorros no pagaban impuestos y los españoles sí. Por ello, en 1887, Francisco Olive, que fue gobernador de las islas, escribió: «Lo cierto es que ha ido y va extinguiéndose el castellano en Marianas, como si al hacerse chamorros todos ante el impuesto, providencialmente se hayan achamorrado» (Rodríguez-Ponga, 2009: 112). El proceso de hispanización quedó a medias. No hubo sustitución de la lengua indígena (el chamorro) por la lengua colonial (el español), sino que se produjo un cierto proceso de hibridación y criollización, que tampoco se completó.

4. El carolino

En el XIX, llegaron inmigrantes de diversas islas Carolinas, con sus respectivas lenguas de origen, atraídos por la relativa prosperidad de las Marianas españolas. En Guam y Saipán, los hablantes de varias lenguas micronesias entraron en contacto con el español y el chamorro, y constituyeron una nueva comunidad. De este

proceso de lenguas en contacto surgió un nuevo idioma: el carolino de Saipán⁶ (Rodríguez-Ponga, 2006-2007).

5. La presión del inglés y otras influencias contemporáneas

Algunos chamorros aprendieron inglés de los balleneros estadounidenses que llegaban a las islas en el siglo XIX. Así que ya era una lengua conocida cuando, en 1898, la isla de Guam fue cedida a Estados Unidos, que impuso una política de dominio del inglés.

En 1899, las Marianas del Norte pasaron a Alemania, que las tuvo hasta 1914 –Primera Guerra Mundial–, cuando pasaron a Japón. El japonés dejó su huella en el vocabulario del chamorro de las Marianas del Norte, mientras que no hubo influencia del alemán.

En los primeros años del XX, se produjo un nuevo interés por el estudio del chamorro, desde Alemania (Fritz, 1904; Lopinot, 1910) y desde Estados Unidos (Safford, 1909; Von Preissig, 1918). Todavía el español tenía cierta presencia, como muestra el diccionario del misionero español Román María de Vera (Vera, 1932), considerado por muchos chamorros como el que supo recoger el verdadero chamorro del momento.

La Segunda Guerra Mundial, con toda su dureza, lo cambió todo. A Estados Unidos le costó un esfuerzo extraordinario controlar todas las islas. Aplicó una política clara de anglicización. El chamorro quedó arrinconado, durante décadas, al ámbito puramente familiar. La influencia del inglés se percibía, en todos los sentidos (Underwood, 1984).

Al igual que en España a finales de los 60 se revitalizaron las lenguas regionales, en los mismos años empezó la recuperación pública del chamorro. Aparecieron libros de gran interés: (Val, 1967; Topping y [Carmacho]Dungca, 1973; Topping *et al.*, 1975; Topping y Ogo, 1980). Se creó la Kumisión i Fino' Chamorro (Chamorro Language Commission).

En 1985, cuando hice el trabajo de campo junto a Paloma Albalá –mi mujer, q.e.p.d.– (Albalá y Rodríguez-Ponga, 1986), el chamorro estaba en una situación especial: ninguno de nuestros entrevistados hablaba español, el español ya no ejercía ninguna influencia directa y todos eran también anglohablantes. Sin embargo, la herencia española estaba perfectamente viva. No solo encontramos

⁶ Hoy, en las Marianas del Norte, el carolino, el chamorro y el inglés son lenguas cooficiales. En Guam, lo son el inglés y el chamorro.

miles de palabras de origen español en el léxico oral chamorro (Rodríguez-Ponga, 2002), sino que comprobamos que la fonología y, sobre todo, la gramática mostraban claramente los elementos hispánicos: preposiciones (y con ellas la estructura de la oración), numerales, cuantificadores, conjunciones, adverbios... así como las formas verbales de pretérito y de futuro formadas con partículas de tiempo, modo y aspecto (*está, para, bai, siempre*) (Rodríguez-Ponga, 2009; Chamorro, 2012).

6. El español de Marianas

Hasta la Segunda Guerra Mundial, el español tuvo un uso variado a lo largo del tiempo, en paralelo al chamorro (Albalá, 2003). El dialecto español de Marianas tenía rasgos específicos, con una pronunciación condicionada por la fonética del chamorro y con otros elementos léxicos y gramaticales (Albalá, 1997). En 1985 conocimos algunos chamorros que eran capaces de usar el español «residual» o «vestigial», en pequeñas conversaciones y en oraciones y canciones (Albalá, 2002) como un resto arqueológico de un prolongado pasado lingüístico.

Todavía en 2017, la familia Artero, descendiente de un soldado español de 1898, rezaba en español la novena al Santo Niño de Cebú, en la isla de Guam (Forbes, 2017).

Durante siglos, entre el chamorro y el español de Marianas había un *continuum* de formas intermedias, propias de las personas bilingües, incluso en algún momento habría un *pidgin* o un criollo, pero deben considerarse realidades lingüísticas distintas.

7. El chamorro del siglo XXI

Una característica actual es que todos los chamorros hablan inglés. Más aún: hay más chamorros que hablan inglés que chamorro⁷. Inevitablemente, sobre todo en

⁷ «En cuanto a la lengua, el censo de 2010 reflejaba que había 37 646 hablantes de chamorro en el hogar en las islas Marianas, entre Guam (25 827) y CNMI [Commonwealth of the Northern Mariana Islands] (11 819). En porcentaje, los hablantes de chamorro representaban el 19,39 % en el conjunto del archipiélago, repartidos entre el 17,80 % en Guam y el 24,09 % en las Marianas del Norte. El censo también refleja el dominio absoluto del inglés en las islas Marianas, no como lengua del hogar, pero sí como lengua conocida y utilizada por el 99 % [...]. En conjunto, 87 608 se identifican como chamorros (como un origen único o bien en combinación con otro origen), pero son 37 646 personas mayores de 5 años las que hablan chamorro en el hogar en las islas Marianas. Por lo tanto, al comparar ambas cifras, observamos que menos de la mitad de los chamorros de las islas Marianas (Guam y CNMI) dicen hablar chamorro en el hogar: exactamente el 42,97 %» (Rodríguez-Ponga, 2019b).

Guam, acusan una influencia creciente anglosajona. Sin embargo, hay matices que reflejan la realidad social: si un chamorro, al hablar inglés, dice «familia», y no *family*, es porque se refiere a la familia ampliada propia de la sociedad chamorra.

Por lo tanto, tras el paleochamorro descrito en los siglos *xvi* y *xvii*, y tras el nuevo chamorro profundamente hispanizado que cuajó en el *xix*, hay que señalar que hoy, desde la Segunda Guerra Mundial, el chamorro vive una tercera fase, caracterizada por la progresiva deshispanización, anglificación y reaustro nesización.

Un ejemplo muy sencillo: la palabra *Nabidât*, «Navidad», ha sido sustituida, sobre todo en Guam, por *Christmas* (o *Krismas*) y la felicitación tradicional *Felis Nabidât* o *Felis Pasgua* por *Merry Christmas*. Frente a *Felis Añu Nuebu*, ha aparecido la nueva fórmula *Magof Timilaikan Sakkan* «feliz cambio de año». En esta pugna de actitudes lingüísticas, muchos optan por decir *Merry Christmas and Happy New Year* (Rodríguez-Ponga, 2019a).

Los hispanismos, que se tomaban como algo natural, son objeto de debate y de actitudes contrapuestas, en las últimas décadas (Stolz y Palomo, 2008). Más allá de la lengua, los jóvenes chamorros, de raíces culturales católicas e hispánicas, adoptan, en parte, el modelo norteamericano, el folklore polinesio traído de Hawái, así como nuevos planteamientos de identidad (Atienza de Frutos y Coello de la Rosa, 2016).

Este cambio de identidades afecta al gentilicio y al nombre de la lengua, con «mariano» en desuso⁸. Los americanos crearon «guamanian». Ellos mismos se denominan «chamorro», pero las gráficas reflejan actitudes: de «Chamorro», pasaron a «Chamoru» y ahora al controvertido «CHamoru», forma implantada oficialmente y que indica una cierta ruptura con el pasado. Sin embargo, la denominación popular de su idioma es *fino' baya*, literalmente «lengua del sur o del este» o «lengua de aquí»; en contraposición a *fino' lagu* «lengua del norte o del oeste» o «lengua del lago», o sea «lengua española». *Fino'* tiene como sinónimo el hispanismo *lengguabe*, por lo que en estilo formal prefieren decir *lengguaben CHamoru*, *lengguaben Españot*, *lengguaben Engles*.

⁸ Es útil distinguir entre «chamorro», para referirnos al pueblo y a la lengua originaria y sus descendientes; y «mariano», para, en sentido amplio, lo relativo o perteneciente a las islas Marianas.

En este siglo *xxi*, han aparecido libros literarios escritos en chamorro (Borja *et al.*, 2006), el primer diccionario oficial elaborado por chamorros (Aguon -dir., 2009) y una nueva gramática muy detallada (Chung, 2020). Además, el chamorro ha despertado interés entre lingüistas de diversos países, porque tiene fenómenos únicos. Así, durante años, existió la Chamorro Linguistics International Network, gracias a la iniciativa de Thomas Stolz, de Bremen.

8. Permanencia y cambio

El chamorro se vio transformado a lo largo de los siglos. Los hechos son los hechos, pero las interpretaciones varían. ¿El chamorro actual es la misma lengua que el chamorro antiguo? En mi opinión, es como preguntarse si el español es una continuación del latín o es una lengua distinta. El punto de vista define la respuesta.

La clasificación del chamorro se presta a cierta polémica. Puede estudiarse desde el punto de vista de los criollos (Couto, 1996; Muntenau, 2003) o percibirse como lengua mixta o semicriollo, como yo mismo he hecho en ocasiones. El chamorro actual tiene algunos rasgos de las lenguas criollas, pero no es propiamente un criollo, porque no tiene todos sus elementos. Y mantiene sus raíces MP. Otros autores defienden la continuidad de una misma lengua, sin negar la parte hispana (Stoltz, 2003; Pagel, 2019).

La más reciente definición dice claramente: «*Chamorro has an intricate linguistic structure that is clearly Austronesian*»⁹ (Chung, 2020: 3). Chung describe la gramática actual tal cual es. Y, evidentemente, tiene una estructura austronesia innegable. Al mismo tiempo, desde la filología hispánica, nos fijamos en los numerosos elementos que, en esa estructura lingüística, son resultado del contacto con el español. Nuestros estudios son complementarios, no contradictorios.

El chamorro actual muestra su origen malayo-polinesio y sus transformaciones por contacto moderno con el español y las lenguas filipinas. Hoy, convive con la presión inevitable del inglés. Es una lengua extraordinaria y única. Y viva.

⁹ El español Hervás y Panduro fue el primero, en el siglo *xviii*, en reconocer la familia malayo-polinesia-austronesia, en la que incluyó al chamorro (Hervás y Panduro, 1801).

Empoderar a las comunidades para conservar el patrimonio. El Guam Preservation Trust

Joe Quinata
Guam Preservation Trust

Desde Guam, nos llena de orgullo e ilusión compartir con el mundo la importancia de conectar nuestro pasado con nuestro presente. Somos plenamente conscientes de que los lugares que nos importan definen quiénes somos y el modo en que conservamos estos espacios que encarnan la memoria y la identidad del pueblo CHamoru.

Guam Preservation Trust, una entidad pública sin ánimo de lucro, se ha encargado desde 1990 de abogar por la conservación del patrimonio histórico y crear oportunidades para que la comunidad local aprenda y comprenda mejor la historia del pueblo de Guam, así como para dar continuidad al legado y las tradiciones de su patrimonio cultural. La idea de que la conservación del patrimonio de Guam es una responsabilidad pública que debe satisfacerse a través de la educación, la cooperación y la defensa, es el motor que impulsa un movimiento destinado a preservar y proteger las cosas que son importantes para la comunidad local, y cuyo compromiso es conservar el patrimonio y la belleza de la isla, así como custodiarlos y protegerlos de cara al futuro.

Desde su creación, hace más de treinta años, Guam Preservation Trust continúa llevando a cabo su misión de preservar y proteger los lugares históricos, la cultura

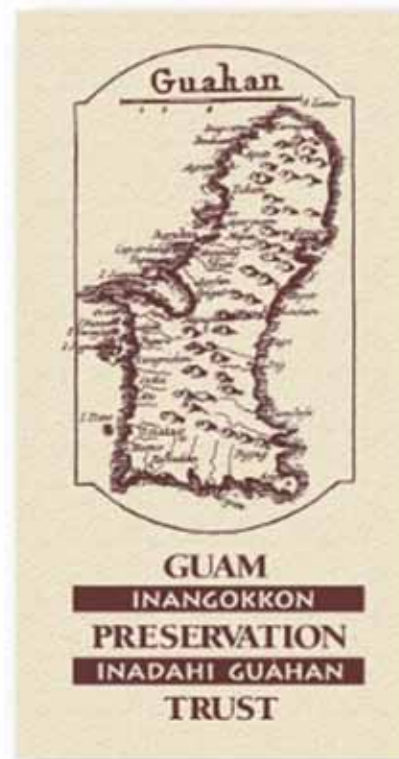


Figura 69: Logo del Guam Preservation Trust.



Figura 70: Constructores de canoas, Talofo'fo'. Fotografía: Joe Quinata.



Figura 71: Campana (*kampãna*), Malessso. Fotografía: Joe Quinata.

y las perspectivas de futuro de Guam en beneficio de su pueblo. Esta entidad, junto con importantes colaboradores, ha invertido más de 30 millones de dólares en salvar yacimientos, preservar tradiciones y proteger todo aquello que es importante para la comunidad. A continuación, se presentan los audaces e implacables esfuerzos de la comunidad por transmitir el significado de quiénes somos y cómo nos queremos conectar con el resto del mundo.

Como pueblos del Pacífico, sabemos que los océanos no separan, sino que unen. Guam Preservation Trust ha establecido relaciones con las islas vecinas para colaborar en la resolución de los problemas a los que tiene que hacer frente el Pacífico, desde el impacto del cambio climático en los recursos naturales y los lugares históricos o las especies invasoras que ponen

en peligro el patrimonio cultural, hasta los posibles efectos directos e indirectos sobre los recursos históricos y culturales que pueda causar el inminente traslado de las fuerzas militares estadounidenses a Guam y su mayor presencia en Micronesia.

El turismo es un motor económico clave en Guam. De hecho, según algunos estudios, es la cultura local única de Guam lo que motiva a los viajeros a venir a conocer a sus habitantes y sus formas de vida. A medida que la comunidad local vaya apreciando cada vez más los valores de la conservación del patrimonio histórico y comprenda su papel en el desarrollo económico y la revitalización de las comunidades locales, siempre respetando la delicada naturaleza del medio ambiente, será posible alcanzar una comunidad sostenible.



Figura 72: Convento (*kombento*), Malessu. Fotografía: Joe Quinata.

151



Figura 73: Jóvenes docentes de patrimonio, Humatak. Fotografía: Joe Quinata.

La conservación del patrimonio histórico en Guam se encuentra en una encrucijada en la que no solo es necesario conservar aquello que da un significado importante a un lugar, sino también buscar la manera de que las comunidades prosperen en tiempos modernos. Este afán de coexistencia es lo que hace que la revitalización sea un reto, pero también una oportunidad para colaborar con las comunidades para proporcionar una solución integral de la que, en última instancia, serán las beneficiarias de cualquier plan de desarrollo futuro. Guam Preservation Trust y las aldeas del sur han desarrollado y siguen desarrollando planes de revitalización que representan la idea que las comunidades tienen sobre quiénes son y su relación con las tierras y las aguas que les proporcionan el sustento para sobrevivir en los tiempos modernos.

Al igual que todos los sitios históricos atesoran historias de su pasado, se realizan esfuerzos colaborativos por vincular la cultura CHamoru y el aprendizaje *in situ* sobre los lugares históricos al desarrollar esta labor didáctica en lengua CHamoru, perpetuando así la lengua nativa de Guam y las Marianas. Puesto que la lengua CHamoru se transmitía tradicionalmente de forma oral, y para contar la historia de forma innovadora, se decidió que este podría ser el método de enseñar la historia de cada yacimiento y de consolidar el aprendizaje a través de canciones en lengua CHamoru.

Para cumplir estas metas y objetivos, el primer grupo de profesores recibió formación sobre métodos históricos que les mostraron cómo llevar a cabo una investigación original en cada sitio. A continuación, estos profesores desarrollaron una narración histórica, adecuando el tema a las normas del plan de estudios de lengua CHamoru, y

programaron clases y actividades para llevar a cabo en el aula y durante las visitas a los yacimientos. El talento musical de la comunidad aprovechó estas narraciones escritas por los profesores de lengua CHamoru para componer canciones y melodías originales que luego se devolvieron a los profesores de lengua CHamoru para incorporarlas en sus enseñanzas lingüísticas a sus alumnos.

La arqueología comunitaria en Guam se centra en la relación entre la arqueología y el público. Esta interacción es única, ya que ofrece la oportunidad de que el público exprese sus deseos y su valoración del yacimiento, a la vez que se da continuidad a la práctica arqueológica, que puede implicar actividades muy diversas, como la excavación, la manipulación de artefactos y las visitas educativas.

En el proyecto de arqueología comunitaria en la localidad de Humåtak participan arqueólogos e investigadores de la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona, así como voluntarios de la comunidad de Humåtak que llevan a cabo labores arqueológicas centradas en la documentación e investigación de dos edificios de estilo español en Humåtak: la iglesia de San Dionisio Areopagita y el palacio. La investigación arqueológica sobre la arquitectura de estilo español en Humåtak proporcionará nuevos conocimientos y complementará la información existente que se ha extraído de fuentes documentales y representaciones artísticas de los siglos XVIII y XIX. Mediante la investigación arqueológica, 1) se profundizarán los conocimientos sobre la arquitectura de estilo español en Humåtak, 2) se mejorará el desarrollo de la educación pública sobre Humåtak y 3) se fortalecerá la conservación del rico patrimonio cultural de Humåtak.

El proyecto del Humåtak Community Museum

Joe Quinata
Guam Preservation Trust

Lourdes Prados Torreira
Universidad Autónoma de Madrid

1. ¿Por qué son tan importantes los museos comunitarios?

Los museos comunitarios son, desde hace décadas, una de las herramientas más importantes con las que cuentan las comunidades para defender su patrimonio –tanto tangible como intangible–, su territorio, así como un turismo sostenible. Por otra parte, en la mayoría de los países donde se han desarrollado los museos comunitarios, son las mujeres las encargadas de mantener muchas de sus artesanías tradicionales y también de transmitir a las nuevas generaciones gran parte de los saberes ancestrales. Por ello es importante que los museos se conviertan en herramientas para alcanzar sociedades más igualitarias. Nuestra propuesta es que en Guam y, en concreto en Humåtak (Umatac), sería muy interesante desarrollar un museo comunitario que sirva para proyectar la historia que la propia comunidad quiera relatar, donde se vea reflejada en «su espejo» –y no en la historia «oficial», en la que a menudo cuesta reconocerse– y así el museo puede convertirse en la ventana abierta que la comunidad quiere proyectar de sí misma hacia el exterior.

Nuestro objetivo a través de estas páginas es destacar la importancia de los museos comunitarios, esbozando el origen de los mismos, sus hitos y casos

más destacados y su evolución en la actualidad, para después exponer la propuesta sobre el futuro museo comunitario de Humåtak.

153

1.1. Un poco de historia. La Mesa de Santiago (Chile) y su impacto en la evolución de la museología

Antes de plantear la necesidad de crear un museo comunitario en Guam, creemos necesario esbozar una aproximación a estas instituciones. Cómo y cuándo surgen, cuáles son sus objetivos, etc. Para ello resulta imprescindible referirnos a la decisiva influencia que tuvo en su creación, promovida desde la UNESCO, la famosa Mesa de Santiago de Chile en 1972 y su repercusión en el desarrollo de la museología comunitaria, aunque obviamente no es nuestro objetivo profundizar en esta cuestión. En aquella reunión, conocida como la Mesa de Santiago (en adelante MS),¹ surgió, el concepto de museo integral, una imagen nueva de esta institución ligada no ya solo al pasado, sino también al presente y al futuro de la comunidad (Mostny *et al.*, 1973:3). Sin embargo,

¹Ver número monográfico dedicado a esta reunión en la revista *Museum* XXV/3. 1973 y Resoluciones, 1972: 5.

el golpe de Estado de 1973, que dio paso a la terrible dictadura de Pinochet, supuso que todos estos proyectos de renovación museológica apenas tuvieran efecto en el sur del continente, no solo debido a la mencionada dictadura chilena, sino también a las desarrolladas a partir de esta fecha en distintos países del continente, aunque sí tuvo un gran impacto en el desarrollo de la museología internacional (De Carli, 2003). No obstante, una de las consecuencias de la MS, fue la creación de la Asociación Latinoamericana de Museología (ALAM), con el fin de dotar a la comunidad de mejores museos basados en la suma de experiencias de los países latinoamericanos. El Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) en México desarrolló varias iniciativas ese mismo año, con el objetivo fundamental de cumplir con los compromisos acordados en la MS, entre los que destacó integrar el museo en la comunidad. Así surge el Programa de Museos Escolares, y el de los Museos Locales, (Pérez, 2018: 80). El proyecto denominado «La Casa del Museo», dentro del programa de museos locales, se extendió durante los siguientes años a diferentes colonias populares de la Ciudad de México, lo cual contribuyó a la creación de los museos comunitarios en diversas regiones de este país (Wells, 2006; Pérez, 2018). En 1984 se celebró en Quebec el primer taller internacional sobre los Ecomuseos y la Nueva Museología, que tuvo como resultado la declaración de principios básicos de una nueva concepción museológica y la creación de un Comité Internacional de Ecomuseos y Museos Comunitarios, dentro del Consejo Internacional de Museos (ICOM). Se reafirma, de este modo, el papel social de los museos y la primacía de esta función frente a sus funciones tradicionales (Mayrand, 1985: 201).

Ese mismo año, tuvo lugar otro encuentro en Morelos, en México, titulado «Ecomuseos: el hombre y el medioambiente» con participación de diversos museos de Latinoamérica. Las resoluciones fueron recogidas en el documento titulado La Declaración de Oaxtepec² que muestra su apoyo a la Nueva Museología a través de la reivindicación tanto de la MS, como de la Declaración de Quebec y «con los esfuerzos de la museología latinoamericana como instrumento al servicio del desarrollo de sus comunidades». Años más tarde, en 1992, también por iniciativa de la UNESCO, tuvo lugar una nueva reunión en Venezuela, cuyas resoluciones se recogieron en la Declaración de Caracas. En sus

conclusiones destacan la vinculación entre el museo y su entorno social, político, económico y ambiental³.

1.2. El surgimiento de los museos comunitarios

En la línea de cuestionar qué es y para qué sirve un museo, vinculada a los movimientos sociales y a la crítica de las instituciones públicas de la década de los 70 y los 80 en Latinoamérica, podríamos entender el surgimiento de los museos comunitarios en México, desde donde se expandieron hacia gran parte del continente. De este modo, se trasladaba el peso museístico desde la gran narrativa oficial mostrada en los grandes museos nacionales, a los pequeños museos vinculados a comunidades rurales o barrios, en los ámbitos urbanos. Supone, por tanto, una oportunidad para que estas pequeñas poblaciones desarrollaran su propia narrativa, contaran su historia, pudieran mirarse en su propio espejo y, de este modo, proyectaran hacia el exterior la imagen que de ellos mismos querían transmitir a través de sus museos comunitarios. De este modo, México –que desde el año 1983 contaba con el programa para el desarrollo de la función educativa de los museos del INAH–, fue el país impulsor de la creación de los museos comunitarios.

A partir de ese momento, se empiezan a crear y desarrollar museos comunitarios no solo en este país, que es donde aún hoy en día son mayoritarios, sino también en casi toda Latinoamérica, llegando a alcanzar enorme importancia en países como Brasil, Argentina, Chile o Costa Rica, entre otros (Nascimento *et al.*, 2012; Rico, 2002; Wells Bucher, 2006). Así, solo una década después de inaugurarse en México el primer museo comunitario –el museo de Shan-Dany, en Santa Ana del Valle, Oaxaca–, se vio la necesidad de crear en este mismo país, la Unión Nacional de Museos Comunitarios y Ecomuseos, precisamente en el Estado de Oaxaca (Cohen, 1997 y 1999; Burón, 2012; Sepúlveda, 2017). No obstante, en muchas zonas geográficas los museos comunitarios pueden responder a realidades muy diferentes, que incluyen también el desarrollo de museos urbanos; como por ejemplo el Anacostia Community Museum (ACM), en Washington D.C., abierto al público en 1966, bajo el paraguas de la Smithsonian Institution (Pérez, 2018: 85; Marsh, 1968; Corsane, 2005)⁴.

² <http://www.ibermuseum.org/wp-content/uploads/2014/07/declaracao-de-oaxtepec.pdf>

³ <http://www.ibermuseum.org/wp-content/uploads/2020/05/declaracionde-caracas1992.pdf>

⁴ <https://anacostia.si.edu/> (Visto el 9 de marzo de 2021).



Figura 74: Fachada del Museo Nacional de Antropología que albergó la exposición *Rio Somos Nós! Los museos comunitarios de Río de Janeiro y el giro decolonial* entre el 22 de noviembre de 2019 y el 16 de febrero de 2020. Fotografía: Javier Rodríguez Barrera.

El reconocimiento del desarrollo de estos museos, ha hecho tomar conciencia de su importancia, incorporando bajo este paraguas de museos «comunitarios» a pequeños museos también europeos, como ha puesto en evidencia el Proyecto Europeo *EULAC Museums and Community: Concepts, Experiences and Sustainability in Europe, Latin America and the Caribbean*, que se centra en museos de Portugal, España, Escocia, Costa Rica, Chile, Perú, Jamaica, etc. liderado por la Universidad de Saint Andrews, en Escocia, y al que volveremos a referirnos más adelante⁵.

En cualquier caso, y como ya hemos indicado, para hablar de la importancia de los museos comunitarios, es imprescindible centrarnos en los museos mexicanos y, en concreto, en el modelo de Oaxaca (Camarena y Morales, 2006a y 2006b).

1.3. Qué es un museo comunitario, cómo se crea y para qué sirve

Según la definición de la Red de Museos Comunitarios de América (RMCA): Un museo comunitario lo crea la misma comunidad, es un museo «de» la comunidad, no elaborado desde el exterior «para» la comunidad. Un museo comunitario es una herramienta para que la comunidad afirme la posesión física y simbólica de su patrimonio, a través de sus propias formas de organización⁶. Un museo comunitario comparte muchas de las funciones que desempeñan otros museos: reúne y conserva objetos, difunde el patrimonio cultural de la comunidad, puede investigar, pero sobre todo el museo comunitario debe –a través del desarrollo de sus proyectos– mejorar la vida de su comunidad, fortaleciendo su cultura tradicional y generando un turismo controlado por la propia comunidad. En este último aspecto los museos comunitarios pueden jugar un papel esencial para lograr un turismo sostenible para sus territorios, aspecto que nos parece fundamental y sobre el que todavía no se ha incidido suficientemente (Prados, en prensa).

La principal diferencia respecto a los museos tradicionales radica, por lo tanto, en que el motor principal del museo, su impulso fundamental, procede de la comunidad, de la población que lo crea y gestiona, aunque tampoco el grado de control o participación de la comunidad en todos los museos es el mismo. Los

museos comunitarios fortalecen la identidad porque legitiman la historia y los valores propios, robusteciendo la vida de la comunidad (Morales *et al.*, 2009: 15). A esta definición debemos incorporar la importante: Resolución n.º 5 *Museos, comunidades y sostenibilidad* aprobada en la 34 Asamblea General de ICOM Kioto (Japón, 7 de septiembre de 2019), presentada por el ya mencionado proyecto europeo *EU-LAC Museums and Community*, que sin duda supone un cambio de posición de ICOM respecto a los museos comunitarios, al mostrar una mayor comprensión hacia su importante papel en la sociedad (ver Resolución n.º 5 *Museos, comunidades y sostenibilidad*, redactado a partir de una recomendación presentada por ICOM Europa e ICOM LAC; Prados, en prensa)⁷.

Para centrarnos en los aspectos generales de los museos comunitarios resulta muy útil seguir las diversas publicaciones de Teresa Morales y Cuauhtémoc Camarena⁸. En estas publicaciones podemos ver los diferentes pasos necesarios para la creación de los museos comunitarios a través de manuales, como *Manual para la creación y desarrollo de museos comunitarios* (Morales *et al.*, 2009) y varias publicaciones similares (Camarena y Morales 2006a, 2006b, 2009; Morales y Camarena 2009, 2015), así como los distintos números de los boletines de la red de museos comunitarios (BRMC)⁹. Dichos autores tienen una enorme experiencia de trabajo con las comunidades, tanto en la creación de los diferentes museos como en el desarrollo, conservación y gestión de los mismos. Aunque su labor se ha centrado, en particular en el Estado de Oaxaca, en México, también han colaborado con otras regiones de Latinoamérica. Con estos materiales didácticos pretenden ofrecer unos temas de reflexión para que la propia comunidad sea la responsable de diseñar el modelo que más se ajuste a sus propias características, posibilidades e intereses. De este modo, tratan de ir explicando los pasos necesarios para la creación de un museo comunitario a partir del desarrollo de procesos participativos¹⁰.

Un aspecto en el que se insiste a la hora de promover la creación de un museo comunitario es la

⁷ Ver también ICOM (2019): Resoluciones aprobadas por la 3.ª Asamblea General del ICOM. Kioto (Japón) https://icom.museum/wp-content/uploads/2019/09/Resolutions_2019_ES.pdf

⁸ <https://www.museoscomunitarios.org/> (Visto el 20 marzo 2021).

⁹ <https://www.museoscomunitarios.org/boletines> (Visto el 20 marzo 2021).

¹⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=Q8I8s0E7tY0> (M. Gándara vídeo de Youtube 31 agosto 2010. Visto el 16 marzo 2021).

⁵ <http://eulacmuseums.net/> (Visto el 12 de marzo de 2021).

⁶ <https://www.museoscomunitarios.org/que-es> (Visto el 9 de marzo de 2021).

necesidad de vincular pasado, presente y futuro, dado que, como en los Ecomuseos (De Varine 2007, 2017; Méndez, 2011), la comunidad al conocer, recoger y exhibir su memoria, también está contribuyendo a fortalecer su futuro. La mayoría de los manuales destacan los siguientes objetivos de los museos comunitarios: poder fortalecer la apropiación comunitaria del Patrimonio Cultural, incluyendo no solo sus bienes culturales materiales, sino también sus diferentes tradiciones y su memoria; fortalecer la identidad, al proporcionar nuevas herramientas para que los diferentes sectores de la comunidad puedan valorar, interpretar y disfrutar su propia cultura; mejorar la calidad de vida mediante la formación (enseñanza de labores de artesanía, guías, etc.; generar ingresos a través de la venta de estos productos artesanales y del turismo comunitario, así como tender puentes hacia otras comunidades a través del intercambio cultural y la creación de redes, propiciando la creación de proyectos colectivos (Morales *et al.*, 2009: 16).

Algo que resulta esencial desde el principio es tener claro cuáles son los temas que se quieren priorizar en el museo. Por ello, mientras que algunos contenidos pueden ser representativos de una comunidad determinada, en otra, aunque se hallen próximas, pueden ser otros temas diferentes los que la representen. Por ello, se anima también a dejar espacio físico y temático para las exposiciones temporales, que podrían cubrir aquellos aspectos relevantes no tratados en la exposición permanente y que, por ejemplo, para dar visibilidad a las mujeres, pueden resultar esenciales (Prados, 2016 y en prensa; Prados y López, 2017a y 2017b). Entre los temas más recurrentes que albergan la mayoría de los museos comunitarios, y que en muchos casos ha sido el germen del museo, está el patrimonio arqueológico, que obviamente requiere la intervención directa de los especialistas, tanto para su clasificación como para su conservación.

Otro ámbito muy interesante es la historia oral, que permite reconstruir el pasado y documentar el presente a partir de las memorias y vivencias de las diferentes personas que componen la comunidad, y en las que, de nuevo, destacan las mujeres. Para ello es muy importante realizar entrevistas y recopilar testimonios no escritos hasta el momento. Con este fin, la red de museos comunitarios creó también un manual de técnicas de historia oral, para recoger esta historia no escrita de la comunidad (Camarena y Morales, 2009; Camarena, Morales y Necoechea, 1994; Morales *et al.*, 2009).

En los manuales ya mencionados, se destaca que la iniciativa para la creación de un museo comunitario surge de la propia comunidad –normalmente a partir de un miembro de la misma que impulsa el museo para resguardar el patrimonio y fortalecer la memoria– y debe ser apoyada también por las autoridades locales y educativas. Una vez impulsada esta idea, debe discutirse el proyecto dentro de la propia comunidad o ante la red de organizaciones comunitarias, generalmente en asambleas con diferente capacidad de representación, comunitarias, de barrio, sectoriales, etc.

Respecto a la gestión del museo, puede variar según las propias comunidades. El museo se convierte también en un polo de atracción para la comunidad impulsando, por ejemplo, las lenguas indígenas y fortaleciendo, en definitiva, su cultura. El museo se transforma en dinamizador económico de la comunidad, al promover y gestionar el turismo que el propio museo genera y que, como ya hemos señalado, debe actuar como un motor de desarrollo de un turismo sostenible. El sistema de creación de los museos comunitarios, en muchos casos, ha puesto de manifiesto las desigualdades internas. Por ello, es fundamental que las mujeres también estén representadas en los diferentes organismos encargados de gestionar el museo. En este sentido, nos parece importante señalar el avance en estos últimos años en la participación de la gestión de diferentes museos comunitarios por parte de mujeres, como ha puesto de manifiesto el ya citado proyecto *EULAC Museums* a través de la edición de una serie de vídeos, donde las mujeres cuentan su experiencia como gestoras¹¹. Al mismo tiempo, conviene destacar, por ejemplo, el importante papel desarrollado por los museos comunitarios ante una catástrofe natural, una pandemia, etc. como ha tenido ocasión de comprobarse con la difícil situación atravesada por la Covid 19 y el importante papel que han desarrollado los museos comunitarios ante sus comunidades¹².

Por todo lo expuesto, consideramos de enorme importancia la creación de un museo comunitario en Humátak, que pasamos a desarrollar a continuación.

Lourdes Prados Torreira

¹¹ https://www.youtube.com/watch?v=EC6Mor9h8AU&ab_channel=MuseosComunitarios (Visto el 15 marzo 2021).

¹² Statement of Solidarity during The Coronavirus Pandemic <https://eulacmuseums.net/index.php> (Visto el 19 marzo 2021).



Figura 75: Vitrina del Humåtak Village Museum con docentes. Fotografía: Joe Quinata.



Figura 76: Humåtak Village Museum con visitantes. Fotografía: Joe Quinata.

158

2. La historia cobra vida en el Humåtak Community Museum

«Nuestro futuro viene determinado por las enseñanzas de nuestra comunidad...

Igual que nuestros padres nos enseñaron a nosotros, nosotros enseñamos a nuestros hijos... Son nuestro futuro».

La patrimonial localidad de Humåtak se encuentra en la parte sur de la isla de Guåhan (Guam), en el Pacífico. Era allí donde, según los registros históricos, se encontraba la bahía de Fu'a, un lugar sagrado donde se llevaban a cabo rituales y que se asocia a la leyenda de los dioses hermanos y la historia de la creación. Asimismo, según la tradición y la historia oral, fue allí donde habría llegado Fernando de Magallanes en 1521.

En 1565, Miguel López de Legazpi navegó hasta el pueblo de Humåtak y proclamó que Guam era propiedad española, convirtiendo la localidad en el principal puerto de los galeones españoles que zarpaban desde Acapulco, en Nueva España (México), rumbo a las Filipinas.

Entre 1680 y 1810, el desarrollo del pueblo de Humåtak comenzó con la construcción de la primera fortificación, la Batería de Nuestra Señora del Carmen, seguida por el Fuerte de Santo Ángel (1756) en la entrada de la bahía, en lo alto de un gran afloramiento rocoso. En 1690, el gobernador español Damián de Esplana encomendó la construcción del palacio de verano para establecer allí su residencia, mientras esperaba a que los galeones trajeran suministros y materiales para el Gobierno y la misión católica. El Fuerte de San José se construyó aproximadamente en 1805 sobre una colina ubicada al norte de la localidad, y en 1810, se erigió el Fuerte de Nuestra Señora de la Soledad.

2.1. Una iniciativa para un museo comunitario

Más de 500 años de historia de Guam cobran vida en Humåtak cuando sus residentes cuentan su historia a través de las múltiples interacciones e interpretaciones que trasladan el espíritu narrativo de la historia de Humåtak con relatos y perspectivas locales.

El Humåtak Community Museum se constituyó con la misión de vincular la educación, la cooperación y la defensa de la cultura local para mantener el equilibrio entre los recursos naturales y culturales que necesitamos hoy en día y los que queremos preservar para nuestras generaciones futuras.

El objetivo es doble:

1. Por un lado, se aspira a proporcionar una plataforma para que los miembros de la comunidad compartan sus historias a través de objetos/artefactos y publicaciones/documentos significativos que celebren sus triunfos, lamenten sus tragedias y ofrezcan esperanza de cara al futuro.
2. Por otro lado, el objetivo es crear un espacio de educación y aprendizaje tanto para los miembros de la comunidad como para los visitantes.

2.2. Un museo con una mezcla única

El Humåtak Community Museum comenzó con un proceso de conservación y selección destinado a desarrollar



Figura 77: Vitrina del Humâtak Village Museum. Fotografía: Joe Quinata.



Figura 78: Recreación teatralizada de la llegada de Fernando de Magallanes a Guam. Fotografía: Joe Quinata.

una hoja de ruta para la exposición y adquisición de artefactos y objetos que contasen la historia del pueblo de Humâtak. Actualmente, el museo ha adoptado una combinación única: por un lado, conserva la configuración tradicional de un museo y, por otro, se ha convertido en un «museo vivo» donde los residentes desempeñan el papel de docentes en torno a los múltiples emplazamientos históricos de la localidad, así como en una recreación permanente al aire libre, una característica que se suma al concepto narrativo del museo comunitario.

Durante las últimas siete décadas, los residentes de Humâtak se han reunido a orillas de la bahía de Salupa para rendir homenaje anualmente a la cultura y la historia de los CHamoru en la misma fecha en que se conmemora el primer contacto de la isla con el explorador Fernando de Magallanes. Una característica popular de este evento es la recreación histórica de su llegada en 1521. Esta recreación la llevan a cabo los habitantes de la aldea haciendo uso del paisaje natural para escenificar el dramático encuentro entre los habitantes de Humâtak y el explorador.

Otra característica especial del Día de la Historia y el Patrimonio Cultural de Guam es un recorrido a pie por el patrimonio de Humâtak. En este trayecto, la historia cobra vida por las calles de la localidad. Entre treinta y cincuenta habitantes, la mayoría en edad escolar o estudiantes de instituto, pasan dos tardes a la semana aprendiendo sobre la historia de su pueblo a través de sus mayores, así como con documentos históricos y recursos en línea. Luego, forman equipos y seleccionan uno de un total de diez lugares históricos, donde comparten sus recién adquiridos conocimientos con visitantes de otras aldeas y turistas extranjeros.



Figura 79: Ruta turística del patrimonio de Humâtak con docentes. Fotografía: Joe Quinata.

2.3. Aprendizaje a través de la experiencia

Los estudiantes participan en una nueva experiencia de aprendizaje en la que descubren su historia escuchando a sus mayores, investigando temas de interés, plasmando su conocimiento en guiones y compartiendo con sus compañeros y, finalmente, con los visitantes su forma de ver estos lugares históricos. Se convierten en docentes y expertos de estos lugares. A medida que los estudiantes comparten sus conocimientos con los visitantes, también reflexionan sobre lo que estos les preguntan o les cuentan, mejorando así su presentación. Esto genera un ciclo creativo en el que cada estudiante desarrolla un mejor entendimiento de su historia, amplía sus conocimientos gracias a la interacción con los visitantes y perfecciona sus capacidades y actitudes al reflexionar sobre la actividad. Este aprendizaje a través de la experiencia es importante para el desarrollo de los talentos de la comunidad y su autoestima, lo que redundará en beneficio de toda la comunidad.



Figura 80: Exposición exterior del Humâtak Village Museum. Fotografía: Joe Quinata.

2.4. Formando una nueva generación de administradores del patrimonio

El desarrollo del Humâtak Heritage Museum forma parte del movimiento de conservación del patrimonio de la comunidad, que se asocia a la misión general de desarrollar una generación de administradores de nuestro patrimonio cultural y natural a través de la educación, la cooperación y la defensa. Otros elementos útiles para lograrlo son la arqueología comunitaria, la formación en las escuelas, la preservación integral del medio terrestre y acuático, y las empresas sostenibles especializadas en el patrimonio.

Joe Quinata

La voz de los CHamoru: entonces y ahora

Rlene Steffy

Richard Flores Taitano Micronesian Area Research Center, University of Guam

Es un placer para mí relatar mi experiencia como historiadora oral y etnógrafa recogiendo los testimonios orales del pueblo CHamoru en Guam, las Islas Marianas del Norte, Yap, Palaos y Australia, al haber sido invitada a participar en la exposición *BIBA CHAMORU! Cultura e identidad en las islas Marianas*, del Museo Nacional de Antropología, en conmemoración del quinto centenario de la primera vuelta al mundo.

Empiezo con las historias que mejor conozco. A través de la historia oral familiar, me di cuenta de que las circunstancias de la familia de mi madre y la de mi padre dieron pie a experiencias distintas. Mis parientes de ambas ramas recibieron influencias españolas, japonesas y estadounidenses, pero la familia de mi madre también vivió parte de la cultura y la lengua de Micronesia Occidental, ya que mis bisabuelos maternos se fueron a Yap a finales de la década de 1890, y después a Palaos, mientras que la familia de mi padre permaneció en Guam y Sa'ipán (Saipán).

No he entrevistado a nadie cuya lengua materna fuera el español, pero la influencia española se deja entrever en la lengua y la cultura de los CHamoru. Hasta comienzos del siglo xx, con la introducción del protestantismo en Guam, ambas ramas de mi familia profesaban el catolicismo con fervor. Por parte de

madre sí hubo conversiones protestantes y, en algunos casos, algunos tíos de la extensa familia de mi madre se convirtieron al catolicismo cuando así se lo exigía el sacerdote para casarse con mujeres católicas. Aunque las mujeres de ambas ramas de nuestra familia siguieron siendo católicas, mi abuela paterna y algunas tías no iban asiduamente a la iglesia, ni rezaban novenas personales ni el rosario.

La historia familiar CHamoru es importante en ambas ramas de mi familia. El hermano pequeño de mi padre era el genealogista de la familia y vinculó a nuestra familia con una tía, Maria de Castro de los Santos y Castro (1828-1890), que fue secuestrada en el río Agaña a los 15 años y llevada en barco a las islas Bonin. La madre de mi padre, Maria Leon Guerrero Santos, y su hermana, Maria Leon Guerrero Santos Rivera, relatan la historia del secuestro de Maria. Mi abuelo, Jesus Villagomez Santos, es descendiente de la hermana de Maria, Ines de Castro de los Santos (1834-?). Viajé a Sa'ipán y entrevisté a tres de los primos de mi padre: Jesus Chumbai Maka Santos, Ramon Kumoi Santos Delon Guerrero y Manuel Manet Kiyu Seman Villagomez. Ellos habían conocido y hospedado a los hijos o los nietos de Maria de los Santos y Castro cuando los enviaron a Sa'ipán y Guam a estudiar. Cuando estaban en Guam, mi madre decía que

los niños solían visitar a mi abuela. El tío Kumoi envió una fotografía que él y otro pariente en Sa'ipan creían que era María, identificándola por error como mi cuarta abuela. La historia oral y la genealogía nos han ayudado a establecer ese vínculo, pero es necesario verificarlo.

La genealogía es importante para las familias CHamoru porque reafirma cómo y con quiénes guardamos parentesco, para que los más pequeños traten con respeto a los mayores en acontecimientos públicos o encuentros familiares. Una de las principales formas que tienen las familias CHamoru de establecer su linaje es mediante apodos desarrollados a partir de sus apellidos, con los que se distingue a los familiares consanguíneos. Estos apodos se llaman *râmas familia* y hacen referencia a la asociación entre personas a través de una rama, un clan o una unión matrimonial. Mi madre pertenece a la *râmas* Cabesa/Budoki/Kotla, y mi padre, a la *râmas* Maca/Aragon. El apodo de una familia es particularmente importante para la práctica CHamoru de reciprocidad y respeto por los muertos. Las esquelas en la prensa a menudo identifican a los finados con un «más conocido como» donde se indica la *râmas*, es decir, la filiación familiar. La *râmas familia* también es indicativa del carácter de los miembros de la familia, así como su reputación o su estatus social.

162

También fue la historia oral la que me permitió conocer la vida y las dificultades propias de los años 1890 para la familia de mi madre. Mis bisabuelos por parte materna, Josefa Quintanilla Aguon (1860-1938) y Jose Taitano Flores (h. 1859-?), se casaron y tuvieron cinco hijos en Guam. Un pariente de mi bisabuela, grumete en un barco ballenero, viajó a Yap y Palaos y fue testigo de las activas relaciones comerciales de los balleneros con Hong Kong y Japón. Relató a su familia lo que había visto: Yap y Palaos eran territorios adecuados para la ganadería, y que la copra era un sector próspero en las islas. A mis bisabuelos maternos les pareció una buena oportunidad comercial, de modo que se trasladaron con sus cinco hijos a Palaos, a donde llegaron en marzo de 1896. Mi bisabuelo Jose regentaba la plantación de copra del capitán David Dean O'Keefe. Mi abuelo, Francisco Aguon Flores, nació el 10 de enero de 1898, siendo el mayor de los tres últimos hijos que tuvieron en Palaos.

La decisión de mis bisabuelos de emigrar a Palaos supuso para sus hijos la oportunidad de aprender palauano, japonés, alemán, yapés e inglés, y varios de los hermanos de mi abuelo se casaron con alemanas y marshalesas-escocesas.



Figura 82: Francisco Aguon Flores de pie, detrás de su esposa María Pangelinan con su hijo en brazos, Francisco Rudolf, su hija Frederica Teresita sentada y su hijo Edward William de pie con su padre. Sa'ipan, Islas Marianas del Norte, ca. 1934. Foto cortesía de Frederica Flores Santos.

A los 13 años, mi abuelo Francisco se trasladó a Yap, por sugerencia de los sacerdotes alemanes, que le propusieron que ingresara en el clero. Su capacidad para aprender idiomas enseguida supuso una ventaja. Sin embargo, en 1914, a los 16 años, decidió abandonar la carrera eclesiástica, aunque se quedó en Yap, donde sobrevivió a la Primera Guerra Mundial. Mi abuelo hablaba y escribía en lengua CHamoru, una habilidad que resultaría de gran utilidad. En su diario, apuntaba la ubicación de las lindes de las propiedades, el tamaño de las fincas y la descripción de las tierras que adquirirían las familias CHamoru en Palaos. Mi madre pidió ayuda a Anthony Ramirez, historiador de la Guam Historic Resource Division, para traducirlo. La información del diario de mi abuelo fue presentada ante el Tribunal de Palaos por mi primo, Anthony Reyes Borja, en representación de los intereses de su familia

y de las familias CHamoru mencionadas, incluida mi madre, administradora de los terrenos que su padre había heredado en Palaos de su padrastro, Jose de Borja. Sin embargo, la propiedad había sido adquirida por los japoneses cuando administraban Palaos. El tribunal dictó sentencia a favor de la titularidad por parte de los CHamoru y se emitieron escrituras que lo certificaban, a pesar de las disposiciones de la Constitución de Palaos por las que es necesario tener ancestros palauanos para poseer tierras en el país. No obstante, la solvente información que figuraba en el diario de mi abuelo y los testimonios orales de testigos palauanos y CHamoru lograron desestimar todos los recursos en contra de su legítima titularidad de las tierras en Palau.

Después de la Primera Guerra Mundial, mi abuelo se trasladó a Sa'ipan, se casó con su primera esposa y regentó un par de gasolineras y una plantación de caña de azúcar. Se quedó viudo con un bebé recién nacido sobre el año 1928. Unos años después, conoció a Maria Pangelinan, que había ido de visita desde Guam, y dos años después, en 1931, se casaron en la iglesia de Agaña. Mi madre nació en octubre de 1932, la primera de los cinco hijos que tendrían. Mis abuelos eligieron vivir

en Sa'ipan y criar allí a sus hijos, donde sobrevivieron a la Segunda Guerra Mundial. De hecho, el menor de sus hijos, James, nació en el campo de concentración de Susupe en enero de 1945.

En los prolegómenos de la adopción de la *Organic Act* de 1950, la Marina estadounidense informó a los nacidos en Guam que vivieran en otras islas del archipiélago de las Marianas y en Micronesia que debían volver a Guam en el caso de que quisieran obtener la nacionalidad estadounidense. Mi abuela había nacido en Guam, de modo que mis abuelos y su familia retornaron a la isla en 1946.

Los testimonios orales de los CHamoru revelan historias que reflejan cómo era la vida en Guam, en las Islas Marianas del Norte, Palaos, Ponapé, Yap y Papúa Nueva Guinea antes de la Segunda Guerra Mundial.

Cuando comencé mi primer proyecto sobre historia oral, no lo hice en calidad de historiadora oral, ni tampoco inicié como etnógrafa mi primera investigación etnográfica. Por entonces, era periodista profesional y tenía mi propio programa de radio, *Rlene «Live»*, y era reportera de investigación en *K57 Radio*, al tiempo que ejercía de editora jefe del *Guam Variety Newspaper*.



Figura 81: Francisco Aguon Flores, con 14 años, de pie detrás de su madre, Josefa Quintanilla Aguon Flores y dos hermanas (sin identificar), una de ellas con un niño pequeño. Palau, ca. 1912. Foto cortesía de Frederica Flores Santos.

Como periodista que era, sabía hacer preguntas. Aprendí a interpretar el lenguaje corporal, a escuchar el tono de voz para averiguar si mi interlocutor hablaba con entusiasmo o apatía, sabía cómo documentar una historia. Al principio, recopilaba testimonios orales tomando un sinnúmero de notas, y luego pasé a apuntar solo las cuestiones que precisaban de aclaración. Sin embargo, mi método favorito es grabar los testimonios en vídeo.

Enseguida, los narradores se dan cuenta de que el vídeo los inmortaliza; incluso antes de presentar sus historias al público, saber que quedan grabadas en vídeo los tranquiliza. Se dan cuenta también de que publicar sus experiencias en los medios de comunicación les brinda exposición y validación.

En 2003, recibí una beca de la Council on the Arts and Humanities Agency de Guam para recopilar los testimonios históricos orales de los supervivientes de la Segunda Guerra Mundial que fueron obligados por los japoneses a marchar por el valle del Manenggon en Yo'ña.

Leoncio «Leo» Ignacio Castro (1929-2005), superviviente de la Segunda Guerra Mundial, se sorprendió al enterarse de que sus recuerdos de la época resultaban de interés para el proyecto. Se consideraba un don nadie y se sentía muy agradecido porque otro superviviente de la guerra me hubiese dado su contacto. «Para mí sí es historia que me vayan a grabar en vídeo. ¡Ay, Dios!», decía entre risas. Leo fue el duodécimo superviviente de Manenggon que entrevisté para la recopilación, el 6 de noviembre de 2003, en su residencia en

164



Figura 83: Leoncio Ignacio Castro, 06/01/2003. Fotografía: Rlene Santos Steffy.

Yigo. Falleció dos años después, el 17 de octubre de 2005. Leo no creía que su testimonio tuviera mucho valor, pero accedió a hacer la entrevista y me dio las gracias después por inmortalizarlo. Sabía que la grabación en vídeo aseguraría que su historia fuera publicada, de ese modo otras personas conocerían su experiencia durante la guerra.

Independientemente de lo dura o delicada que haya sido la experiencia de cada uno de los narradores, comprenden que su historia debe hacerse pública, con la esperanza de que los demás entiendan cómo fue sobrevivir a la guerra en Guam. Al finalizar, todas las personas entrevistadas sentían alivio. Se sorprendían al darse cuenta de que contar su historia les brindaba tranquilidad y fuerza para seguir compartiéndola. Muchos exclamaban que no sabían por qué se habían guardado los detalles durante tantos años y esperaban que su historia sirviera de ayuda a alguien. Por fin podían librarse de recuerdos dolorosos y angustiosos que se habían guardado para sí, o solo para unos pocos, durante cuarenta, cincuenta e incluso sesenta años. También les sorprendía que, incluso tantos años después, sus recuerdos permaneciesen en sus memorias con tanta nitidez como si hubiesen ocurrido ayer, y se sobrecogían al revivir todas las sensaciones reprimidas que ahora afloraban al contar su historia.

Lo que he aprendido de las experiencias de los supervivientes me ha cambiado. Cada entrevista me deja con ganas de escuchar la siguiente, como si estuviese leyendo uno de esos libros que no puedes dejar ni un segundo. Sus relatos proporcionan esos detalles que no vienen en los documentos donde suelen plasmarse los acontecimientos históricos.

La Segunda Guerra Mundial se libró también en el Pacífico, y las operaciones militares de los japoneses y los estadounidenses en Guam formaron parte del Frente del Pacífico. Sabemos que los japoneses obligaron a los supervivientes de Guam a vivir en campos de concentración, y que los habitantes de Guam y Sa'ipan fueron víctimas de incontables penurias, hambre y masacres. Muchos bebés murieron de desnutrición o a manos de desconsiderados soldados japoneses y sus bayonetas, al igual que otros muchos inocentes, caídos como víctimas de guerra o de las circunstancias.

Yo no me dedicaba a la cinematografía cuando empecé a producir documentales sobre los sitios históricos de Guam, utilizando los testimonios orales de los supervivientes de la Segunda Guerra Mundial para desarrollar un hilo argumental sobre estas perspectivas históricas. Soy historiadora oral, pero descubrí que

me apasionaba grabar los testimonios de los supervivientes acerca de su vida en Guam antes de la Segunda Guerra Mundial, las experiencias que arrasaron sus vidas y sus esfuerzos por volver a encontrar un sentido y arraigo a las mismas después de la guerra.

El interés por la historia vital de las personas es cada vez mayor, y su especificidad y su sesgo inherentes hacen que la historia oral y la narración digital resulten un medio eficaz, atractivo y popular para educar a la gente sobre el pasado.

El apellido Artero es reconocible en Guam, pero me sorprendió que Steven Joseph Artero Kasperbauer me contara que sus abuelos se conocieron en Yap, y por eso lo entrevisté para mi presentación en el *Yap Homecoming Festival* en 2012. «El abuelo Don Pascual Artero y Saez nació en 1875, se alistó en el ejército español en el siglo XIX, a los veinte años, y fue enviado a Filipinas, donde estaban gestionando una insurrección política», me contó Steve. «Estuvo destinado en Yap a finales de la década de 1890 y supervisaba la prisión de Yap donde se custodiaba a prisioneros filipinos. Allí conoció a Asunción Martínez Cruz, de Agaña, que había viajado a Yap con sus cuatro hermanas como profesoras misioneras. Habían quedado huérfanas debido a la gripe española que había matado a tantas personas en Guam». Don Pascual y Asunción se casaron, y su bisnieto, Steven Kasperbauer, apareció en una producción de vídeo contando el vínculo de su familia con Yap.



Figura 84: Steven Joseph Kasperbauer, 30/07/2008. Fotografía: Rlene Santos Steffy.

Después de impartir una ponencia en un congreso sobre historia oral en Brisbane, Australia, en el año 2007, decidí entrevistar a familias CHamoru nacidas en Rabaul y que hubiesen sobrevivido allí a la Segunda Guerra Mundial. Muchas familias de Yap habían sido invitadas por los alemanes a trasladarse a Nueva Guinea para servir como intermediarios entre los alemanes y los trabajadores de las plantaciones en aquella isla. Michael Segetaro Parahina Asanuma (1927-2011) nació y se crió en Rabaul, Papúa Nueva Guinea, antes de la batalla de Rabaul en 1942. Michael y su familia fueron enviados a Kamandron, donde permanecieron durante la Segunda Guerra Mundial. Su abuela, María Celes, se casó con Simon Parahina, y tuvieron dos hijos, la madre de Michael, Louisa, y su hermano Leo. Después de que Simon desapareciera en el mar durante un tifón, María se casó con Antonio Aquiningoc. Juntos, gestionaban una plantación de copra de 1000 hectáreas para el obispo de Rabaul. Michael afirmó que sus padres se marcharon de Yap a Nueva Guinea en el barco de vapor *Prince Vadamar*.

Eliza Iwashita Atoigue es la segunda hija de Javier Kuninori «Francisco» y Manuela Dela Cruz Iwashita. Eliza nació junto con sus dos hermanos y sus dos hermanas en Yap. Su padre, Kuninori, era un soldado japonés en Yap, donde se casó con Manuela antes de la Segunda Guerra Mundial. Cuando finalizó la contienda, su padre decidió trasladar a la familia a Japón, pero la situación allí era terriblemente precaria: los alimentos estaban estrictamente racionados en los mercados, y los hombres tenían la obligación de reconstruir su devastado país. Nunca había suficiente alimento para los cinco hijos, hasta el punto de que su madre, Manuela, llegó a pensar en tirarlos por el acantilado porque verlos pasar hambre se le hacía insoportable. Un día, mientras buscaba alimento por las calles, Manuela vio un cartel donde decía que el Gobierno japonés estaba dispuesto a enviar a la gente de vuelta a sus hogares, y convenció a su marido para que la dejara llevarse a los niños a Yap. Él accedió a regañadientes, así que Manuela volvió con sus hijos a Yap, donde vivieron con su hermano y la familia de este.

Kuninori no pudo ir con ellos, sino que tuvo que quedarse en Japón. Nunca volvió a ver a Manuela ni a sus hijos, excepto a Jesús, muchos años más tarde. Entrevisté a Jesús Iwashita por separado, sin su hermana Eliza, para tener otra perspectiva de la historia de su familia. Jesús me contó que, mientras servía en la Marina estadounidense, su barco recaló brevemente en un puerto en Japón. No conocía a nadie allí, así que se quedó en el barco. Sin embargo, un hombre pasó toda



Figura 85: Javier Kuninori «Francisco» Iwashita. La fotografía se tomó en Yap en una fecha desconocida. Foto cortesía de Ricardo y Anita Blas.



Figura 86: Manuela Dela Cruz Iwashita. La fotografía se tomó en Yap en una fecha desconocida. Foto cortesía de Ricardo y Anita Blas.

166

la mañana en el muelle, como si estuviese esperando a alguien. Cuando le preguntaron a Jesus si aguardaba a alguien, respondió que no, pero no pudo evitar preguntarse si aquel hombre sería su padre. Lo contempló durante un rato y, finalmente, pidió permiso para bajar del barco para ir a su encuentro. Cuando se acercó, no tuvo ninguna duda: era su padre, Kuninori. Se abrazaron durante una hora antes de poder pronunciar una palabra. Fue la última vez que Jesus vio a su padre, que murió de un ataque al corazón unos años después.

La historia oral es subjetiva y, como explica Joseph Torres Barcinas, «los recuerdos del pasado se basan en perspectivas acompañadas de sentimientos». Joseph es hijo de Jesus Cruz Barcinas, de Malesso, que escribió el *Village Journal* para Laura Thompson, que esta incluyó en su libro, *Guam and its People*. Animé a Joseph a grabar la historia de su vida porque siempre decía: «señora

Steffy, no sé si le he contado...». Quedamos un sábado desde las 9 de la mañana hasta mediodía para dejar grabada en vídeo la historia de su vida. No fue fácil, pues sufría de asma y le suponía un gran esfuerzo contar historias largas, pero estaba entusiasmado y tenía claro que quería relatar los recuerdos de su vida en Guam antes de la Segunda Guerra Mundial. Habló de los privilegios que tenía por ser hijo de Jesus Cruz Barcinas, y de lo orgulloso que estaba de que Laura Thomson hubiese reconocido a su padre como pescador profesional después de entrevistar a Jesus y a otras personas en Inaláhan acerca del pueblo CHamoru y sus costumbres y creencias antes de la guerra. Joseph explicó, lleno de orgullo, el papel que había desempeñado su padre en la revuelta de Malesso contra los soldados japoneses destinados allí durante la guerra, así como lo listo que había sido al dejar en la orilla una canoa escondida



Figura 87: Joseph Torres Barcinas, 24/11/2006. Fotografía: Rlene Santos Steffy.



Figura 88: Eduardo Garcia Camacho, 01/06/2012. Fotografía: Rlene Santos Steffy.

que les sirvió para escapar a Dano' –el nombre local de un lugar conocido como isla Cocos– la noche del 20 de julio de 1944. Al día siguiente, al amanecer, Jesus Cruz Barcinas y otros dos hombres llegaron al arrecife y fueron avistados por el USS *Wadsworth*, el Día de la Liberación: el 21 de julio de 1944. De este modo, pudieron alertar a la Marina estadounidense de la presencia japonesa en Malesso, así como de las masacres de Tinta y Fãha que habían perpetrado contra los líderes y los hombres capaces de Malesso.

Como periodista, sé que debo ser imparcial, recopilar los datos y abstenerme de intervenir en la historia. Me cuesta modificar mi forma de trabajar cuando actúo en calidad de historiadora oral, pues conectar con el narrador es fundamental para que la entrevista tenga éxito. Muchos de los supervivientes de la Segunda Guerra Mundial que he entrevistado guardan alguna relación con los padres o amigos de mis supervivientes de la guerra, de modo que las relaciones interpersonales son importantes a la hora de compendiar la historia oral.

Eddie Garcia Camacho, superviviente de la Segunda Guerra Mundial, también conocido como Mr. C., me lo recordó un viernes, 1 de junio de 2012. Mientras guardaba todo mi equipo tras una agradable tarde escuchando su historia, mencionó la estrecha relación que tenía con mi marido Robert y la relación de amistad que yo había tenido con su hija, Yolanda, cuando éramos niñas. Era uno de los principales motivos por los que este superviviente de la guerra, por lo general de talante reservado, me había pedido que lo entrevistara. Desde entonces, ha compartido su historia con otras personas.

Los testimonios orales de los CHamoru me conmueven profundamente, pero también he recopilado historias de emigrantes que descubrieron lo maravillosa que puede ser la vida en Guam, donde encontraron su hogar y donde desean permanecer hasta el fin de sus días.

El letrado Charles Henry Troutman, III, compilador de leyes del Tribunal Superior de Guam, es un ejemplo de ello. Troutman accedió a ser entrevistado cuando estaba recuperándose de una neumonía. Aunque tenía muchas ganas, su estado físico era una limitación para nuestras sesiones, así que nos reuníamos varias veces a la semana hasta que completamos su testimonio. A Charlie le preocupaba que hablar lo fatigara, pero descubrió que las entrevistas le daban energía. Por desgracia, murió unos meses más tarde, con la entrevista ya concluida.

Frescania «Fressie» Taitano Taitague vivió una experiencia cercana a la muerte a los diez u once años cuando vivía en Saipán. Fressie descubrió que editar su entrevista para una presentación la había obligado a asimilar aquel momento ocurrido hacía 14 años.

Catherine Cruz Gault colaboró con el exgobernador Ricardo Jerome Bordallo para narrar la historia de su vida, a lo que se dedicaron en cuerpo y alma cuando este perdió las elecciones para un segundo mandato como gobernador de Guam en 1986. Catherine trabajó con él mano a mano, pero en el proceso descubrió la estrecha relación que los unía y cuánto significaba para ella. En las últimas horas del exgobernador, Catherine describe su comportamiento y las circunstancias de su cargo antes de recibir la noticia de su suicidio.

La narración digital es una forma moderna de expresar el antiguo arte de contar historias, el método que han utilizado los isleños del Pacífico para transmitir destrezas, historias familiares y prácticas culturales de una generación a otra. Proporciona a la gente una voz que les permite acceder a la infraestructura y la tecnología de los medios de comunicación para expresarse. Además, es una herramienta eficaz para involucrar en el diálogo tanto a los mayores como a los más jóvenes, así como para construir un sentido de comunidad más fuerte, estrechando los lazos intergeneracionales. La narración digital puede tender un puente entre los supervivientes de la guerra y sus hijos, sus nietos y los residentes de Guam.

Dicen que el aprendizaje siempre ocurre en su contexto, cuando se produce junto con otras cosas que ya sabemos. En esencia, actuamos siempre en relación con otras personas y contextos, nunca en un vacío. Presentar a los supervivientes de la Segunda Guerra Mundial a los jóvenes CHamoru mediante historias digitales es una manera de aunar la cultura y la narrativa digital histórica.

Antoine-Alfred Marche (1844-1898), William Edwin Safford (1899), Margaret Mead (1928) y Laura Thompson (1938) observaron las creencias y prácticas de los habitantes de las islas del Pacífico y documentaron sus hallazgos basándose en las perspectivas de las personas a las que habían entrevistado. Sus trabajos fueron publicados en libros. Del mismo modo, la narración digital ayuda a los supervivientes a aprender en su contexto analizando sus propias experiencias, algo que solo pueden hacer muchos años después de la guerra.

Esta reflexión nos permite aprender más sobre el pasado porque pueden detenerse a analizar las cosas y el motivo por el que ocurrieron, incluso aunque sea para concluir que no lo saben. Leer la comunicación no verbal a través de sus ojos, sus manos y sus cuerpos nos ayuda a comprender lo que cuentan de un modo que solo un vídeo puede lograr.

Como experta entrevistadora, exreportera de investigación y miembro activo de los medios de comunicación escritos y audiovisuales desde hace 41 años en Guam, llevo quince años afanada en el compendio y la

conservación de historias orales a través de documentales en vídeo. Mi trayectoria como etnógrafa comenzó recopilando historias orales de supervivientes de la Segunda Guerra Mundial en Guam, obligados a marchar por el valle del Manenggon en la localidad de Yo'ña. Las experiencias de un número más significativo de personas forzadas a marchar por el valle durante las dos últimas semanas de la guerra fueron grabadas inicialmente en audio, y luego en vídeo. Muchos supervivientes sospechaban que los japoneses planeaban matarlos en el valle. La experiencia histórica de las marchas y el campo de concentración de Manenggon se tradujeron en 114 testimonios individuales que aparecieron en el documental sobre Manenggon publicado en DVD y emitido en los canales de televisión de Guam.

En los últimos quince años, he producido numerosos testimonios orales que se han publicado en DVD, en televisión y en YouTube. Y, recientemente, he colaborado en la incorporación de las prácticas culturales tradicionales de las islas Marianas en los libros infantiles CHamoru. Los quince años que he dedicado a recopilar la historia oral me han granjeado el reconocimiento de ser una de las «historiadoras orales más prominentes» de la región de Micronesia. En 2018, fui la primera persona en recibir el *Chairman's Historic Preservation Award*, otorgado por Michael Blas Makio, presidente de la Guam Preservation Trust.

He puesto todo mi empeño en recoger testimonios históricos orales a través de entrevistas exhaustivas y profesionales a personas de Guam, Luta, Tini'an (Tinián), Sa'ipan, Palaos, Yap, Ponapé, Kosrae, Chuuk, Satawal, Lamotrek y las islas del sur del Pacífico: Samoa Americana, Samoa, Nueva Zelanda, Australia, Fiyi, Japón y las tribus aborígenes rukai y paiwan de Taiwán.

La historia oral es cada vez más popular porque los historiadores tradicionales quieren ampliar y expandir sus conocimientos sobre los eventos del pasado, y los testimonios orales son una manera eficaz de lograrlo a través de relatos en primera persona. Todos aprendemos de la palabra escrita, pero nada nos cala tan hondo como escuchar la voz y contemplar las expresiones faciales y el lenguaje corporal del narrador a través de un relato oral en formato digital.

Maldiciones y bendiciones: navegando por MI identidad indígena entre imperios coloniales

Laura M. Torres Souder

Richard Flores Taitano Micronesian Area Research Center, University of Guam

1. *Guåhu si...*

Oficialmente, me llamo Laura Marie Torres Souder. Para mi familia y mis amigos, soy Loling, y en los últimos tiempos soy también *saina* Lo o tía Lo para mis sobrinas y sobrinos o mis compañeros o conocidos más jóvenes. Nací en Hagåtña (Agaña), en Guam, hace 71 años, hija de Mariquita Calvo Torres y Paul Bernhardt Souder. En Guam, he vivido en el 155 Cuesta San Ramon. Mis padres construyeron nuestra casa con vistas a la capital y se mudaron allí poco después de que yo naciera. Ahí sigue, en la misma colina donde estableció su residencia William Safford, botánico y primer vicegobernador naval estadounidense de Guam. Desde lo alto de una de las dos bonitas colinas que ofrecen vistas a Hagåtña, he contemplado a vista de pájaro mi tierra natal y durante toda una vida he sufrido o disfrutado las maldiciones y bendiciones de nuestra trayectoria como el pueblo indígena de Guåhan (Guam), los taotao tåno'.

2. *I man tåtasi...*

Supuestamente, mis ancestros fueron grandes marineros y excelentes navegantes. El pueblo originario del

archipiélago de Laguas y Gåni, lo que ahora se conoce como las islas Marianas, fue uno de los primeros en atravesar las inexploradas aguas del Pacífico en busca de un nuevo hogar. Viajaron en sus excelentes embarcaciones desde las islas de la costa del sudeste asiático para poblar Oceanía. Los taotao tåno' de Guam iniciaron su asentamiento permanente en las islas hace unos 3500 o 4000 años, y los CHamoru modernos son descendientes de estos ancestros. Los últimos estudios comparativos del genoma humano corroboran que compartimos un ADN característico que nos conecta, tres milenios después, con los enterramientos humanos hallados en los yacimientos arqueológicos de hace al menos 2500 años.

A lo largo del tiempo, hay momentos que marcan un antes y un después. Los grandes acontecimientos perpetrados a manos de los imperios coloniales han circunscrito nuestra trayectoria como habitantes de estas tierras. Con toda probabilidad, las fechas históricas fueron un verdadero enigma para un pueblo cuya sensación del tiempo en el espacio se extendía durante miles de años en ciclos ininterrumpidos de *mo'na yan tåtte*, de ir un paso por delante o un paso por detrás. Percibir el tiempo de forma lineal es algo que se aprende. La conciencia sobre *antis yan dispues*, o el

antes y el después, para marcar acontecimientos catastróficos y transformadores, que es como los conocemos ahora, comenzó con la parada de Magallanes en la isla en 1521. Aunque esta fecha marca el ahora quinto centenario de la circunnavegación de la Tierra por Magallanes y su flota, sin duda una monumental hazaña, también constituye el comienzo del fin de un bucólico modo de vida para los habitantes nativos de Guam y de las islas del norte del archipiélago.

3. Antis...

Volvamos por un momento al año 1521, hace quinientos años. Seguramente fuera un nítido día de sol, con la brisa típica de los días de marzo. El agua del océano brilla en la distancia, y unas nubes blancas y esponjosas se reparten desperdigadas por el cielo azul. Los hermosos *guâsale'* de cuatro pétalos revisten la silueta de los acantilados de caliza que bordean imponentes la orilla, testimonios de los orígenes volcánicos de la isla más grande de la cadena de Laguas y Gâni. Aves de increíble belleza y cantos armoniosos, con nombres tan evocadores como *pulattat*, *âga*, *fâbang*, *égigi*, *chuchurika* o *sibek Guâban*, alegran el ambiente con sonidos que ahora solo podemos imaginar. El mar, virgen e impoluto, rebosa peces y otras criaturas acuáticas. No hay mosquitos ni serpientes arbóreas marrones, plagas que llegarían a bordo de navíos procedentes de muy lejos. Esta sosegada e idílica escena de nuestro pasado evoca un paraíso que, a lo largo de nuestras vidas, logramos entrever en esos momentos sagrados en que nos detenemos a contemplar la belleza de nuestra patria insular.

En la época en que Magallanes surcaba los mares a lo largo y ancho del mundo, los taotao tãno' del siglo XVI eran robustos y gozaban de buena salud. Conocían bien el arte de la navegación tradicional, la construcción de embarcaciones para la navegación en el mar, la pesca de peces pelágicos, de arrecife y costeros, la tecnología lítica, la cerámica, la talla, la cestería y el cultivo de arroz. ¿Cómo lo sabemos? Los taotao lãgu, o viajeros de Occidente, con frecuencia describían así a los taotao tãno' en sus crónicas.

Estos primeros registros escritos sobre los constructores de los conjuntos de piedras *latte* describían también un orden social basado en un sistema de castas en tres niveles compuesto por los *mataó* (*mã'gas taotao*), los *atcha'ot* y los *manãchang*. No es descabellado imaginar que la mayoría de los *mataó* seguramente vieran el concepto cristiano de igualdad a los



Figura 89: Azuela de piedra, *higam* o *gachai* (900-1695). Depósito del Museo Arqueológico Nacional en el MNA: DE275. Fotografía: Javier Rodríguez Barrera.



Figura 90: Abanico, *gueha* (1886-1887). Colección del MNA: CE2137. Fotografía: Javier Rodríguez Barrera.

ojos de Dios como una creencia amenazadora. Ser aglutinados en una única categoría, sin reparar en el orden social hasta entonces bien custodiado, podría haber servido para echar más leña al fuego entre los *maga'hãga* y los *maga'lãhi* de la época. El sistema de parentesco matrilineal y la posición que ocupaban las mujeres en sus clanes fueron pasados por alto, lo que debió de resultar devastador y humillante.

Los primeros cronistas describieron algunos rituales en los que se contaban historias. Tal y como ocurrió con las tradiciones orales de las naciones originarias de todo el mundo, las danzas y los cánticos conmemoraban valores y contaban el viaje de nuestro pueblo. La plasmación de estas historias en papel ha sido un fenómeno muy reciente. La manera de educar a los jóvenes que se practicaba en el siglo XVI, la de las casas *guma uritao/ulitao*, causó un gran revuelo entre los primeros observadores europeos, a quienes se les antojaba como una práctica diametralmente opuesta a las buenas costumbres que imperaban en sus sociedades.

Se dejó constancia también de que los habitantes de los conjuntos *latte* veneraban los cráneos de sus ancestros. Este fuerte lazo con los restos de los ancestros y los emplazamientos funerarios aún perdura en la práctica cultural de los CHamoru hoy en día, por lo que no es raro visitar las sepulturas de los familiares de forma periódica durante el año. De hecho, pasar por el cementerio después de la misa de los domingos es una tradición en mi familia.

A los navegantes europeos, cuyas culturas eran eminentemente patriarcales y patrilineales, les resultaba completamente ajeno y perturbador aquel sistema de parentesco matrilineal en que las mujeres de mayor categoría jerárquica y sus hermanos de los más altos estratos sociales compartían el poder y la autoridad en los clanes. Describieron exhaustivamente el poder que ostentaban aquellas mujeres, fascinados al mismo tiempo por la liberación sexual de los «indios».

Sin duda, en los clanes habría conflictos sin resolver, y el sistema de castas reveló un orden social que favorecía a unos a expensas de otros. No era perfecto, pero lo cierto es que parece idílico visto en retrospectiva.

4. Pâ'go...

Nuestros ancestros tenían libertad soberana, al contrario que nosotros. Sus fuentes de alimento, agua y aire no estaban contaminadas con sustancias químicas. Sufrían los desastres de la naturaleza (tifones, maremotos, terremotos), igual que nosotros, y eran fuertes y resilientes, como nosotros lo somos. Resolvían los conflictos utilizando prácticas culturales que les permitían perpetuar su modo de vida, pero en cierto modo hemos perdido esa costumbre.

Ahora, dejemos volar nuestra imaginación a un día unos ciento cincuenta años antes de que los *мага'lâbi* de la talla de Kepuha, Matâpang, Hurao, Hirao, Malagueña, Gâdao y tantos otros hubiesen aún adquirido un papel de peso en la historia de Guam. Es un día grabado en nuestra memoria histórica como una fecha de finales y comienzos, un día cargado de emoción, asombro, promesas, rabia, traición y engaño. Cómo olvidar un día de semejante contradicción. Es un día cuyo nombre ha sufrido numerosos cambios, desde el Día de Magallanes hasta el Día del Descubrimiento, el Día de la Historia de Guam y el Día del Patrimonio CHamoru, cambios que han venido acompañados de una conciencia cada vez mayor de quiénes somos.

A principios de marzo de este año, el *Juan Sebastián de Elcano* navegó hasta nuestras orillas para conmemorar el quinto centenario de la circunnavegación de la Tierra de Magallanes. La bandera española ondeaba con orgullo. Esta vez, la visita revestía un cariz muy distinto. Era una visita deliberada para reconocer el desastroso encuentro entre nuestros ancestros y la flota española que llegó a nuestras orillas hace quinientos años, y la destrucción que vendría después a raíz de malentendidos, actos violentos y las enfermedades que llegaron con ellos.

Antes de poner rumbo a las Filipinas, donde Magallanes perdió la vida a manos de Lapu-Lapu, el capitán del *Elcano* transmitió a los CHamoru las disculpas de España. Entre cantos y coros, los despedimos con un *Adios estaki*. Hasta la próxima. Un verso muy distinto del que, imagino, se habría cantado al avistar los navíos de los forasteros tras el fatídico encuentro entre los habitantes de Humâtak (Umatac) y Magallanes y su tripulación el 6 de marzo de 1521.

5. Mo'na yan Tâtte...

La generación de navegantes que formaban parte de esta expedición moderna no son nuestros enemigos. Quién sabe si sus genealogías y las nuestras están conectadas de algún modo por el accidente de periplos anteriores. Porque hubo muchos. Se surcaban los océanos y los continentes en busca de riqueza, poder y prestigio. Los primeros le granjearon a Guam la dudosa reputación de estar mancillada. En palabras del historiador del Pacífico, Douglas Oliver, «el expolio de Oceanía empezó con Guam».

Navegaban como conquistadores, misioneros, exploradores, balleneros, piratas y pioneros en busca de una nueva vida. Tras el encuentro de 1521, llegaría Legazpi en 1565, luego San Vitores en 1668, Quiroga en 1679, Marina en 1898, Leary en 1899, las Fuerzas Imperiales Japonesas durante la Segunda Guerra Mundial, y Skinner en 1950. Estas oleadas de forasteros trajeron consigo la varicela y la gripe, y depositaron su ADN en nuestro acervo genético. Muchos se quedaron, formaron familias, abrieron negocios. Pasaron a ser nuestros tatarabuelos, nuestros *tâtas* y nuestros *papas*.

Lo cierto es que ha habido tal mezcla de sangre en los últimos quinientos años que resulta imposible separar nuestra genética de la de quienes nos colonizaron. Su lengua pasó a formar parte de la nuestra, y llevamos sus nombres, sus genes y su fe, pero seguimos siendo el pueblo de esta tierra.

6. *Hita nu i man Taotao Tãno'*

¿Cómo hemos conservado nuestra identidad indígena a caballo entre dos potencias mundiales afanadas en esa despiadada construcción de imperios que mueve a los colonizadores? ¿Cómo es posible integrar la identidad cultural propia en fuerzas tan contradictorias que reclaman atención y amenazan con dividirte? Viene a ser como preparar un pollo para despiezarlo y cocinarlo en un delicioso y contundente plato.

He explorado la cuestión de la identidad a través de muchos prismas: como hija o *bagan bãga'*, socióloga, historiadora revisionista, narradora y *saina*. Mi camino hacia la plenitud auténtica y legítima no ha estado exento de dificultades. Las constelaciones que componen mi carta de navegación podrían ser únicas, pues parten de mi experiencia, pero tengo la esperanza de que revelen un pasaje que muchos CHamoru han explorado y transitado.

7. *I tutuhon-hu...*

172 Mi viaje empezó en la inconsciencia. No era consciente de la colonización ni de los acontecimientos históricos que habían dado forma a la isla donde nací en 1950. No sabía nada sobre la Segunda Guerra Mundial, de lo devastada que dejó mi isla y el daño irreparable que causó en mi pueblo. No estaba al tanto del dominio eminente de Estados Unidos ni de cómo el ejército estadounidense requisó gran parte de las tierras cultivables de Guam después de la guerra para erigir sus instalaciones. En la escuela, no nos enseñaban nada sobre nuestra historia y nuestro pueblo. De hecho, nos castigaban por cada palabra en CHamoru que pronunciábamos, recordándonos a diario que debíamos hablar inglés, como hijos ejemplares de Estados Unidos.

Sabía que mi padre era estadounidense, que era blanco, rubio y de ojos azules. Mi madre era de aquí, morena, con ojos marrones y pelo negro. Los niños en la St. Francis Catholic School, donde estudié la primaria, se reían de mí por ser tan blanca, ya que tenía el pelo y los ojos oscuros, pero la piel clara. Me llamaban *half-caste* (mestiza).

Como no conocía el significado de aquello, le pregunté a mi *nãna* (mi abuela materna), María Pérez Calvo Torres. Ella solo hablaba CHamoru, no sabía inglés, de modo que tampoco lo sabía. Lo habló con mi madre, Mariquita Calvo Torres Souder, y luego mi *nãna* me sentó en su regazo y me explicó que

no importaba el aspecto que tuviera: mi linaje era CHamoru. *CHamoru bagã'-mu ginen as nanã-mu*. No lo sabía entonces, pero se refería a mi conexión uterina con ella. Me explicó que una mujer nunca podía estar medio embarazada: lo estabas o no.

Con eso me bastó para comprender que mi identidad de CHamoru no podía dividirse como si fuera una tarta. Luego mi madre y mi padre me explicaron el rico legado cultural mestizo que teníamos. Igual que todos los niños CHamoru, me aseguraron. El legado cultural de mi padre era inglés y alemán, y el de mi madre, CHamoru y español. Yo era joven e inocente, así que no cuestioné nada de aquello.

A medida que fui creciendo, el término «guamanian» empezó a tener cada vez más influencia, utilizado para designar al pueblo de Guam tras la Segunda Guerra Mundial. A los CHamoru se nos concedió la nacionalidad estadounidense y se nos instó a que abandonáramos las prácticas y tradiciones arraigadas en nuestra herencia colonial española y católica. La americanización de Guam se encontraba en pleno apogeo, y en las escuelas de la isla se impuso la obligación de hablar únicamente inglés. Por suerte, mi padre era un hombre sabio que fue capaz de ver la falacia que subyacía a esta política colonial, así que insistió en que aprendiéramos nuestra lengua y nuestros valores indígenas, y que practicáramos las costumbres y tradiciones CHamoru como una parte integral de nuestra vida familiar. Mis padres participaban activamente en la comunidad, así que mi *nãna* fue nuestra «profesora de CHamoru».

En teoría, había aceptado la explicación de mi *nãna*, pero la gente que me rodeaba siguió poniendo en duda mi legitimidad. Fue entonces cuando entré en la fase de identidad fracturada. Descubrí que mis abuelos, tanto del lado de mi *nãna* como de mi *tãta*, habían sido administradores políticos y empleados del Gobierno español, y que mi padre había venido a Guam como oficial de la Marina para ayudar a reconstruir Guam después de que Estados Unidos bombardeara Hagãtña hasta hacerla añicos y destruyera nuestra capital centenaria.

Ese era el legado que corría por mis venas. La forma más lógica de lidiar con esta realidad fue una verdadera experiencia «extracorpórea» en lo que respectaba a mi identidad. Por suerte, mientras crecía conté siempre con el respaldo de mi *nãna* y sus hermanas viudas, así que tenía un sólido pilar en el que apoyarme, solo que no lo sabía. Además, el discurso sobre la identidad como tal en la escuela o con la gente de mi edad era inexistente.

8. Ma fa'na'gue-ku...

Con toda su paciencia, mi padre nos explicó la historia de la isla, la complejidad de su flora y fauna tropicales, y nos enseñó a valorar la tierra y su belleza. A menudo, nos sentábamos a contemplar Hagåtña desde lo alto, con los pies colgando en el vacío mientras observábamos el amanecer o el atardecer, esperando que asomara el arcoíris cuando llovía un poco, y escuchando a las plantas y los árboles que conversaban entre ellos en la brisa. Siempre andaba buscando plantas raras en la selva y nos señalaba dónde había yacimientos funerarios sagrados o restos de aldeas del periodo Latte mientras lo seguíamos por los senderos, poseídos por la curiosidad que nos inspiraba el entorno natural de nuestro hogar. Mamá nos enseñó a venerar a Santa Marian Kamalen (Nuestra Señora del Camarín), nuestra patrona, así como a ser fieles a nuestra familia y a enorgullecernos de nuestra cultura y nuestro modo de vida. Ella era la que imponía la disciplina; con una mirada bastaba. Durante toda su vida, participó activamente en el servicio a la comunidad.

Unos años después, me fui a Boston para estudiar en la universidad. Ahora veo que había gestionado eficazmente todos mis problemas de identidad introduciéndolos en pequeños compartimentos independientes en mi cabeza. Sin embargo, mi época universitaria lo removió todo. Los compartimentos colapsaron, todo se derramaba y rebosaba. Creía que sabía lo que significaba ser una ciudadana estadounidense hasta que fui a Estados Unidos. Un infierno se desató en mi cabeza mientras trataba de dar respuesta a las preguntas que me hacían sin cesar. «¿Quién eres? ¿Qué has dicho que eres? ¿En serio? Nunca había oído hablar de ellos»: era lo que oía cuando intentaba responder diciendo que era una CHamoru de Guam. Inmediatamente preguntaban: «¿Guam? ¿Y eso dónde está?». En retrospectiva, no ayudaba mucho que llevara ropa de colores vivos y de estilo tropical que para nada encajaban con la vestimenta más bien conservadora de aquella localidad de Nueva Inglaterra. Preparaba arroz en la pequeña cocina de la residencia de estudiantes y aderezaba la comida del comedor con chile y salsa de soja para que fuera comestible. Daba abrazos a todos mis amigos, que se habían criado en entornos donde el contacto físico brillaba por su ausencia. Era diferente. Mi madre me mandaba mangos y *mumus* con estampados florales, mientras mis compañeros de clase recibían galletas de chocolate y jerséis.

Estábamos en 1968, y la guerra de Vietnam se re-crudecía. No podía creer que los estadounidenses no supieran desde dónde despegaban sus B-52. ¿Por qué iban a saber algo de Guam?, intentaba razonar conmigo misma en privado. Que yo me supiera los nombres de todos los estados del país y sus capitales desde 3.^{er} curso no quería decir que ellos tuvieran que aprenderse los nombres de las islas que colonizaron.

Durante mi etapa universitaria, me debatí entre el orgullo y el hartazgo identitarios. Me uní a la International Students Association y fui su presidenta durante mi segundo año de universidad. Descubrí que tenía más en común con los estudiantes de Vietnam y Biafra que con los de Nueva York o Washington, D. C. Intenté que todos mis trabajos de clase trataran sobre Guam, en la medida en que fuera posible. Mi padre era mi salvavidas, ya que me enviaba regularmente información por correo, pues entonces no había internet ni ordenadores. Pero no soportaba el «hablas muy bien inglés» o, poco después, «¿allí habláis inglés?». «¿Dónde te compraste esta ropa? ¿Echas de menos las faldas de hojas?». «Nunca hubiera adivinado que eres de un lugar tan primitivo; casi no tienes acento». «No puedes ser nativa; pareces demasiado civilizada; no pareces una salvaje». Estas conversaciones me agotaban y constantemente ponían en jaque mi estabilidad. Pero, al mismo tiempo, estaba aprendiendo lo que verdaderamente significaba ser estadounidense.

Después me fui a Inglaterra a estudiar. Obtuve una beca Dickensian por un trabajo que había redactado para la asignatura de Literatura Inglesa en el instituto en Guam, en la Academy of Our Lady. Me vino muy bien haberme llevado una copia a Boston. ¡Sorpresa! A los jueces les gustó que hubiese comparado Londres con Hagåtña en el ensayo que titulé *A Tale of Two Cities* («Historia de dos ciudades»). Me encantaba Charles Dickens y estaba estudiando Sociología en la carrera.

Las constelaciones que componen la carta de navegación de mi identidad ilustran experiencias identitarias que he vivido y que lo cambiaron todo. Algunos han sido momentos reveladores, como aquel encuentro en Trafalgar Square. Era un día frío y lluvioso, acababa de salir de clase en la St. John's School of Art de Londres y me dirigía al British Museum, con sus dos gigantescos leones custodiando la puerta.

Llevaba un abrigo de *tweed* con capucha, pero estaba empapada y temblando de frío, así que crucé corriendo el torno de la entrada y, al hacerlo, tropecé con otra persona que salía. «Lo siento mucho», balbuceé avergonzada, mientras me quitaba la capucha y

chorreaba agua en el recibidor cuando, de pronto, las horquillas que me recogían mi larguísima melena salieron volando. Tenía un aspecto desastroso. El hombre con el que me había tropezado me dijo amablemente: «Deja que te ayude, ¿por qué no vamos a la cafetería y te tomas un té caliente?». Iba vestido de punta en blanco, con un traje de tres piezas y un exquisito perfume. Agradecí el té, pero empecé a sentirme incómoda porque me miraba fijamente. «Tengo que irme; gracias por el té».

Entonces se puso de pie, apurado, y me dijo: «espera, déjame que me explique». Resultó ser un antropólogo físico que estudiaba los cráneos del museo y me preguntó si podía tocarme la cara. «¿Mi cara?», pregunté con incredulidad. «Por favor, no sé exactamente cuál es tu procedencia, pero sí sé que eres de algún lugar cerca de las Filipinas. ¿Me equivoco? Si pudiera tocar tus pómulos, lo sabría con más seguridad». Se había ganado toda mi atención, y me pareció que decía la verdad, así que accedí. Se acercó y colocó sus dedos en mis pómulos y mi ceño. «Sin duda, de las Marianas. ¿De Guam, quizás?», dijo. «Sí», logré decir mientras intentaba controlar mi entusiasmo. Dios mío, fue uno de esos descubrimientos que lo cambian todo. Se puso eufórico al escuchar mi respuesta. «Gracias. Nunca había conocido a alguien de las Marianas, salvo por los cráneos que he tenido la suerte de examinar».

Para ser sincera, aparte de lo insólito de la situación, para mí fue algo verdaderamente extraordinario, una revelación. Realmente tenía una conexión con mis ancestros más allá de la superficie, donde importaba de verdad. Un perfecto desconocido me conocía mejor de lo que yo me conocía a mí misma. Me sentí legitimada; aquel instante marcó un antes y un después. Me había pasado años explicando a la gente por qué hablaba bien inglés, por qué era una isleña de piel blanca, por qué parecía hispana, por qué mi madre se apellidaba Calvo y Torres. Siempre intentando reafirmar mi identidad indígena, pero sin saber nunca cómo explicar quién era. ¿Quién habría pensado que, estando lo más lejos que jamás había estado de mi hogar, descubriría una realidad que reafirmara mi verdadera identidad?

Un fugaz día de lluvia ratificó mi identidad CHamoru a manos de un científico que nunca había visto a un CHamoru de carne y hueso antes que a mí. Supo quién era porque había palpado los cráneos de mis ancestros, y reveló la profunda conexión que nos unía, a mis pómulos y a mí, con ellos. En cuestión de minutos, fue capaz de ver más allá de mi superficie y sacó a la

luz a quien llevaba dentro. Sentí que formaba parte de algo, que en mi piel estaba en casa. Este encuentro me sacó de dudas, al igual que lo había hecho mi *nâna* a su manera, recordándome que la genética no miente. Para celebrarlo, me fui a cenar un buen plato de arroz frito en un restaurante birmano, lo más parecido que pude encontrar a la gastronomía CHamoru.

9. *I tiningo'-hu...*

Tras mucho reflexionar y reformular, he alcanzado una fase muy cómoda de mi identidad que yo llamo «conciencia asertiva». Me doy cuenta de que no podemos hacer que desaparezcan porque sí esas partes coloniales que forman parte de nosotros, con sus maldiciones y bendiciones. Hacerlo sería desacreditar nuestra trayectoria y menospreciar al pueblo en que nos hemos convertido.

Aunque he tenido que hacer frente a las contradicciones y soportar la maldición de haber nacido en una colonia, he disfrutado de la enorme bendición que mi legado de élite me ha proporcionado. Haber nacido en el privilegio me ha permitido recibir una educación, viajar, estudiar en el extranjero y universalizar mi espíritu. He podido aprovechar estos beneficios para comprometerme con la búsqueda de autodeterminación de los CHamoru, nuestra soberanía cultural y la construcción de nuestra nación. Puedo abanderar la revitalización de la lengua CHamoru con toda mi influencia social. Lo hago como vicepresidenta de la Commission on CHamoru Language, como profesora de historia y cultura del pueblo indígena de Guam y como presidenta de la reciente Guam Indigenous Heritage Alliance.

Solo podemos encontrar sentido en lo que somos como pueblo reconociendo los vínculos fundamentales que nos unen con nuestro pasado, avivan nuestro presente e inspiran nuestro futuro. He descubierto que navegar por el camino de la identidad entre imperios coloniales comienza con las palabras que utilizamos para designarnos a nosotros mismos. Las palabras importan, el lenguaje importa. Nuestro cordón umbilical y el *ethos*, o *mâta*, de nuestra condición de indígenas están grabados en la lengua que nuestro pueblo ha hablado durante más de 150 generaciones. Igual que nos llamamos a nosotros mismos *taotao tâno'*, llamamos a nuestra lengua *fino' hâya*.

Pero ¿y qué hay del término «CHamoru»? La palabra utilizada anteriormente, «chamorro», es un vocablo español que significa «rapado» o «afeitado», o bien remite

a la carne de la pantorrilla de un animal. Imaginen mi sorpresa cuando fui a México y me preguntaron si quería cenar «sopa de chamorro», o cuando en un mercado hispano en Chicago ofertaban «chamorro de res».

Chamorro, que es el apellido de muchas personalidades famosas del mundo hispanohablante, fue la palabra utilizada para designar a los nativos de las islas durante el dominio colonial español. A comienzos del siglo XIX, ya estaba extendida y se ha utilizado desde entonces para hacer referencia al pueblo indígena de las Marianas, o los taotao tãno’.

En la década de 1970, la primera Guam Chamorro Language Commission adoptó la ortografía de las Marianas junto con la Mancomunidad de las Islas Marianas del Norte para su uso como guía ortográfica. Durante los ochenta y los noventa, se realizaron esfuerzos periódicos por poner en común la forma de escribir «chamorro» con la ortografía. En el año 2009, la Mancomunidad de las Islas Marianas del Norte revisó la ortografía y decidió mantener la ortografía tradicional de «chamorro». Con la adopción de la *Guam Heritage Act* («Ley de Patrimonio de Guam») de 2016, se volvió a formar la extinta Guam Commission con una misión mucho más amplia. Actualmente, la Comisión se encarga de promover la ortografía CHamoru de Guam como guía ortográfica oficial.

Por tanto, la ley consagró la corrección ortográfica de la palabra «CHamoru». En lengua CHamoru, no existe la letra «c», y el sonido «ch» se representa con una única consonante, la «ch». Puesto que la «ch» aparece al principio de un nombre propio, se pone en

mayúsculas. La doble erre no existe en el alfabeto CHamoru, y por tanto se utiliza la erre simple: «r». La última sílaba de la palabra se abre y no lleva el acento, y la vocal va precedida por solo una consonante, de modo que se utiliza la «u» en lugar de la «o».

Cumplir la guía ortográfica oficial es importante por diversos motivos. Las normas ortográficas estandarizadas facilitan la enseñanza del CHamoru a los niños como segunda lengua en el colegio, donde se fomentan la lectura y la escritura como parte del esfuerzo por estimular la fluidez y el dominio de la lengua. El segundo motivo es igual de importante: en nuestro esfuerzo por descolonizar y ejercer nuestra soberanía cultural como pueblo indígena, debemos apropiarnos de nuestro vocabulario identitario. El término «chamorro» es un préstamo, pero al adaptarlo a nuestra ortografía, lo convertimos en una palabra legítimamente CHamoru. Para algunos, no es más que un juego semántico. Pero, créanme, es mucho más que un juego de palabras.

Durante la primera ola del movimiento de liberación de las mujeres, las feministas reclamaban un cambio en el uso del término «hombre» para referirse al «ser humano». Esta transición supuso un cambio significativo tanto en términos de actitud como de percepción. La denominación de las cosas importa, pues condiciona nuestra forma de vernos a nosotros mismos.

Aunque nunca podremos volver a como eran las cosas antes, sin duda podemos ejercer el poder del que disponemos para determinar el futuro. Como nuestros ancestros, podemos ir un paso por delante o un paso por detrás. Nosotros decidimos.

BIBLIOGRAFÍA

- ACOSTA, J. de, (1984): *De Procuranda Indorum Salute*. Madrid: CSIC Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico.
- AGUON, J. (2019a): Slingstones: Weapons. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/slingstones-weapons> [Consulta: 29 de abril 2021].
- (2019b): Niyok: Coconut. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/niyok/> [Consulta: 29 de abril 2021].
- AGUON, K. B. (dir.) (2009): *The Official Chamorro-English Dictionary. Ufisiât Na Diksonårion Chamorro-Engles*. Agaña, Guam: Department of Chamorro Affairs.
- AHERN, M. (2007): Martyrs and Idols: Performing Ritual Warfare on Early Missionary Frontiers in the Northwest, en *Religion in New Spain*, ed. Schroeder, S. y Poole, S. Albuquerque, N.M.: University of New Mexico Press, 279-98.
- ALBALÁ, C.-P. (2003): Notas históricas sobre el uso de la lengua española en las Islas Marianas. *Cuadernos Hispanoamericanos*, Issue 631, pp. 59-70.
- (2002): Sobre la pastorela: A propósito de una canción navideña española en las islas Marianas. *Revista de Literatura*, LXIV(128), pp. 365-384.
- (2000): *Americanismos en las Indias del Poniente: voces de origen indígena americano en las lenguas del Pacífico*. Madrid y Frankfurt: Iberoamericana y Vervuert.
- (1997): El español de los chamorros de las islas Marianas. *Español Actual*, 68, pp. 63-74.
- ALBALÁ, C.-P., y RODRÍGUEZ-PONGA, R. (1986): *Relaciones de España con las islas Marianas. La lengua chamorra*. Madrid: Fundación Juan March.
- ALKIRE, W. H. (1977): *An Introduction to the Peoples and Cultures of Micronesia*. California: Cummings Publishing Company.
- ALONSO, P. (2019): Pensando en la nueva exposición permanente del Museo Nacional de Antropología. Repensando el MNA. *Anales del Museo Nacional de Antropología*, XX, pp. 126-148.
- ÁLVAREZ, J. (1872): *Viajes por Oriente. De Manila a Marianas*. Madrid.
- AMAT, J. (2014): Filipinas 1898: la suerte del Archipiélago vista a través de las Cortes y la Comisión para la paz. *Aportes*, n.º 86, año XXIX, n.º 3, pp. 59-93.
- AMESBURY, J. (2021): Ancient CHamoru Fishing Practices. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/ancient-chamorro-fishing-practices/> [Consulta: 29 de abril 2021].
- ANDERSON-TAFT, T. J. (2019a): Weaving. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/weaving/> [Consulta: 25 enero 2021].
- (2019b): Carving. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/carving/> [Consulta: 29 de abril 2021].
- ARANDA, G. (1690): *Vida y gloriosa muerte del venerable padre Sebastián de Monroy de la Compañía de Jesús, que murió en las islas Marianas*. Sevilla: Imprenta de Tomás López de Haro.
- ATHENS, J. S. (2011): Latte Period Occupation of Pagan and Sarigan, *Journal of Coastal and Island Archaeology* 6, 314-330.
- ATHENS, J. S., y LEPPARD, T. S. (2019): Settlement and subsistence in the remote western Pacific: Archaeological and radiocarbon data from Alamagan, Northern Mariana Islands. *Journal of Field Archaeology* 44, pp. 109-125.
- ATHENS, J. S. et al., (2004): Austronesian colonisation of the Mariana Islands: The palaeoenvironmental evidence. *Bulletin of the Indo-Pacific Prehistory Association* 24, pp. 21-30.
- ATIENZA, D. (2019): CHamoru «Adaptive Resistance» During the Spanish Conquest and Colonization of the Marianas Islands. *Proceedings of the 4th Marianas History Conference*, pp. 1-15.
- (2017): Mártires y Taotaomo'nas: Analogías y naturalidades en las islas Marianas, en: Atienza, D. y García-Ramos Gallego, D. (eds.), *La construcción de la identidad en tiempos de crisis: El papel de la violencia y la religión*. Barcelona: Anthropos - Siglo XXI, pp. 107-130.
- (2014): Priests, Mayors and Indigenous Offices, *Pacific Asia Inquiry*, vol. 5 (1), pp. 31-48.
- (2013a): The Mariana Islands Militia and the establishment of the 'Pueblos de Indios': Indigenous agency in Guam from 1668 to 1758, en: *One Archipelago, Many Stories: Integrating Our Narratives. Presented at the 2nd History of the Marianas Conference*, Guam: Guampedia Foundation, pp. 137-158.
- (2013b): A Mariana Island history story: The influence of the Spanish Black Legend in Mariana Islands historiography. *Pacific Asia Inquiry* 4, 13-29.
- (2009): *Viaje e Identidad: La Génesis de la Elite Kichwa-Otavaleña en Madrid, España*. Quito: Abya Yala.
- ATIENZA, D., y COELLO, A. (2016): Sobre amnesias y olvidos. Continuidades y discontinuidades en la (re)construcción de la memoria colectiva en Guam (islas Marianas). *Historia Social*, 86, pp. 25-46.
- (2012): Death Rituals and Identity in Contemporary Guam (Mariana Islands). *Journal of Pacific History* 47 (4), pp. 459-73.

- ATIENZA, David, y FRANCIS, Hezel (en preparación): *The Chamorro Village after Resettlement: The New and the Old*. Madrid: UNED.
- AUYONG, M. A. (2019): Elena Cruz Benavente. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/elena-cruz-benavente/> [Consulta: 26 de enero 2021].
- BABAUTA, C. (2018): No remnants of ancient Chamoru village left at Marine base, historian says, *Pacific Daily News* 29 October 2018. Disponible en: <https://www.guampdn.com/story/news/2018/10/29/no-remnants-ancient-chamoru-village-left-marine-base-historian-says/1803760002/> [Consulta: 1 de abril 2021].
- BARNETT, S. M. (2019): Guåhan at the United Nations: Then and Now. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/currents/> [Consulta: 18 de febrero 2021].
- BARÓ I QUERALT, X. (2010): Redescubriendo a Diego Luis de San Vitores (1627-1672): su actitud ante los nativos de Las Marianas y su obra sobre San Francisco Javier (1661). *Revista Española del Pacífico*, 23, pp. 13-30.
- BARRATT, G. (2003): The Chamorros of the Mariana Islands Early European Records, 1521-1721. *Occasional Historical Papers Series*, n.º 10, Saipán: CNMI Division of Historic Preservation.
- 178 BARRET, W. (1975): *Mission in the Marianas*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- BAYMAN, J. M., y PETERSON, J. A. (2016): Spanish Colonial History and Archaeology in the Mariana Islands: Echoes from the Western Pacific. En *Archaeologies of Early Modern Spanish Colonialism*. Montón-Subías, S. Cruz, M. y Ruiz, A. Cham: Springer, pp. 229-252.
- BAYMAN, J., et al. (2020): Colonial Surveillance, *Lancho*, and the Perpetuation of Intangible Cultural Heritage in Guam, Mariana Islands, en Beaulé, C. and Douglass, J., *The Global Spanish Empire: Five Hundred Years of Place Making and Pluralism*. Tucson: University of Arizona Press, pp. 222-241.
- BINFORD, L. R. (1980): Willow smoke and dog's tails: Hunter-gatherer settlement systems and archaeological site formation. *American Antiquity* 45, pp. 4-20.
- BLUST, R. (2013): *The Austronesian Languages. Revised edition. Asia-Pacific Linguistics Open Access Monographs 008*. Canberra: Research School of Pacific and Asian Studies, the Australian National University.
- BORJA, J. (2017): Chamorro language can now be learned extensively online. *Pacific Daily News* 13 March 2017. Disponible en: <https://www.guampdn.com/story/news/education/2017/03/13/chamorro-language-can-now-learned-extensively-online/99113028/> [Consulta: 1 de abril 2021].
- BORJA, J. F.; BORJA, M. F., y Chung, S. (2006): *Estreyas Marianas: Chamorro*. Saipán: Estreyas Marianas Publications.
- BOYE, E. (1691): *Vita et obitus venerabilis patris Augustini Strobach è Societati Iesu ex provincia Bohemiae pro insulis Marianis electi missionarii, et à rebellibus sanctae fidei in iisdem insulis barbarè trucidati anno 1684, mense augusto*. Olomouc: Kylian.
- BROCKEY, L. M. (2017): Books of Martyrs: Example and Imitation in Europe and Japan, 1597-1650. *The Catholic Historical Review* 103, n.º 2, vi-223.
- BROGGIO, P. (2007): L'acto de contrición' entre Europe et nouveaux mondes: Diego Luis de Sanvitores et la circulation des stratégies d'évangélisation de la Compagnie de Jésus au XVIIe siècle, en *Missions religieuses modernes: «Notre lieu est le monde»*, ed. Fabre, P-A. y Vincent, V. Rome, École française de Rome.
- (2005): I gesuiti come mediatori nella guerra d'Arauco: Il padre Luis de Valdivia e il sistema dei *parlamentos de indios* (XVII secolo), *Archivum historicum Societatis Iesu* 74, n.º 147, pp. 57-89.
- (2003): La questione dell'identità missionaria nei gesuiti spagnoli del XVII secolo, *Mélanges de l'Ecole française de Rome: Italie et Méditerranée* 115, n.º 1, pp. 227-261.
- BULGRIN, L. (2006): «Fina`okso Antigo» Prehistoric Soil Mounds in the Interior of Rota. *Micronesian Journal of the Humanities and Social Sciences* 5(1/2), pp. 31-41.
- BURÓN, M. (2012): Los museos comunitarios mexicanos en el proceso de renovación museológica, *Revista de Indias*, vol. LXXII, núm. 254, Madrid, pp. 177-212.
- BURRIEZA, J. (2009): Los jesuitas: De las postrimerías a la muerte ejemplar, *Hispania sacra* 61, n.º 124, Madrid, pp. 513-544.
- BURRUS, E. (1954): Sanvitores' Grammar and Catechism in the Mariana Language. *Anthropos, International Review of Ethnology and Linguistics*, 49, pp. 934-960.
- BUTLER, B. (1992): An Archaeological Survey of Agui-guan, Northern Mariana Islands. *Micronesian Archaeological Survey Report* n.º 29, Saipán: CNMI Division of Historic Preservation.
- CABALLERO, J. C. (2010): El crimen del coronel Ángel de Pazos y Vela-Hidalgo, gobernador de las islas Marianas (1884). *Letras de Deusto*, Vol. 40, n.º 127, pp. 145-199.

- (2006): [1898] La guerra hispanoamericana en las Islas Marianas (1898). *Letras de Deusto*, vol. 36, n.º 113, pp. 185-210.
- CABRERA, G. S., y TUDELA, H. (2006): Conversations with I-Man-Aniti: Interpretation of discoveries of the rock art in the Northern Marianas Islands. *Micronesian Journal of the Humanities and Social Sciences* 5, ½, pp. 42-52.
- CALVO, T. (2000): El norte de México, la otra frontera: Hispanización o americanización (siglos XVI-XVIII). *Historias* 45, pp. 21-43.
- CAMACHO, K. L., y MONNIG L. A. (2010): Uncomfortable Fatigues: Chamorro Soldiers, Gendered Identities, and the Question of Decolonization in Guam. En *Militarized Currents: Toward a Decolonized Future in Asia and the Pacific*, editado por Shigematsu, S. y Camacho, L. A. (eds.). Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 147-179.
- CAMARENA, C., y T. MORALES (2009): El museo comunitario: un espacio para el ejercicio del poder comunal. Arrieta, I. (ed.), *Activaciones patrimoniales e iniciativas museísticas: ¿Por quién? y ¿Para qué?*, Bilbao: Euskal Herriko Unibertsitateko Argitalpen Zerbitzua/Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, pp. 155-128.
- (2006a): Community Museums and Global Connections: The Union of Community Museums of Oaxaca. Karp, I. et al. (eds.), *Museum Frictions: Public Cultures/Global Transformations*. Durham: Duke University Press, pp. 322-344.
- (2006b): El poder de la autointerpretación. Ideas para la creación de un museo comunitario. Cooper, C. et al. (eds.), *Hogares vivos para la expresión cultural. Perspectivas indígenas para la creación de museos comunitarios*. Washington: National Museum of the American Indian, pp. 79-89.
- CAMARENA, C.; MORALES, T., y NECOECHEA, G. (1994): *Reconstruyendo nuestro pasado. Técnicas de Historia Oral*. México: Programa de Museos Comunitarios y Ecomuseos. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- CAÑIZARES-ESGUERRA, J. (2007): *Católicos y puritanos en la colonización de América*. Madrid: Marcial Pons Historia/Fundación Jorge Juan.
- CARANO, P., y SÁNCHEZ, P. (1964): *The complete history of Guam*. Tokyo: Charles E. Tuttle, 7.^a edición.
- CARSON, M. T., (2020): *Peopling of Oceania: Clarifying an initial settlement horizon in the Mariana Islands at 1500 BC*. *Radiocarbon* 62: pages to be assigned by December 2020. Digital Object Identifier (DOI): 10.1017/RDC.2020.89.
- (2018): *Archaeology of Pacific Oceania Inhabiting a Sea of Islands*. London: Routledge Taylor & Francis Group.
- (2017a): *Rediscovering Heritage through Artefacts, Sites, and Landscapes: Translating a 3500-year Record at Ritidian, Guam*. *Access Archaeology*. Oxford: Archaeopress.
- (2017b): Inhabiting remote tropical seashores at 1500-1100 B.C.: Water, practicalities, and rituals in the Mariana Islands. *Journal of Field Archaeology* 42, pp. 269-282.
- (2017c): Cultural spaces inside and outside caves: A study in Guam, western Micronesia. *Antiquity* 91, pp. 421-441.
- (2016): *Archaeological Landscape Evolution: The Mariana Islands in the Asia-Pacific Region*. Nueva York: Springer.
- (2014): *First settlement of remote Oceania: earliest sites in the Mariana Islands*, Nueva York: Springer Briefs in Archaeology, Springer.
- (2012): An overview of latte period archaeology. *Micronesica* 42, pp. 1-79.
- CARSON, M. T., y HUNG, H. (2015): On the beach in Remote Oceania. En *Field Archaeology from around the World: Ideas and Approaches*, Carver, M., et al. (eds.). Nueva York: Springer, pp. 133-136.
- CARSON, M. T., y KURASHINA, H. (2017): *Substantive Evidence of Initial Habitation in the Remote Pacific: Archaeological Discoveries at Unai Bapot in Saipan, Mariana Islands*. *Access Archaeology*. Oxford: Archaeopress.
- (2012): Re-envisioning long-distance Oceanic migration: Early dates in the Mariana Islands. *World Archaeology* 44, pp. 409-435.
- CASTAÑEDA, V. (1950): Documentos para la Historia de las Islas Marianas. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo CXXVII, Cuaderno 11, Oct-Dic, 699-707.
- CHAMORRO, P. (2012): Future time reference and irrealis modality in Chamorro: A study of preverbal para. En: Nishida, C. y Russi, C. eds. *Building a bridge between linguistic communities of the Old and the New World*. Leiden: Brill, pp. 91-113.
- CHUNG, S. (2020): *Chamorro Grammar*. Santa Cruz, California: University of California.
- CLASTRES, P. (2014): *Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona: Gedisa.
- CLEMENT, M. (2019): Garrison Folks y Reducciones. Bifurcating the Hagåtña Narrative in 18th Century Marianas History. *4th Marianas History Conference*.

Disponible en: https://issuu.com/guampedia/docs/history_all/37.

— (2011): *Kustumbre, Modernity and Resistance. The Subaltern Narrative in Chamorro Language Music*. Tesis doctoral no publicada, leída en la Universidad de Hawai'i en Mānoa. Disponible en: <http://hdl.handle.net/10125/101453>.

COELLO, A. (2020): De mártires jesuitas y héroes chamorros en los márgenes del imperio hispánico: las islas Marianas (1668-1700). En: Quiles García, F. (ed. lit.), García Bernal, J. J. (ed. lit.): & Broggio, P. (ed. lit.), eds. *A la luz de Roma: Santos y santidad en el barroco iberoamericano. Volumen III. Tierra de santidad*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, pp. 151-170.

— (2016): *Jesuits at the Margins. Missions and Missionaries in the Marianas (1668-1769)*. Nueva York y Londres: Routledge.

— (2013a): Lights and Shadows: The Inquisitorial Process Against the Jesuit Congregation of Nuestra Señora de la Luz on the Mariana Islands (1758-1776). *Journal of Religious History*, vol. 37, n.º 2, Junio.

— (2013b): Colonialismo, resistencia e identidad chamorra en la misión post-jesuita de las islas Marianas (1769-1831). *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 49, Julio-Diciembre, pp. 83-117.

— (2010): Colonialismo y santidad en las islas Marianas: Los soldados de Gedeón (1676-1690), *Hispania: Revista española de historia* 70, n.º 234, pp. 17-44.

COELLO, A., y ATIENZA, D. (2020): *Scars of Faith: Jesuit Letters from the Mariana Islands (1668-1684)*. Chesnut Hil, MA: Institute of Jesuit Sources.

— (2012): Death Rituals and Identity in Contemporary Guam (Mariana Islands). *The Journal of Pacific History* 47, pp. 459-473.

COHEN, J. (1999): *Cooperation and community: economy and society in Oaxaca*, University of Texas Press.

— (1997): Popular participation and civil society: the Shan-Dany Museum and the construction of community in Mexico, *Practicing Anthropology*, vol. 19(3), pp. 36-40.

COMAROFF, J. L., y COMAROFF, J. (1992): *Ethnography and the historical imagination*. Boulder, Colorado: Westview Press.

COO, S. M. (2014): *Clothing and the colonial culture of appearances in nineteenth century Spanish*

Philippines (1820-1896). History. Université Nice Sophia Antipolis.

COOMANS, P. (1997): *History of the Mission in the Mariana Islands, 1667-1673*. Traducido y editado por Rodrigue Lévesque. Occasional Historical Papers Series Number 4. Saipán: Division of Historic Preservation, Commonwealth of the Northern Mariana Islands.

COROMINAS, J. y PASCUAL, J. A., (1980): *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*. Madrid: Gredos.

CORSANE, G. (2005): *Heritage, Museums and Galleries: An Introductory Reader*. Londres: Routledge.

CORTE, F. de la (1876): *Memoria de las Islas Marianas*. Madrid.

COUTO, H. H. (1996): *Introdução ao estudo das línguas crioulas e pidgins*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

CRAIB, J. (1990): *Archaeological Investigations at Alaguan*, Rota, Melbourne: CNMI. La Trobe University.

CUNNINGHAM, L. J. (1992): *Ancient Chamorro Society*. Honolulu: The Bess Press.

— (1984): *Ancient Chamorro kinship organization*. Agat: L. Joseph Press.

DE CARLI, G. (2003): Vigencia de la Nueva Museología en América Latina: Conceptos y Modelos. *Revista ABRA de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional*, Julio-Diciembre. Editorial EUNA.

DE VARINE, H. (2017): *L'écomusée, singulier et pluriel*. París, Ed. L'Harmattan.

— (2007): El ecomuseo. Una palabra, dos conceptos, mil prácticas. *Museos Locales: Naturaleza y perspectivas. Revista de Museos de Andalucía*, año V, n.º 8. pp. 19-29.

DE VIANA, A. V. (2004): *In the Far Islands: The Role of Natives from the Philippines in the Conquest, Colonization and Repopulation of the Mariana Islands 1668-1903, España*. Manila: University of Santo Tomas Publishing House.

DEBURGH, J. (1939): A Few Reminiscences of the First Expedition of American Troops to Manila. *The American Oldtimer*, vol. VI, n.º 6, abril, pp. 23-29, y vol. VII, n.º 1, noviembre, pp. 6-30, pp. 45-48.

DEFANT, D. G. (2008): Early human burials from the Naton Beach Site, Tumon Bay, Island of Guam, Mariana Islands. *Journal of Island and Coastal Archaeology* 3, pp. 149-153.

DEGA, M. et al. (2017): *The Latte Village of Garapan: Archaeological Data Recovery, Saipán, Commonwealth of the Northern Mariana Islands*. Elaborado

- por Scientific Consultant Services for Imperial Pacific International, LLC. December.
- DELGADILLO, Y. *et al.* (1979): *Spanish Forts of Guam*. Mangilao: Micronesian Area Research Center, University of Guam.
- DEPARTMENT OF CHAMORRO AFFAIRS (2003): *Chamorro Heritage A Sense of Place Guidelines, Procedures and Recommendations for Authenticating Chamorro Heritage*. Guam: Department of Chamorro Affairs Research, Publication and Training Division.
- DÍAZ, V. (1994): Simply Chamorro: Telling Tales of Demise and Survival in Guam. *The Contemporary Pacific* 6 (1), pp. 29-58.
- DÍAZ ARENAS, R. (1850): *Memorias históricas y estadísticas de Filipinas y particularmente de la grande isla de Luzón*. Manila.
- DÍAZ ARTERO, A. (2019a): Canoe Building. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/canoe-building-2/> [Consulta: 29 de abril 2021].
- DICKINSON, W. R. (2000): Hydro-isostatic and tectonic influences on emergent Holocene paleoshorelines in the Mariana Islands, western Pacific Ocean. *Journal of Coastal Research* 19, pp. 735-746.
- DIXON, B. *et al.* (En prep): Traditional Places in Conflict and their Historic Contexts: Ritidian, Guam. In Listler, M. and Clarke, G. (eds.), *The Archaeology of Conflict and Warfare in Australia and the Pacific*. Terra Australis.
- (2021): Ancient CHamoru Warfare. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/ancient-guam-warfare/> [Consulta: 29 de abril 2021].
- (2019): *Afetna Point, Saipan: Archaeological Investigations of a Latte Period Village and Historic Context in the Commonwealth of the Northern Mariana Islands*. Oxford: ArchaeoPress Access Archaeology.
- DOMONOSKE, C. (2017): Why is North Korea threatening Guam? *NPR*, 9 August 2017. Disponible en: <https://www.npr.org/sections/thetwo-way/2017/08/09/542384201/why-is-north-korea-threatening-guam> [Consulta: 16 de marzo 2021].
- DONOSO, I. (ed.). (2016): *Boxer Codex. A Modern Spanish Transcription and English Translation of 16th-Century Exploration Accounts of East and Southeast Asia and the Pacific*. Quezon City. Vibal Foundation.
- DRIVER, M.G. (2007): *Lepers in the Mariana Islands During the Spanish Administration. 1668-1898*. Spanish Documents Collection. Guam: RFT Micronesian Area Research Center. University of Guam.
- (2005): *The Spanish Governors of the Mariana Islands and the Saga of the Palacio*. Guam: MARC, University of Guam.
- (1989): *The Account of Fray Juan Pobre's Residence in the Marianas, 1602*. Mangilao, Guam: Micronesian Area Research Center.
- (1988): *Sword, and Silver: The Nascent Spanish Colony in the Mariana Islands*, n.º 3, Micronesian Area Research Center.
- (1985): *Guam: A Nomenclatural Chronology*. Mangilao, Guam: Micronesian Area Research Center, University of Guam.
- (1983). Fray Juan Pobre de Zamora and his account of the Mariana Islands. *Journal of Pacific History* 18, pp. 198-216.
- (1977): The account of a discalced friar's stay in the Islands of the Ladrones. *Guam Recorder* 7, pp. 19-21.
- DRIVER, M. G. (ed.): (2000): *The Augustinian recollect friars in the Mariana Islands, 1769-1908*, Mangilao, Guam: Micronesian Area Research Center.
- DRIVER, M. y BRUNAL-PERRY, O. (1994): *Architectural Sketches of the Spanish Era Forts of Guam*. Mangilao: Micronesian Area Research Center, University of Guam.
- DU NORT D'UTRECHT, O. (1602): *Description du Penible Voyage Faict entour de l'Univers ou Globe Terrestre, par Sr. Olivier du Nort d'Utrecht*. Ámsterdam: Chez Cornille Claesz.
- DUARTE, P. M. (1913): The Capture of Guam by an eye witness. *Guam News Letter*, Octubre.
- DUMONT D'URVILLE, J. (1839): *Voyage pittoresque autour du monde: résumé général des voyages de découvertes*, vol. II. París: Furne et Cie.
- EARLE, R. (2012): *The Body of the Conquistador: Food, Race and the Colonial Experience in Spanish America, 1492-1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- EGAMI, T., y SAITO, F. (1973): Archaeological Excavation on Pagan in the Mariana Islands. *The Journal of the Anthropological Society of Nippon* 81(3), pp. 203-226.
- ELIAS, N. (1989): *El proceso de la civilización*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- ELIZALDE M D. (1992): *España en el Pacífico. La colonia de las islas Carolinas, 1885-1899*. Madrid, Biblioteca de Historia, AECI CSIC.
- EXPOSICIÓN GENERAL DE LAS ISLAS FILIPINAS (1887): *Catálogo de la Exposición General de las Islas Filipinas*, Madrid: Est. Tipográfico de Ricardo Fé.
- FARRELL, D. (2011): *History of the Mariana Islands to Partition*. Saipán: Public School System, Commonwealth of the Northern Mariana Islands.

- FEDERICCI, S. (2004): *Calibán y La Bruja. Mujeres, Cuerpo y Acumulación Originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.
- FLOOD, B. (2001): *Marianas Island Legends: Myth and Magic*. Honolulu: Bess Press.
- FLORENCIA, F. de, S. J., (1673): *Ejemplar vida y dichosa muerte por Cristo del Fervoroso Padre Luis de Medina de la Compañía de Jesús...*, Sevilla: Imprenta de Juan Francisco de Blas.
- FLORES, J. (2021a): Ancient CHamoru Jewelry: Manmade Accessories and Body Coverings. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/ancient-chamorro-jewelry-manmade-accessories-and-body-coverings/> [Consulta: 29 de abril 2021].
- (2021b): Lucia Fernandez Torres. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/lucia-fernandez-torres/> [Consulta: 29 de abril 2021].
- (2021c): Titiyas: Flatbread. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/titiyas-flatbread/> [Consulta: 29 de abril 2021].
- (1999): *Art and Identity in the Mariana Islands: Issues of Reconstructing an Ancient Past*. Norwich: University of East Anglia.
- FLORES MARTOS, J. A. (2009): El gusto en los cuerpos vecracuzanos: retóricas y prácticas culinarias y sexuales. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* 64 (1), pp. 133-166.
- FORBES, E. (2017): Chamorros praying in Spanish. *Paleric Blogspot*, 11 enero.
- FREYCINET, L. d. (1829): *Voyage Autour du Monde, Entrepris par Ordre du Roi. Historique*. Deuxième Tome. Première Partie. París: Chez Pillot Ainé.
- (2003 [1819]): An Account of the Corvette L' Uranie's Sojourn at the Mariana Islands. *Occasional Historical Papers*, n.º 13. Guam: CNMI Division of Historic Preservation.
- FRITZ, G. (2001[1904]): The Chamorro A History and Ethnography of the Mariana Islands. *Occasional Historical Papers Series*, n.º 1, Saipán: CNMI Division of Historic Preservation.
- (1904): *Chamorro Wörterbuch*. Berlín: Commissionsverlag von Georg Reimer.
- GALVÁN, J. (1998): La Presencia Española en Micronesia. San Ignacio de Agaña, primera ciudad de Oceania. *Ciudad y Territorio. Estudios Territoriales*, vol. XXX, n.º 116, pp. 429-448.
- GARCÍA, F. (2004): *The Life and Martyrdom of the Venerable Father Diego Luis De Sanvitores of the Society of Jesus, First Apostle of the Mariana Islands and the Happenings in These Islands from the Year of One Thousand Six Hundred and Sixty-Eight, to that of One Thousand Six Hundred and Eighty-One*. Traducido por Margaret M. Higgins, Felicia Plaza, and Juan M. H. Ledesma. Mangilao, Guam: MARC.
- (1683): *Relación de la vida de el devotísimo hijo de María santísima, y dichoso mártir Padre Luis de Medina...* Madrid: Imprenta de Juan García Infanzón.
- GARCÍA LLANSÓ, A. (1897): *El Museo-Biblioteca de Ultramar*. Barcelona: Tipolitografía de Luis Tasso.
- GIRÁLDEZ, A. (2015): *The Age of Trade: Manila Galleons and the Dawn of the Global Economy*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- GIUDICELLI, C. (2005): Pacificación y construcción discursiva de la frontera: El poder instituyente de la guerra en los confines del Imperio (siglos XVI-XVII), en *Máscaras, tretas y rodeos del discurso colonial en los Andes*, ed. Lavallé, B. Lima: IFEA / PUCP, pp. 157-173.
- GOBIEN, Charles le (1700): *Histoire de les Isles Mariannes nouvellement converties a la Relegion Chrestienne*. París.
- GOETZFRIDT, N. J. (2019): Proa and Navigation. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/proa-and-navigation/> [Consulta: 29 de abril de 2021].
- GONZÁLEZ, J. R. (2002): *Sexo y confesión. La iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*. Ciudad de México: Plaza y Valdés.
- GONZÁLEZ MARCÉN, P.; MONTÓN-SUBÍAS, S., y PICAZO, M. (2008): Towards an Archaeology of Maintenance Activities. En *Engendering Social Dynamics: The Archaeology of Maintenance Activities*, editado por Montón-Subías, S. y Sánchez M. Oxford: BAR International Series, pp. 3-8.
- GRAVES, M. W. *et al.* (1990): Ceramic production in the Mariana Islands. *Asian Perspectives* 29, pp. 211-233.
- GRUZINSKI, S. (2012): *L'aigle et le dragon. Démesure européenne et mondialisation au XVIIe siècle*. París: Fayard.
- GUAM HOMELESS COALITION (GHC): y The Guam Housing and Urban Renewal Authority (2018), *2018 Guam homeless point-in-time count report*. Hagåtña (Agaña), Guam.
- HADDOCK, R. (2010): *A history of health on Guam*. Hagåtña (Agaña), Guam: Crushers Football Club.
- HADDON, A. C., y HORNELL, J. (1975): *Canoes of Oceania*. Honolulu: Bishop Museum Press.
- HATTORI, A (2018): Textbook Tells: Gender, Race, and Decolonizing Guam History Textbooks in the 21st Century. *AlterNative* 14 (2), pp. 173-84.

- (2006): The Politics of Preservation: Historical Memory and the Division of the Mariana Islands. *Micronesia* 5 (1/2), pp. 1-4.
- (1995): Righting civil wrongs: the Guam Congress walkout of 1949, *Isla: A Journal of Micronesian Studies*, vol. 3, n.º 1, pp. 1-27.
- HAUSBERGER, B. (2004): La conquista jesuita del noroeste novohispano, *Memoria americana: Cuadernos de etnohistoria* 12. Buenos Aires, pp. 131-68.
- HAYNES, D., y WUERCH, W. (1993): *Historical Survey of the Spanish Mission Sites on Guam 1669-1800*. Mangilao: Micronesian Area Research Center, University of Guam.
- HERNANDO, A. (2002): *Arqueología de La Identidad*. Madrid: Akal.
- HERVÁS Y PANDURO, L. (1801): *Catálogo de las lenguas de las naciones conocidas*. Facsímil Madrid, Atlas, 1979 ed. s.l.: Imprenta del Real Arbitrio de Beneficencia.
- HEZEL, S. J., Francis X (2021): «Reduction» of the Marianas: Resettlement into Villages under the Spanish. Saipán: Northern Marianas Humanities Council.
- (2015): *When Cultures Clash: Revisiting the «Spanish-Chamorro Wars»*. Saipán: Northern Marianas Humanities Council.
- (2014): The Early Spanish Period in the Marianas, 1668-1698: Eight Theses, *San Vitores Theological Review* 1, pp. 1-16.
- (2000): *From Conquest to Colonization: Spain in the Mariana Islands, 1690-1740*. Saipán: Historic Preservation Office.
- HOFSCHEIDER, A. (2020): *The Pacific project, Guam: the fight to save CHamoru, a language the US military tried to destroy*. Disponible en: <https://www.theguardian.com/world/2020/feb/13/the-fight-to-save-chamoru-a-language-the-us-military-tried-to-destroy> [Consulta: 1 de abril 2021].
- HORNOSTLE, H. G. (1924-1925): *Unpublished notes from the Bernice P. Bishop Museum, Honolulu. Microfilm on file*, Mangilao: Micronesian Area Research Center, University of Guam.
- HORNOSTLE, G. (1924-1925): Additional List of Chamorro Family Names Rota M. I. En Hornbostle, H., *Unpublished notes from the Bernice P. Bishop Museum, Honolulu. Microfilm on file*. Mangilao: Micronesian Area Research Center, University of Guam.
- HORNUNG, J. W. (2017): *The U.S. military laydown on Guam: progress amid challenges*, Washington, DC.: Sasakawa Peace Foundation USA.
- HORROCKS, M. *et al.* (2015): Pollen, starch, and biosilicate analysis of archaeological deposits on Guam and Saipan, Mariana Islands, Northwest Pacific: Evidence for Chamorro subsistence crops and marine resources. *Journal of Island and Coastal Archaeology* 10, pp. 97-110.
- HOWARD, C. P. (1986): *Mariquita: a tragedy of Guam*. Suva, Fiji: Institute of Pacific Studies.
- HUNTER-ANDERSON, R. L. (2019): Latte. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/latte/> [Consulta: 29 de abril 2021].
- (2013): Niche dynamics in the ISEA and the Mariana Islands, Micronesia. Paper presented at the *78th annual meeting of the Society for American Archaeology*, April 3-7. Honolulu.
- (2011): The Latte Period in Marianas Prehistory. Who Is Interpreting It, Why and How? *Terra Australis* 35, pp. 17-28.
- (1989): *Archaeological investigations in the Small Boat Harbor Project Area, Agat, Guam*. Honolulu: International Archaeological Research Institute.
- HUNTER-ANDERSON, R. L., y BUTLER, B. (1995): An Overview of Northern Marianas Prehistory. *Micronesian Archaeological Survey Report* 31. Saipán: CNMI Division of Historic Preservation.
- HUNTER-ANDERSON, R. L., y EAKIN, J. E. (2021): Origins of the people of the Mariana Islands: Ancient DNA research and archaeological context. Paper presented via Zoom at the *5th Marianas History Conference* Feb. 19-26, 2021, University of Guam.
- HUNTER-ANDERSON, R. L. y MOORE, D. R. (2001): The Marianas pottery sequence revisited. Paper presented at the *International Symposium on Austronesian Cultures: Issues relating to Taiwan*, December 8-12. Taipei: Institute of Linguistics, Academia Sinica.
- HUNTER-ANDERSON, R. L., y WARD, J. V. (1994): *A paleoenvironmental investigation of the effects of prehistoric Chamorro farming practices on the native vegetation in southern Guam*. Hagåtña (Agaña), Guam: Report prepared for Guam Preservation Trust.
- HUNTER-ANDERSON, R. L., *et al.* (2013): Pictographs from Mhllac Cave, Guam: Radiocarbon dating and chemical studies. *American Indian Rock Art*, 40, pp. 995-1016.
- (1998): *Results of Monitoring and Data Recovery at Naton Beach, Tumon Bay, Guam*. Elaborado por Architectural-Engineering Services Inc., Tannota Partners Inc. y Micronesian Archaeological Research Services, Guam.
- (1995): Rice as a prehistoric valuable in the Mariana Islands, *Micronesia. Asian Perspectives* 34, pp. 69-89.

Bibliografía

- IBAÑEZ, A., y RESANO, F. (1988): *Chronicle of the Mariana Islands*. Driver, M. y Brunal-Perry, O. (eds.). Guam: MARC, University of Guam.
- IBAÑEZ, L. (1886): *Historia de las islas Marianas con su derrotero, y de las Carolinas y Palaos, desde el descubrimiento por Magallanes en el año 1521, hasta nuestros días*. Granada: Imprenta y Librería de Paulino V. Sabatel.
- IBAÑEZ DEL CARMEN, A. (1865a): *Diccionario Español-Chamorro*. Manila: Ramírez y Giraudier.
- (1865b): *Gramática chamorra [...] que dedica a la escuelas de Marianas*. Manila: Ramírez y Giraudier.
- IRVING, D. R. M. (2019): Jesuits and Music in Guam and the Marianas, 1668-1769, en *Changing Hearts: Performing Jesuit Emotions between Europe, Asia, and the Americas*, ed. Haskell, Y. and Garrod, R. Leiden: Brill, pp. 11-34.
- JALANDONI, A. et al. (2016): *Archaeological Monitoring Report, Kalabera Cave Improvement Project Kalabera Cave*, Saipán: CNMI. ARCGEO.
- JAULIN, R. (1973): *La paz blanca. Introducción al etnocidio*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.
- JOHNSON, A. L. (2004): The goals of processual archaeology. En A.L. Johnson (ed.), *Processual archaeology: Exploring analytical strategies, frames of reference, and culture process*. West Port, Connecticut: Praeger, 11-27.
- KAUR, A. (2021a): Indo-Pacific commander tells Congress: «Guam is a target today», *Pacific Daily News*, 11 March 2021. Disponible en: <https://www.guampdn.com/story/news/local/2021/03/10/indo-pacific-commander-congress-guam-target-today/6949422002/> [Consulta: 16 de marzo 2021].
- (2021b): Guam split on Marine Corps relocation. *Pacific Daily News*, 9 April 2021. Disponible en: <https://www.guampdn.com/story/news/local/2021/04/08/guam-split-relocation-marine-corps/6976791002/> [Consulta: 9 de abril 2021].
- KERR, A. (2013): *La manera de su hablar, the first lexicon of the Chamorro language, Mariana Islands. (Estevan Rodríguez 1565 en Academia Real 1886). Micronesia*. Manguilao: University of Guam.
- KRIEGER, H. W. (1943): *Island Peoples of the Western Pacific Micronesia and Melanesia*. Washington: Smithsonian Institution.
- KURASHINA, H. (1991): Prehistoric settlement patterns on Guam. *Journal of the Pacific Society* 14 (2), pp. 1-18.
- LAGUANA, A., et al. (2012): Estorian i Latte: A Story of Latte. *Micronesica* 42 (1/2), pp. 80-120.
- LAWCOCK, L. (1977): Assassination: A Question of Intent. *Glimpses*, 1st Quarte, pp. 41-46.
- LE GOBIEN, C., S. J. (1700): *Histoire des isles Marianes, nouvellement converties à la religion chrestienne; & de la mort glorieuse des premiers missionnaires qui y ont prêché la foy*. París: N. Pepie.
- LEDESMA, A. de (1670): *Noticia de los progresos de nuestra Santa Fe en las islas Marianas...*, Biblioteca del Hospital Real, Caja IMP-2-070 (31): Col. Montenegro.
- LEÓN GUERRERO, A. (1996): The economic development of Guam, in Political Status Education Coordinating Commission (eds.), *Kinalamten Pulitikat: Issues in Guam's Political Development*, Agaña, Guam: PSECC, pp. 83-101.
- LEÓN GUERRERO, J. (2020a): Envisioning the Past: Near Extinction. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/envisioning-the-past-near-extinction> [Consulta: 10 febrero, 2021].
- (2020b): Forzado System and the Mariana Islands. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/forzado-system-and-the-mariana-islands/> [Consulta: 29-04-2021].
- LÉVESQUE, R. (2000): History of the Mission in the Mariana Islands: 1667-1673, by Fr. Peter Coomans. *Occasional Historical Papers Series*, n.º 4. Saipan: CNMI Division of Historic Preservation.
- (1996): More Turmoil in the Marianas 1679-1683. *History of Micronesia: A Collection of Source Documents*. Vol. 7. Quebec: Lévesque Publications.
- (1995a): Revolts in the Marianas. *History of Micronesia: A Collection of Source Documents*. Vol 6. Quebec: Lévesque Publications.
- (1995b): *History of Micronesia: A Collection of Source Documents*. Vol. 5. Quebec: Lévesque Publications.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1997): *El pensamiento salvaje*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- LINTON, R., y WINGERT, P. S. (1946): *Arts of the South Seas*. Nueva York: Museum of Modern Art.
- LIU, Y. et al. (en preparación): *Genomic evidence for at least four prehistoric migrations to Micronesia*.
- LIZAMA, A., et al. (1981): The As Nieves Quarry and Tātgue Site, Rota, M.I. *Latte: Occasional Papers in Anthropology and Historic Preservation*, vol. I, Hagatna: Guam Territorial Archaeology Laboratory, Historic Preservation Section, Department of Parks and Recreation, pp. 1-34.
- LJUNGQVIST, F. C. (2010): A new reconstruction of temperature variability in the extratropical Northern

- Hemisphere during the last two millennia. *Geografiska Annaler: Series A, Physical Geography*, 92(3), pp. 339-351.
- LÓPEZ DE VELASCO, J. (1894): *Geografía y descripción universal de las Indias recopilada por el cosmógrafo cronista Juan López de Velasco desde el año de 1571 al de 1574*. Madrid: Fortanet.
- LOPINOT, C. (1910): *Chamorro Wörterbuch, Deutsch-Chamorro, Chamorro-Deutsch*. Hong Kong: Typis Societatis Missionum ad Exteros.
- LUJAN, M. (2021a): Hineksa' Aga'ga': Red Rice. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/hineksa-agaga-red-rice/> [Consulta: 29-04-2021].
- (2021b): Blacksmithing. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/blacksmithing-3/> [Consulta: 29 de abril 2021].
- (2021c): Agad'na: Canoe builders. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/agadna-canoe-builders/> [Consulta: 29 de abril 2021].
- (2020): The Tramsnision of Christianity into Chamorro Culture. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/transmission-of-christianity-into-chamorro-culture/> [Consulta: 15 de enero 2021].
- (2019a): Warfare. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/warfare/> [Consulta: 29 de abril 2021].
- (2019b): Lancho: Ranch. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/lancho-ranch/> [Consulta: 29 de abril 2021].
- MACK, J. (2016): The 1856 Smallpox Epidemic And Depopulation In Guam: How To Create A Marianas Narrative. *Second Marianas History Conference*. Saipán, 2016. Disponible en: <https://www.guampedia.com/3rd-marianas-history-conference-2017/> [Consulta: 26 de marzo 2021].
- MADRID, C. (2014): Ritidian and Songsong Across de Rota Channel. Historic Significance and Culture of Historic Preservation. Carson, M. (coord.), *British Archaeological Reports, International Series*. Oxford: Archaeopress, pp. 44-52.
- (2013): El Legado Español: Huellas de un Camino Andado y por andar. VV.AA. *Pacífico. España y la Aventura de la Mar del Sur*. Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España. Madrid, pp. 305-319.
- (2006): *Beyond Distances. Governance, Politics, and Deportation in the Mariana Islands from 1870 to 1877*. Guam: CNMI Humanities Council.
- MADRID, C., y CEPEDA, J. (2019): Chamorro as a Written Official Language in the Mariana Islands. The Garrido Document of 1799. *Pacific Asia Inquiry*, vol. 10, pp. 117-140.
- MALO DE LUQUE, E. (1790): *Historia política de los establecimientos ultramarinos de las naciones europeas*, vol. V, 151. Madrid: Don Antonio de Sancha.
- MANNER, H. (2008): Directions for long term research in traditional agricultural systems of Micronesia y the Pacific Islands. *Micronesica* 40, pp. 63-86.
- MARCHE, A. (1889): Rapport général sur une mission aux Îles Mariannes. *Nouvelles Archives des Missions Scientifiques et Littéraires, Nouvelle Série* 1: pp. 241-280.
- (1982[1887]): *The Mariana Islands*. Craig, R.D. (ed.). Traducido por S. E. Cheng, Mangilao: Micronesia Area Research Center, University of Guam.
- MARSH, C. (1968): A Neighborhood Museum That Works. *Museum News*. October, pp. 11-16.
- MARTÍNEZ, J. (ed.), (1997): *Fray Juan Pobre de Zamora: Historia de la pérdida y descubrimiento del galeón San Felipe*. Diputación Provincial de Avila - Institución Gran Duque de Alba.
- MATSUDA, M. K. (2012): *Pacific Worlds: A History of Seas, Peoples, and Cultures*, Cambridge: Cambridge UP.
- (2006): The Pacific, *American Historical Review* 111, n.º 3, pp. 758-80.
- MAYRAND, P. (1985): La proclamación de la nueva museología. *Museum* N.º 148 (Vol XXXVII, n.º 4): Imágenes del ecomuseo (dedicado a la memoria de Georges Henri Rivère). UNESCO, pp. 200-201.
- MAZÓN, T. (2020): *Elcano, viaje a la historia*. Madrid: Encuentro.
- MÉNDEZ, R. (2011): *El ecomuseo como comunidad educadora. Una alternativa al desarrollo sustentable para el patrimonio natural y cultural de México con base en educación-acción*. México: Proyecto Piloto de Ixtlán del Río Nayarit.
- MERFALEN, M. (2003): *Guam war claims review commission public hearing*. Disponible en: <http://guamwarsurvivorstory.com/index.php/manuel-mafnas-merfalen>.
- MIES, M. (1986): *Patriarchy and Accumulation on a World Scale*. Londres y Nueva York: Zed Books.
- MILLER, J.G. (1965): Living systems: Basic concepts. *Behavioral Science* 10, pp. 193-237.
- MILLER, N. (1975): *The Presidio in the Spanish Border Lands*. Oklahoma City: University of Oklahoma Press.

- MINTZ, S. (2003): *Sabor a comida, sabor a libertad. Incursiones en la comida, la cultura y el pasado*. Ciudad de México: Ediciones de la Reina Roja, CIESAS y CONACULTA.
- MIYAGI, D. S. (1975): Spanish Micronesia and the Philippine Exposition of 1887, *Guam Recorder*, 2, pp. 31-43.
- MOJARES, R. B. (2000): The Epiphany of Pedro Calungsod, Seventeenth-Century Visayan Martyr, en *Lives at the Margin: Biography of Filipinos; Obscure, Ordinary and Heroic*, ed. McCoy, A.W., Quezon City: Ateneo de Manila University Press; Madison, WI: University of Wisconsin Press, pp. 34-61.
- MOLINA, M. (2013): *To Overcome Oneself. The Jesuit Ethic and Spirit of Global Expansion, 1520-1767*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.
- MONTÓN-SUBÍAS, S. (2021): In Small Islands Forgotten. Lessons from CHamoru lands. En *Routledge Handbook of Indigenous-Colonial Interactions in the Americas*, Panich, L. y Gonzalez, S. (eds.). Routledge, Londres, pp. 431-448.
- (2019): Gender, Missions, and Maintenance Activities in the Early Modern Globalization: Guam 1668-98. *International Journal of Historic Archaeology* 23, pp. 404-429.
- MONTÓN-SUBÍAS, S., y ABEJEZ, L. (2015): ¿Qué es esa cosa llamada arqueología histórica? *Complutum* 26 (1), pp. 11-34.
- MONTÓN-SUBÍAS, S., y HERNANDO, A. (2021): Modern Colonialism and Cultural Continuity through Material Culture. An example from Guam and CHamoru Plaiting. *International Journal of Historical Archaeology*.
- MONTÓN-SUBÍAS, S., y MORAL, E. (2021): A Body Is Worth a Thousand Words: Early Colonial Dress-Scapes in Guam. *Historical Archaeology* 55 (1). Disponible en: <https://doi.org/10.1007/s41636-021-00285-5>.
- MONTÓN-SUBÍAS, S. et al. (2020): The First Missions in Oceania. Excavations at the Colonial Church and Cemetery of San Dionisio at Humåtak (Guam, Mariana Islands). *Journal of Pacific Archaeology* 11 (2), pp. 62-73.
- MOORE, D. (2021): Ancient CHamoru Agricultural Practices. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/ancient-chamorro-agricultural-practices/> [Consulta: 29 de abril 2021].
- (2005): Archaeological evidence of a prehistoric farming technique on Guam. *Micronesica* 38, pp. 93-120.
- (2002): *Final Report Guam's Prehistory Pottery and Its Chronological Sequence*. Prepared for: Department of the Navy Pacific Division Naval Facilities Engineering Command Prepared by Micronesian Archaeological Research Services, Guam.
- MORALES, L. de, y LE GOBIEN, C. (2017 [1700]): *History of the Mariana Islands*. Coello de la Rosa, A. (ed.): traducido por Pumarad, Y. Mangilao, Guam: University of Guam Press / MARC.
- (2013): *Historia de las Islas Marianas*. Madrid: Ediciones Polifemo.
- MORALES, T., y CAMARENA, C. (2015): Museos comunitarios preservan la memoria e identidad. *INAH Noticias*. Dirección de Medios de Comunicación, n.º 293. 23 de octubre de 2015.
- (2009): *Fortaleciendo lo Propio. Manual para la creación de museos comunitarios*. La Paz: Fundación Interamericana de Cultura y Desarrollo (ICDF).
- MORALES, T. et al. (2009): *Manual para la creación y desarrollo de museos comunitarios*. La Paz. Bolivia.
- MORGAN, W. (1988). *Pre-Contact Architecture in Micronesia*. Austin: University of Texas Press.
- MOSTNY, G. et al. (1973): Museums and Latin America: a General View. *Revista Museum, The Role of museums in today's Latin America*. Vol. XXV, n.º 3, pp. 165-194; París: UNESCO.
- MUNTEANU COLÁN, D. (2003): Reflexiones sobre el estatus lingüístico del chamorro. En: Moreno-Fernández, F. et al, eds. *Lengua, variación y contexto: Estudios dedicados a Humberto López Morales*. Barcelona: Ariel y Fundación Telefónica, pp. 747-761.
- NASCIMENTO, J.; TRAMPE, A., y ASSUNÇÃO, P. (2012): *Mesa Redonda sobre la Importancia y el Desarrollo de los Museos en el Mundo: Mesa Redonda de Santiago de Chile, 1972*. Brasilia: Instituto Brasileiro de Museus/Programa Ibermuseos.
- NATIVIDAD, L., y KIRK, G. (2010): Fortress Guam: resistance to US military mega-buildup, *The Asia-Pacific Journal*, vol. 19, pp. 1-10.
- NATIVIDAD, L. Y VINE, D. (2017): *Guam: resistance grows to US military*. Disponible en: <https://zcomm.org/znetarticle/guam-resistance-grows-to-us-military/> [Consulta: 25 de septiembre 2020].
- NUNN, P. D. (2007): *Climate, Environment and Society in the Pacific during the Last Millennium*. Nueva York: Elsevier.

- O'BRIEN, P. (2006): *The Pacific Muse. Exotic Femininity and the Colonial Pacific*. Seattle y Londres: University of Washington Press.
- ODA, S. (1990): A Review of Archaeological Research in the Izu and Ogasawara Islands. *Man and Culture in Oceania* 6, 53-79.
- OLIVÉ Y GARCÍA, F. (1887): *Islas Marianas. Ligeros apuntes acerca de las mismas*. Manila: Imprenta y Litografía de M. Pérez (hijo).
- OWEN, A. (2010): Guam culture, immigration and the US military build-up. *Asia Pacific Viewpoint*, vol. 51, n.º 3, 304-318.
- PAGDEN, A. (1982): *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- PAGEL, S. (2019): The opposite of an anti-creole? Why modern Chamorro is not a new language. En: Ludwig, R., Mühlhäusler, P. y Pagel, S. eds. *Language ecology and language contact*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 264-294.
- PALOMO, T. (1984): *An island in agony*. Agaña, Guam: Tony Palomo.
- PEÑA, V. (2019): *Alimentación y colonialismo en las islas Marianas (Pacífico Occidental): Introducciones, adaptaciones y transformaciones alimentarias durante la misión jesuita, 1668-1769*. Tesis doctoral no publicada. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra.
- PÉREZ, L. (2018): Panorama de los museos actuales de México. Más allá de la titularidad, *Cuadernos hispanoamericanos*, 814, pp. 72-89.
- PÉREZ VIERNES, J. (2016): Hurao Revisited: Hypocrisy and Double Standards in Contemporary Histories and Historiographies of Guam. En *Third Marianas History Conference*. Manguilao: Guampedia, pp. 122-137.
- PETC.EY, F.; CLARK, G.; WINTER, O.; O'DAY, P., y LITSTER, M. (2017): Colonization of Remote Oceania: New dates for the Bapot-1 site in the Mariana Islands. *Archaeology in Oceania* 52, pp. 108-126.
- PETERSEN, G., (2009): *Traditional Micronesian Societies: Adaptation, Integration, and Political Organization*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- PIGAFETTA, A. (1999 [1525]): *Primo Viaggio in Torno Al Globo Terracqueo*, vol. 2: Reprod. Facs. Del Ms. L. 103 Sup. de La Biblioteca Ambrosiana. 1999th ed. Valencia: Grial.
- (1985): *Primer viaje alrededor del mundo*. Madrid: Historia 16.
- (1941): *Primer viaje en torno al globo*. Madrid: Espasa-Calpe.
- PIÑA, Y. (2017): No soy queer, soy negrx. Mis orishas no leyeron a J. Butler. En Rojas, L. y Godoy, F. eds.: *No existe sexo sin racialización*. Madrid: Colectivo Ayllu, Matadero Centro de Residencias Artísticas, pp. 38-47.
- POLLOCK, N. J. (1986): Food habits in Guam over 500 years. *Pacific Viewpoint* 27, pp. 120-143.
- POZUELO, B. (1997): *Presencia y acción españolas en las islas Marianas (1828-1898)*. Tesis Doctoral, Madrid, Universidad Complutense.
- PRADOS, L. (en prensa): La perspectiva de género en los museos comunitarios. una reflexión desde la arqueología feminista, *Complutum*. Monográfico Homenaje a M.A. Querol.
- (2016): Museums and gender in Spanish Archaeological Museums: new perspectives. Flexner, J. (ed), *The Future of Archaeology in Museums, The Future of Museums in Archaeology. Museums Worlds*, 4. Advances in Research. Australia National University.
- PRADOS, L. y LÓPEZ, C. (2017a): The image of women in Spanish archaeological museums during the last decade. A gender perspective. Fries, J.E. et. al. (eds.): *Images of the past: Gender and its representations. Frauen - Forschung Archäologie* 13, Waxmann Verlag: pp. 127-144.
- PRADOS L., y LÓPEZ, C. (eds): (2017b): *Museos arqueológicos y género. Educando en igualdad*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- PUGACH, I.; HÜBNER, A.; HUNG, H.; MEYER, M.; CARSON, M. T., y STONEKING, M. (2021): Ancient DNA from Guam and the peopling of the Pacific. *PNAS* 118.
- QUIJANO, A. (2000): Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, Lander, E. (ed.). Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales CLACSO, pp. 193-238.
- QUILIS, A., (1988): El primer vocabulario conocido de las Islas Marianas. *Lingüística Española Actual*, vol. X, pp. 177-181.
- QUIMBY, F., (2011): The Hierro Commerce: Culture Contact, Appropriation and Colonial Entanglement in the Marianas, 1521-1668. *The Journal of Pacific History* 46, pp. 1-26.
- RAPADAS, J. M. (2007): Transmission of violence: the legacy of colonialism in Guam and the path to peace. *Journal of Pacific Rim Psychology*, vol. 1, n.º 2, pp. 33-40.
- RAYMUNDO, S. (2017): North Korea missiles can reach Guam in 14 minutes, local official says, *Pacific*

- Daily News* 10 August 2017. Disponible en: <https://www.guampdn.com/story/news/2017/08/10/north-korea-considers-mid-august-attack-plan-against-guam/554932001/> [Consulta: 16 de marzo 2021].
- REINMAN, F. R. (1977): *An Archaeological Survey and Preliminary Test Excavations on the Island of Guam, Mariana Islands, 1965-1966*, vol. 1, Micronesian Area Research Center.
- REPETTI, W. (1947): Conditions in Guam in 1678. *Catholic Historical Review* 32 (4): 430-4.
- RIBADENEIRA, M. (1601): *Historia de las islas del archipiélago y reinos de la gran China [...]*. Barcelona: Imprenta de Gabriel Graells y Giraldo Dotil.
- RICO, L. (2002): Museos Costarricenses, Crisis y Propuestas para el Cambio. *Revista Latina De Comunicación Social*. Disponible en: <http://www.revistalatinacs.org/2002/latina48marzo/4803herrero1.htm> [Consulta: 8 de octubre de 2018].
- RIETH, T. M., y ATHENS, J. S. (2019): Late Holocene human expansion into Near and Remote Oceania: A Bayesian model of the chronologies of the Mariana Islands and Bismarck Archipelago. *Journal of Island and Coastal Archaeology* 14(1), pp. 5-16.
- RODAO, F. (2015): The Spanish Presence in the Pacific. Galván, J. (Coord.): *Islas del Pacífico. El legado español*, Madrid, pp. 27-35.
- RODRÍGUEZ-PONGA, R. (2019 a): Aspectos lingüísticos de la Navidad en las islas Marianas. En: Panero, M. P., Alonso, J. L. y Joven, F. eds. *Antropología y Religión en Latinoamérica IV. Palabras a la Imprenta. Tradición Oral y Literatura en la Religiosidad Popular*. Ureña: Fundación Joaquín Díaz, pp. 41-53.
- (2019 b): Reflexión sobre el impacto de las palabras. En: Carreira, C., Kazmierczak, M. y Signes, M. T. eds. *Inteligencia y tecnología. Retos y propuestas educativas*. Pamplona: EUNSA, pp. 83-91.
- (2013): Esteban Rodríguez' vocabulary of the language of Guam (1565). En: *Oceanic Voices - European Quills: The Early Documents on and in Chamorro and Rapanui*. Berlín: De Gruyter, Akademie Verlag, pp. 25-52.
- (2011): El primer vocabulario de la lengua de las Islas Marianas (1565). *Archivo Agustiniiano*, XCV (213), pp. 445-459.
- (2009): *Del español al chamorro. Lenguas en contacto en el Pacífico*. Madrid: Gondo.
- (2006-2007): Hispanismos en la lengua carolina de Saipán. *Revista Española del Pacífico*, 19-20, 13-4.
- (2005): Primeras palabras españolas en chamorro. En: *Filología y Lingüística. Estudios ofrecidos a Antonio Quilis*, vol. II. Madrid y Valladolid: CSIC, UNED y Universidad de Valladolid, 1863-1876.
- (2002): *El elemento español en la lengua chamorra (Islas Marianas)*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- ROGERS, R. (2011): *Destiny's landfall: a history of Guam*. Edición revisada. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- (1995): *Destiny's Landfall. A History of Guam*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- ROGERS, R., y DICK, B. (1989): Magellan's landfall in the Mariana Islands. *The Journal of Pacific History* 24 (2), pp. 193-208.
- RUBIAL, A. (2011): *La justicia de Dios: La violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*. Ciudad de México: Trama Editorial.
- RUIZ DE MONTOYA, A. (1639): *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesus en las provincias del Paraguay, Parana, Vruguy, y Tape*. Madrid: En la imprenta del reyno.
- RUIZ DE SANTA EULALIA, L. (Padre): (1925): *Sinopsis histórica de la provincia de San Nicolas de Tolentino de las Islas Filipinas de la Orden de Agustinos Recoletos*, vol 1, capítulo 25. Manila.
- RUSSELL, S. (2002): The Island of Rota An Archaeological and Historical Overview. *Occasional Historical Papers Series*, n.º 11, Saipán: CNMI Division of Historic Preservation.
- (1998): Tiempon I Manmofo`ona: Ancient Chamorro Culture and History of the Northern Mariana Islands. *Micronesian Archaeological Survey Report* 32, Saipán: CNMI Division of Historic Preservation.
- SABLAN, J. (2019): CHamoru immersion program launches with hopes of revitalizing the language. *Pacific Daily News* 14 August 2019. Disponible en: <https://www.guampdn.com/story/news/2019/08/13/chamoru-immersion-program-launches/1993872001/> [Consulta: 1 de abril 2021].
- SÁENZ-FRANCÉS, E. (2015): *¿Micronesia española? Historia de la reclamación española de soberanía en las islas del Pacífico*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- SAFFORD, W. E. (2016): *A Year in the Island of Guam. Extracts from the Notebook of Naturalist William Edwin Safford*. Anotado por Jillette T. Leon Guerrero. Guam: Guamology Publishing.
- (2009): *Useful Plants of the Island of Guam*. Guam: Guamology Publishing.

- (1909): *The Chamorro Language of Guam*. Washington: W.H. Lowdermilk & Co.
- (1902): Guam and its people. *American Anthropologist*, 4, pp. 707-729.
- SALAS, M. C., y TOLENTINO, D. (2021): Ancient CHamoru Food and Diet. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/ancient-chamorro-food-and-diet/> [Consulta: 29 de abril 2021].
- SALDARRIAGA, G. (2009): Comedores de porquerías: control y sanción de la alimentación indígena, desde la óptica española en el Nuevo Reino de Granada (siglos XVI y XVII). *HIB Revista de Historia Iberoamericana* 2(2), pp. 16-37.
- SÁNCHEZ, P. (1988): *Guaban Guam: the history of our island*, Agaña, Guam: Sánchez Publishing House.
- SANSON, N. (1652): *L'Asie en plusieurs cartes nouvelles, et exactes: & en divers traittes de Geographie, et d'Histoire*. París: impreso por el autor.
- SANTOS-BAMBA, S., y HATTORI, A. (2020): The mother's tongue: language, women, and the Chamorros of Guam, en Hune, S. y Nomura, GM (eds.), *Our voices, our histories: Asian American and Pacific Islander women*. Nueva York: New York University Press, pp. 287-303.
- SANVITORES, D. L., et al. (1671): *Noticias de las islas Marianas de los años de 1670 y 1671*, 14 Mayo. 56r-57v, 13, Philipp, Archivum Romanum Societatis Iesu.
- SCHUETZ, M. K. (2007): *The Archaeology of the Governor's Palace: Plaza de España, Agaña*. Guam. MARC, University of Guam.
- SCHUMACHER, J. N. (2001): Blessed Pedro Calungsod, Martyr: An Historian's Comments on the Mission in the Marianas, *Philippine Studies* 49, n.º 4, pp. 271-308.
- SEARLES, P. J. (1927): Mystery monuments of the Marianas. *Scientific Monthly* 25(5), p. 385.
- SEGATO, R. (2011): Género y Colonialidad: En Busca de Claves de Lectura y de Un Vocabulario Estratégico Descolonial. En *Feminismos y Poscolonialidad. Descolonizando El Feminismo Desde y En América Latina*. Bidaseca, K. y Laba, V. (eds.). Buenos Aires: Godot, pp 17-48.
- SEPÚLVEDA, T. (2017): Tres elementos para un análisis de los museos comunitarios de Oaxaca, México. Autoc-tonía. *Revista de Ciencias Sociales e Historia*, I, 1, pp. 66-144.
- SMITH, G. (1991): *Micronesia: decolonization and US military interests in the Trust Territory of the Pacific Islands*. Canberra: Peace Research Centre, Australian National University.
- SOLÓRZANO, M. de S. J. (1683): *Descripción de las islas Marianas, costumbres de sus naturales...*, Biblioteca del Palacio Real, Madrid, II-2866.
- SOLÓRZANO Y PEREIRA, J. (1736): *Politica indiana*. Madrid: Matheo Sacristan.
- SOUDER, L. (1994): *Daughters of the Island: Contemporary Chamorro Women Organizers on Guam*. Lanham, Nueva York, Londres: University Press of America.
- (1992): Psyche under siege: Uncle Sam, look what you've done to us, in Emberson-Bain, A. (ed.), *Sustainable development or malignant growth? Perspectives of Pacific Island women*, Suva, Fiji: Marama Publications, pp. 193-195.
- SPOEHR, A. (1957): *Marianas Prehistory: Archaeological Survey and Excavation on Saipan, Tinian, and Rota*. Fieldiana: Anthropology Volume 48, Chicago Natural History Museum.
- STEPHENSON, R. A., y KURASHINA, H. (eds). (1989): Umatac by the Sea : A Village in Transition, *Educational Series* n.º 3. Mangilao, GU: University of Guam Richard F. Taitano Micronesia Area Research Center.
- STODDER, A. et al., (2015): Under the Latte: Osteobiography and Social Context of a Burial Assemblage at Tumon Bay, Guam. En Oxenham, M. y Buckley H. (eds.): *The Routledge Handbook of Bioarchaeology in Southeast Asia y the Pacific Islands*. Nueva York: Routledge, pp. 527-568.
- STOLZ, T. y PALOMO, R. S. (2008): Pro or contra Hispanisms: Attitudes of native speakers of modern Chamoru. En: Stolz, T., Bakker, D. y Palomo, R. S. eds. *Hispanisation. The impact of Spanish on the Lexicon and Grammar of the Indigenous Languages of Austronesia and the Americas*. Berlín y Nueva York: Mouton de Gruyter, pp. 237-267.
- STRASSER U. (2020): *Missionary Men in the Early Modern World. German Jesuits and Pacific Journeys*. Amsterdam: Amsterdam UP.
- (2017): Rome to Guam and Back: The Re-formation of Chamorro Identity in a Changing World, *Archiv für Reformationsgeschichte / Archive for Reformation History* 108, n.º 1, pp. 212-222.
- (2015): Copies with Souls: The Late Seventeenth-Century Marianas Martyrs, Francis Xavier, and the Question of Clerical Reproduction, *Journal of Jesuit Studies* 2, n.º 4, pp. 558-585.
- SUMMERS, W. J. (2000): The Jesuits and Music in Manila, 1581-1621, en *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, ed. O'Malley J. W. et al. Toronto: University of Toronto Press, pp. 659-679.

- TAKITA, K. (2020): *Study on Latte Stone Buildings in the Northern Mariana Islands*. Tesis de Grado no publicada. Faculty of Architecture, Western Architecture History Research Lab, Japan: Kindai University.
- THOMPSON, L. (1945): *The Native Culture of the Marianas Islands*. Honolulu: Bernice P. Bishop Museum.
- (1940): The function of latte in the Marianas. *Journal of the Polynesian Society* 49, pp. 447-465.
- THORPE, J. (1972): *The cargo cult*. California: Big Sky Books.
- TOLENTINO, D. (2021a): Ancient CHamoru Tool Making. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/ancient-chamorro-tool-making/> [Consulta: 29 de abril 2021].
- (2021b): Ancient CHamoru Use of Human Bones. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/ancient-chamorros-use-of-human-bones/> [Consulta: 29 de abril 2021].
- (2021c): Tamales Gisu: Red and White Tamales. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/tamales-gisu-red-and-white-tamale/> [Consulta: 29 de abril 2021].
- (2021d): Ancient CHamoru Fishing Tools. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/ancient-chamorro-fishing-tools/> [Consulta: 29 de abril 2021].
- (2021e): Floren Paulino. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/floren-paulino/> [Consulta: 29 de abril 2021].
- (2021f): Ancient CHamoru Cultural Aspects of Fishing. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/ancient-chamorro-cultural-aspects-of-fishing/> [Consulta: 29 de abril 2021].
- (2021g): Bartola Garrido. Chamoru Educator in Micronesia. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/bartola-garrido/> [Consulta: 20 de abril 2021].
- TOPPING, D. M., y [CAMACHO-] DUNGCA, B. (1973): *Chamorro Reference Grammar*. Honolulu: The University Press of Hawaii.
- TOPPING, D. M., y OGO, P. M. (1980): *Spoken Chamorro, with gramatical notes and glossary*. 2nd ed. Honolulu: The University Press of Hawaii.
- TOPPING, D. M., et al. (1975): *Chamorro-English Dictionary*. Honolulu: The University Press of Hawaii.
- UNDERWOOD, R. A. (1994): The 50th anniversary of the liberation of Guam, *Congressional Record of the US Congress*, vol. 140, n.º 90. Washington, D.C.: Government Printing Office.
- (1984): Language Survival, The Ideology of English and Education in Guam. *Educational Research Quarterly*, pp. 72-81.
- UNREPRESENTED NATIONS & PEOPLES ORGANIZATION (UNPO): (2021): 'USA has not supported self-determination for the Chamorro people of Guam' say UN experts. 30 March 2021. Disponible en: <https://unpo.org/article/22133> [Consulta: 8 de abril 2021].
- US CENSUS BUREAU (2012): *2010 Census of Population and Housing: Guam, Demographic Profile Summary File*, Hagåtña (Agaña), Guam: Guam State Data Center, Bureau of Planning and Statistics.
- VAL, C. F. (1967): *Chamorro-English, English-Chamorro Dictionary*. Hong Kong: The Green Pagoda Press.
- VALLE, T. del (1991): The Importance of the Mariana Islands to Spain at the Beginning of the Nineteenth Century. *MARC Education Series*, n.º 11.
- (1987): *Culturas Oceánicas. Micronesia*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- VAN VALEN, L. (1973). A new evolutionary law. *Evolutionary Theory* 1, pp. 1-30.
- VERA, R. M. d. (1932): *Diccionario chamorro-castellano*. Manila: Cacho Hermanos.
- VIANA, Augusto de (2004): *In the Far Islands: The Role of Natives from the Philippines in the Conquest, Colonization and Repopulation of the Mariana Islands, 1668-1903*. Manila: University of Santo Tomas.
- VILAR, M. G., et al. (2013): The Origins and Genetic Distinctiveness of the Chamorros of the Marianas Islands: An mtDNA Perspective. *Am J Hum Biol* 25, pp. 116-122.
- VILLAGÓMEZ, D. O. ed. (1981): *Marianas Art and Culture under the Spanish Administration, 1668-1899*. Saipán: Commonwealth Arts Council, Saipan Museum.
- VILLAGÓMEZ, F. (2021): Hima: Conserving a Cultural Heritage. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/hima-conserving-a-cultural-heritage/> [Consulta: 29 de abril 2021].
- VITAR, B. (1997): *Guerra y misiones en la frontera chaqueña del Tucumán (1700-1767)*. Madrid: CSIC.
- VON PREISSIG, E. R. (1918): *Dictionary and Grammar of the Chamorro Language of the Island of Guam*. Washington: Government Printing Office.
- VOSS, B. (2008): Domesticating Imperialism: Sexual Politics and the Archaeology of Empire. *American Anthropologist* 110(2), pp. 191-203.

- VV. AA. (2019): *Famalao'an Guaban: Women in Guam history*. Guam: Guampedia, University of Guam.
- VV. AA. (1912): More like his dad every day. *Guam Newsletter*, July. Agaña.
- VV. AA. (1899): *A Treaty of Peace between the United States and Spain. Message from the President of the United States, Transmitting a Treaty of Peace between the United States and Spain, Signed at the City of Paris, on December 10, 1898*. Washington D.C.: United States. Government Printing Office.
- WALLERSTEIN, I. (1974): *The Modern World System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*. San Diego: Academic Press.
- WELLS, C. (2006): *Hacia la construcción de Museos Comunitarios: Fundamentos para un Museo Territorial Comunitario en el lafkenmapu, Comuna de Valdivia. X región*. Universidad Austral de Chile.
- WERNHART, K. R. (1972): A Pre-Missionary Manuscript Record of the Chamorro, Micronesia. *The Journal of Pacific History* 7, pp. 189-94.
- WHITE, L. A. (1943): Energy and the evolution of culture. *American Anthropologist* 45, pp. 335-356.
- WIECKO, C. R. (2011): *Guam: At the crossroads of Spanish imperial militarization, ecological change, and identity in world history*. Tesis doctoral no publicada. Washington: Washington State University.
- WINKLER, P. (2016): *Missionary Pragmalinguistics: Father Diego Luis de Sanvitores' grammar (1668)*. Utrecht: LOT.
- WOLFF, J. U. (2019): The Chamorro language of the Marianas: socio-historical background. *Fleur de Ling: Tulane University Working Papers*, 4(1), pp. 103-116.
- YAWATA, I. (1945): Peculiar forms of the stone-piles on the Mariana Islands. *Journal of the Japanese Association of Anthropology* 59, pp. 418-424.
- YORK, G., y J. AGUON (2019): Slingstones. *Guampedia*. Disponible en: <https://www.guampedia.com/slingstones/> [Consulta: 29 de abril 2021].
- ŽUPANOV, I. G. (1995): The Prophetic and the Miraculous in Portuguese Asia: Hagiographical View of Colonial Culture en *Sinners and Saints: The Successors of Vasco da Gama*, ed. Subrahmanyam, S., New Delhi: Oxford University Press, pp. 135-161.

Abreviaturas archivos

- AGI: Archivo General de Indias
- AHCJC: Arxiu Històric de la Companyia de Jesús a Catalunya (Barcelona)
- ARSI: Archivum Romanum Societatis Iesu (Roma)
- RAH: Real Academia de la Historia (Madrid)
- AHN: Archivo Histórico Nacional
- LCW: Library of Congress of Washington
- NAP: National Archives of the Philippines
- SHM: Servicio Histórico Militar

**MINISTERIO DE
CULTURA Y DEPORTE**

MINISTRO

Miquel Octavi Iceta i Llorens

SUBSECRETARIO

Eduardo Fernández Palomares

SECRETARIO GENERAL

Víctor Francos Díaz

DIRECTORA GENERAL DE BELLAS ARTES

María Dolores Jiménez-Blanco Carrillo
de Albornoz

SUBDIRECTORA GENERAL DE MUSEOS ESTATALES

Mercedes Roldán Sánchez

**MUSEO NACIONAL
DE ANTROPOLOGÍA**

DIRECTOR

Fernando Sáez Lara

**ACCIÓN CULTURAL ESPAÑOLA
(AC/E)**

CONSEJO DE ADMINISTRACIÓN

PRESIDENTE

José Andrés Torres Mora

CONSEJEROS

Ángel Carrascal Gutiérrez

Manuel Ángel de Miguel Monterrubio

Patricia Fernández-Mazarambroz Arespachoga

María Aránzazu García Garví

Luis Manuel García Montero

Francisco Javier González Ruiz

Carlos Guervós Maíllo

Ana Esmeralda Martínez Sáez

Ignasi Camós Victoria

Guzmán Ignacio Palacios Fernández

María Pérez Sánchez-Laulhé

SECRETARIA DE CONSEJO

Sonsoles Centeno Huerta

DIRECTOR FINANCIERO Y DE RECURSOS

Juan Luis Gordo Pérez

DIRECTORA DE PROGRAMACIÓN

Isabel Izquierdo Peraile

DIRECTORA DE PRODUCCIÓN

Pilar Gómez Gutiérrez

EQUIPO CIENTÍFICO Y TÉCNICO

Patricia Alonso Pajuelo (MNA)
David Atienza de Frutos (UOG)
María Jesús Jiménez Díaz (MNA)
Carlos Madrid Álvarez-Piñer (MARC-UOG)
Sandra Montón Subías (UPF)
Leo Pangelinan (NMCH)
Anne Perez Hattori (UOG)
Lourdes Prados Torreira (UAM)
Fernando Sáez Lara (MNA)

PUBLICACIÓN

Coordinación general:

Patricia Alonso Pajuelo (MNA)
María Jesús Jiménez Díaz (MNA)
Olga Ovejero Larsson (SGME)
Laura Fernández Frutos (SGME)

EXPOSICIÓN

Coordinación:

María Jesús Jiménez Díaz (MNA)
Luis Pérez Armiño (MNA)
Alma Guerra (AC/E)

Diseño:

Vélera

Producción y montaje:

Feltrero y tdArte

Artes gráficas:

VINTEC y Boomerang Graphics

Transporte:

Edict y Feltrero



