

COMPLEJIDAD Y CONTINUIDAD DEL PUEBLO CHAMORRO EN EL SIGLO XVIII

DAVID ATIENZA DE FRUTOS
Universidad de Guam

Resumen

Según la historiografía institucionalmente aceptada de las islas Marianas el indígena chamorro desapareció del archipiélago totalmente tras la brutal represión colonial española en el siglo XVII, dando paso a una cultura mestiza y campesina de origen filipino y español. Sin embargo, el análisis crítico de las fuentes primarias españolas presenta un panorama distinto que nos permite pensar en dinámicas complejas que apuntan hacia la continuidad y el cambio frente a la ruptura total. Encontramos en los textos históricos indicios de estructuras socioculturales indígenas durante gran parte el siglo XVIII que sin duda se integraron como parte del ser chamorro en los siglos posteriores.

Palabras clave: islas Marianas, pueblo chamorro, historiografía, demografía, siglo XVIII.

Contexto historiográfico

La narrativa dominante en la historiografía de las islas Marianas defiende que, tras el contacto inicial con los españoles (1521-1700), el primitivo pueblo chamorro¹ fue completamente aniquilado y sustituido por otro pueblo de origen mixto² que, a su vez, fue explotado como mano de obra campesina obligada a trabajar “*under the centuries-long somnolence of Spanish colonial rule*”³, hasta la llegada del progreso liberador norteamericano⁴.

En 1977, William Alkire, en su clásico ensayo *An Introduction to the Peoples and Cultures of Micronesia*, confirmaba esta radical discontinuidad afirmando que, debido a la guerra hispana de exterminio del siglo XVII, “*there is no ‘pure’ chamorro’ left in the Mariana Islands*”⁵. Otros autores concluyeron igualmente que los chamorros se convirtieron en un pueblo hispanizado⁶, que vivió un “oasis” de “Pax Hispanica”⁷ donde no sucedió nada significativo durante casi dos siglos.

¹ En este trabajo se utilizan como sinónimos los gentilicios chamorro y mariano. El autor se abstiene de entrar en el debate sobre la nomenclatura del pueblo chamorro en este artículo.

² Hans G. Hornbostel, “The Island of Guam and Its People’s Tragic History”, en *The Mid-Pacific*, 1930, vol. XL, núm. 1, pp. 73–80.

³ Ian C. Campbell, *A History of the Pacific Islands*, Berkeley, University of California Press, 1989, p. 130.

⁴ Hans G. Hornbostel, *loc. cit.*, p. 80.

⁵ William H. Alkire, *An Introduction to the Peoples and Cultures of Micronesia*, California, Cummings Publishing Company, 1977, p. 20.

⁶ Don A. Farrell, *History of the Northern Mariana Islands to Partition*, Saipan, Public School System, Commonwealth of the Northern Mariana Islands, 2011, p. 189.

⁷ Robert F. Rogers, *Destiny’s Landfall: A History of Guam*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1995, pp. 74-107

El legado histórico que dejó España en las islas Marianas fue básicamente unas “*abandoned islands and physical and mental lethargy among the colonized*”⁸. Los españoles, según Nicholas Thomas, convirtieron Guam en una especie de “*Insular blockhouse*” incapaz de ser un “*catalyst for a more wide-ranging wave of new contacts*”⁹. Por ello, el mismo autor decidió excluir al pueblo chamorro de su trabajo titulado *The islanders*, un estudio que, como afirmó, “*is about the ways islanders and Europeans come to deal with each other*”¹⁰. Consecuentemente, aunque el primer contacto entre europeos e isleños del Pacífico tuvo lugar en Guam en 1521, se deduce que, para Thomas, o bien los españoles no eran europeos o bien los chamorros no eran isleños, ya que inició su análisis a partir de los contactos franceses y británicos que tuvieron lugar muchos años después.

Igualmente, Jay Dobbin, en un estudio sobre religiones tradicionales de Micronesia, decidió ignorar al pueblo chamorro indicando en la misma línea que:

The Chamorro-speaking group of the Marianas is omitted, first of all because of the intensive and long Spanish military campaign against the indigenous people and their religion; second, because of the occupation and intermarriage with Philippine and Mexican settlers and garrison; and third, because the very early and long-lasting Catholic missionization stamped out of most of the local religion¹¹.

Parece que lo anterior es un largo eufemismo para evitar afirmar claramente que el autor no considera al pueblo chamorro como pueblo indígena micronesio, al igual que muchos académicos que se dedican al Pacífico insular¹².

Esta narrativa ha influido significativamente en la historiografía de las islas Marianas. Ha reducido trescientos años de interacción en el archipiélago mariano, con sus colaboraciones forzadas, resistencias, continuidades, cambios, transformaciones y agencia indígenas, a unas pocas líneas en trabajos donde los isleños aparecen como sujetos pasivos que experimentan una ruptura violenta y una discontinuidad total. De este modo, Paul Carano y Pedro Sánchez, en su trabajo, pionero para la historiografía chamorra, *History of Guam*, argumentaron que “*the almost complete annihilation of the [indigenous] Chamorros marked the beginning of the growth of a new people in Guam, the present-day Guamanians*”¹³. Esta idea, como si fuera una proclama política, se convirtió en parte de la visión tradicional de la autopercepción histórica del pueblo chamorro y fue tomada “*more or less uncritically*”, como

⁸ Peter J. Hemenstall y Noel Rutherford, *Protest and Dissent in the Colonial Pacific*, Suva, Institute of Pacific Studies of the University of the South Pacific, 1984, pp. 98-103.

⁹ Nicholas Thomas, *The Islanders: Experiences of Empire in the Pacific*, New Haven, Yale University Press, 2010, p. 24.

¹⁰ *Ibid.*, p. 25.

¹¹ Jay D Dobbin, *Summoning the Powers beyond: Traditional Religions in Micronesia*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2011, p. 12.

¹² Esta común exclusión del pueblo chamorro como pueblo indígena del Pacífico es tradicional incluso en foros antropológicos. La prestigiosa base de datos *eHRAF World Cultures* de la Yale University no incluye a los chamorros como pueblo indígena de Micronesia, como puede verse en el enlace: <https://ehrafworldcultures.yale.edu/ehrafe/>, consultado el 23 de septiembre de 2019; también la Asociación de Historia del Pacífico en su conferencia bienal apenas ha incluido análisis históricos del pueblo chamorro durante la administración colonial española en sus sesiones. Por ejemplo, en la conferencia bianual de la PHA de 2016 en Guam, donde se presentaron casi 70 mesas redondas, solo dos se dedicaron a la época colonial española en el Pacífico. En la conferencia bianual de la PHA de 2018 en Cambridge solo una de las 26 mesas redondas, el *Panel 16: Ethnographic Histories of the Spanish Pacific*, estuvo dedicada a la época colonial española y contenía cuatro ponencias: tres dedicadas a Filipinas y solo una a las islas Marianas. En esta conferencia hubo 116 ponentes y solo uno trató sobre la época colonial española de las islas Marianas.

¹³ Paul Carano y Pedro C. Sanchez, *A Complete History of Guam*, Vermont, Charles E. Tuttle Company, 1964, p. 86.

indica Boughton¹⁴, y aparece en las obras seminales de Laura Thompson¹⁵. Pero como Vicente Díaz señala, la idea sobre la total desaparición de la cultura austronesia de los marianos tiene sus raíces, no tanto en el análisis y crítica de fuentes científicas y documentales¹⁶, sino en luchas (post)coloniales contemporáneas, ideológicas y políticas¹⁷.

Sin embargo, el modo de vida indígena austronesio en las islas Marianas no desapareció a finales del siglo XVII. Coexistió con un proceso continuo, pero lento, de mestizaje durante el siglo XVIII y alcanzó nuestros días a través de un diálogo creativo que ha generado una forma única de estar en el mundo.

La revisión historiográfica sobre la supervivencia de la cultura austronesia chamorra inició su andadura a finales de la década de los 70 influenciada principalmente en Guam por la creación del *Micronesian Area Research Center* (1967) que dedicó gran parte de su actividad a traducir al inglés y analizar fuentes coloniales escritas en español¹⁸. Surgieron en estos años investigadores como Felicia Plaza, Lawrence Cunningham, Don Farrell, Laura M.T. Souder, Robert Underwood, Marjory Driver, Francis Hezel y Jane Underwood, entre otros¹⁹, quienes iniciaron una transformación progresiva del marco historiográfico y político

¹⁴ George J. Boughton, “Revisionist Interpretation of Precontact Marianas Society” en *Pacific History: Papers from the 8th Pacific History Association Conference*, Donald H. Rubinstein (ed.), Agaña, University of Guam Press & Micronesian Area Research Center, 1992, pp. 221–224.

¹⁵ Laura Thompson, *Guam and Its People*, Nueva York, Greenwood Press, 1969 e *idem*, *The Native Culture of the Marianas Islands*, Nueva York, Kraus Reprint Co., 1971.

¹⁶ Véanse Miguel G. Vilar, Chim W. Chan, Dana R. Santos, Daniel Lynch, Rita Spathis, Ralph M. Garruto y J KojiLum, “The Origins and Genetic Distinctiveness of the Chamorros of the Marianas Islands: An MtDNA Perspective” en *American Journal of Human Biology, The Official Journal of the Human Biology Council*, 2013, vol. 25, núm. 1, pp. 116–22. doi:10.1002/ajhb.22349; Jane H. Underwood, “Population History of Guam: Context of Microevolution” en *Micronesica: Journal of the University of Guam*, 1973, vol. 9, núm. 1, pp. 11–44; *Idem*, “The Native Origins of the Neo-Chamorros of the Mariana Islands” en *Micronesica*, 1976, vol. 12, núm. 2, pp. 203–9.

¹⁷ Vicente M. Díaz, *Repositioning the Missionary: Rewriting the Histories of Colonialism, Native Catholicism, and Indigeneity in Guam*, Honolulu, University of Hawaii Press, 2010, p. 116.

¹⁸ George J. Boughton, *loc. cit.* Algunas de estas traducciones se publicaron parcialmente en *Guam Recorder*. Unos años más tarde, el *Micronesian Area Research Center* (MARC), la Universidad de Guam, y la *CNMI Division of Humanities* de Saipan editaron los volúmenes completos de estas influyentes obras de Francisco García (2004), más tarde las de Louis Claude Desaulses de Freycinet, (2003) y recientemente el trabajo de Luis de Morales y Charles Le Gobien, (2016): Francisco García, *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*, 2004; Louis Claude Desaulses de Freycinet, *An Account of the Corvettes' Uraïne's Sojourn at the Mariana Islands, 1819*, Saipan, CNMI Division of Historic Preservation, 2003; Luis de Morales y Charles Le Gobien, *History of the Mariana Islands*, edición de Alexandre Coello de la Rosa, Agaña, Micronesian Area Research Center & University of Guam Press, 2016.

¹⁹ No es mi intención generar una lista exhaustiva de autores o su bibliografía completa. Me interesa reconocer a estos autores como los iniciadores de un proyecto que ha cambiado la historiografía de las Marianas. Debe hacerse una mención especial a la recientemente fallecida Marjorie Driver (1924-2019), quien ha sido fundamental en el desarrollo de la historiografía colonial española en Guam. A título de ejemplo, véanse: Lawrence J. Cunningham, “Pre-Christian Chamorro Courtship and Marriage Practices Clash with Jesuit Teaching” en William L. Wuerch, Lee D. Carter y Rosa Roberto Carter (eds.), *Guam History: Perspectives*, Agaña, Richard F. Taitano Micronesian Area Research Center, University of Guam, 1997, vol. 2, pp. 60–80; Don A. Farrell, *History of the Northern Mariana Islands*, Public School System, Commonwealth of the Northern Mariana Islands, 1991; Laura Marie Torres Souder-Jaffery, *Daughters of the Island: Contemporary Chamorro Women Organizers of Gaum*, University Press of America, 1992; Robert A. Underwood, “Hispanization Process as a Socio-Historical Process on Guam” manuscrito inédito preparado para la Universidad de Guam, 1978; *Idem*, “Excursions into Inauthenticity; the Chamorros of Guam”, en Murray Chapman y Philip S. Morrison (eds.), *Pacific Viewpoint, Mobility and Identity in the Pacific*, 1985, vol. 26, núm. 1, pp. 160–83; Marjorie G. Driver, *The Account of Fray Juan Pobre's Residence in the Marianas, 1602*, Agaña, Micronesian Area Research Center, University of Guam, 1989; *Idem*, “Quiroga's Letter to King Phillip V, 26 May 1720: A Translation of the Hitherto Unpublished Manuscript in the Archives General of the Indies,

de Guam. Pronto fueron seguidos por una segunda generación de académicos como Anne Hattori o Vincent Diaz²⁰, quienes continuaron desafiando estas ideas “tradicionales” solidificadas desde los años 40 del siglo pasado.

Al mismo tiempo, un nuevo paradigma comenzó a emerger entre historiadores y antropólogos que reconocían la “agencia” de los pueblos colonizados y la complejidad que encierran los contactos entre pueblos. De este modo, “*people—free and enslaved, “dominant” and “dominated,” labor and management— were considered active agents of change rather than simple receptors of imposed conditions and restraints*”²¹.

La historiografía sobre el Pacífico insular, dominada principalmente por los estudiosos de la Universidad Nacional de Australia (ANU), fue pionera de este cambio paradigmático. Ya en los años 60, la conocida como *Davidson’s school* comenzó a exigir una historiografía “island-centered”, negó la sobregeneralización del impacto total debido al contacto e impulsó el trabajo de campo como parte del oficio historiográfico²². Sin embargo, a pesar de la gran sensibilidad de los historiadores del Pacífico insular hacia la cultura y la historia de los pueblos indígenas, el período colonial español del pueblo chamorro fue sistemáticamente dejado de lado por la ortodoxia dominante de Canberra²³. Personalmente no he podido encontrar estudios sobre el contacto, estudios estructurales o microhistorias centradas en las Marianas del período colonial español realizadas por académicos de la ANU

Seville” en *The Journal of Pacific History* 1992, vol. 27, núm. 1, pp. 98–106; *Idem & Omaira Brunal-Perry, Carolinians in the Mariana Islands in the 1800s*, Agaña, Division of Historic Preservation, Dept. of Community and Cultural Affairs, Commonwealth of the Northern Mariana Islands; Micronesian Area Research Center, University of Guam, 1996; *Idem & Albert L Williams, Marc Staff Publications, 1967-1978*, Agaña, Micronesian Area Research Center, University of Guam, 1979; Francis X. Hezel, “From Conversion to Conquest: The Early Spanish Mission in the Marianas” en *Journal of Pacific History* 1982, vol. 17, núm. 3, pp. 115–37; *Idem*, “New Direction in Pacific History” *Pacific Studies*, 1988, vol. 11, núm. 3, pp. 101–110; *Idem & Marjorie C. Driver* “From Conquest to Colonisation: Spain in the Mariana Islands 1690–1740” en *The Journal of Pacific History* 1988, vol. 23, núm. 2, pp. 137–55: doi:10.1080/00223348808572585.

²⁰Anne Perez Hattori, *Guardians of Our Soil: Indigenous Responses to Post-World War II Military Land Appropriation on Guam*, Chicago, Imprint Publications, 2001; *Idem, Colonial Dis-Ease: US Navy Health Policies and the Chamorros of Guam, 1898-1941*, Honolulu, Center for Pacific Islands Studies, School of Hawaiian, Asian, and Pacific Studies, University of Hawaii Press, 2004; *Idem*, “Colonialism, Capitalism and Nationalism in the US Navy’s Expulsion of Guam’s Spanish Catholic Priests, 1898-1900” en *Journal of Pacific History*, 2009, vol. 44, núm. 3, pp. 281–302: doi:10.1080/00223340903356856; *Idem*, “Re-Membering the Past”, *The Journal of Pacific History*, 2011, vol. 46, núm. 3, pp. 293–318: doi:10.1080/00223344.2011.632905; Vicente M. Diaz, “Pious Sites: Chamorro Culture Between Spanish Catholicism and American Liberal Individualism”, en Amy Kaplan and Donald E. Pease (eds.), *Cultures of United States Imperialism*, Duke University Press, 1993, pp. 312–39; *Idem*, “Simply Chamorro: Telling Tales of Demise and Survival in Guam” en *The Contemporary Pacific* 1994, vol. 6, núm. 1, pp. 29–58; *Idem*, “Grounding Flux in Guam’s Cultural History” en Emma Greenwood, Klaus Neumann y Andrew Sartori (eds.), *Work in Flux*, Melbourne, History Department, University of Melbourne, 1995, pp. 159–71; *Idem*, “Sacred Tensions: Knowledge Between Micronesian Seafaring Traditions and Modernity in Guam” en *A Journal of Research and Practice on Education in Guam and Micronesia*, 2002, núm. 9, pp. 54–62.

²¹Douglas V. Armstrong, *Creole Transformation from Slavery to Freedom: Historical Archaeology of the East End Community*, St., Gainesville, University Press of Florida, 2003, pp. 61-62. En el ámbito antropológico, la noción de pérdida total, exterminio o aniquilación cultural excavó sus raíces teóricas no solo en hechos históricos sino en el modelo de aculturación que extrajo fuerza de la creencia “fantástica” de la autenticidad y fijeza primordiales de las culturas de la época precolonial, que deben “*settle coherent and perfectly integrated national or ethnic communities*” (Stephen Greenblatt, *Cultural Mobility: A Manifesto*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 2). Este enfoque del contacto cultural, alentado por los estudios de aculturación, ha sido fuertemente criticado durante las últimas décadas.

²²J. W. Davidson, “Problems of Pacific History” en *Journal of PacificHistory*, 1966, núm. 1, p. 2.

²³Brij Lal, “Pacific History Matters” en *Journal of the Societe Des Oceanistes*, 2017, vol. 125, núm. 2, pp. 59–66.

o asociados a ellos²⁴. En el mejor de los casos, la historia del pueblo chamorro durante la administración española aparece como ejemplo de brutalidad colonial y fanatismo religioso.

No hay duda de que el final del siglo XVII y principios del XVIII fue testigo de la mayor alteración sufrida por el pueblo chamorro cuando los jesuitas europeos establecieron la primera misión permanente en Guam. Pero, a pesar de que la transformación cultural del pueblo chamorro, diezmado demográficamente, fue sin duda acelerada por el impulso colonial y misionero²⁵, los nativos marianos emprendieron un complejo proceso que hasta ahora no ha sido suficientemente estudiado por la historiografía institucional. Las fuentes primarias nos permiten afirmar que las llamadas ‘Guerras hispano-chamorras’²⁶, episodios de resistencia violenta colectiva e individual contra los colonizadores españoles, que se extendieron entre 1672 y 1700, y las consiguientes reducciones —la reubicación forzosa de los nativos en pueblos predeterminados—, no eliminaron la vida indígena de las islas Marianas, y fue bastante más complejo de lo que se nos ha querido presentar²⁷. En palabras de James Tueller, este proceso “*can hardly be summarized as a straight forward conquest*”, porque la naturaleza de su complejidad étnica, política y cultural desafía cualquier simplificación²⁸.

Mirando de cerca algunas fuentes primarias de los siglos XVII y XVIII, como los censos de 1728 y 1758, y haciendo uso de la imaginación etnográfica para llenar los silencios²⁹, podemos encontrar evidencias que refuerzan la noción de continuidad en medio del cambio, la complejidad y la resistencia del pueblo chamorro. Los historiadores han utilizado principalmente los censos españoles elaborados en el siglo XVIII para documentar el pronunciado descenso de la población en las islas, atribuyéndolo a las guerras hispano-chamorras y las consiguientes reducciones³⁰ y, por tanto, como prueba de discontinuidad cultural. Sin embargo, un censo es una herramienta para contar y categorizar a las personas de acuerdo con intereses políticos específicos en una coyuntura histórica determinada. Las interrupciones y muertes causadas por la presencia europea fueron obviamente la principal causa de la caída demográfica, pero no debemos minimizar la participación de los pueblos indígenas en su propia historia más allá de una recepción pasiva de la violencia colonial una vez cerrado el camino de la rebelión. Además, una mirada más cercana a estos documentos del censo revela una historia más compleja.

²⁴ Esta tarea ha sido asumida recientemente por historiadores y antropólogos de otras instituciones, como Carlos Madrid, Alexander Coello de la Rosa, Frank Quimby, Mike Clemens, James Tueller, Ulrike Strasser o David Atienza entre otros. Para un análisis más actualizado de estudios recientes véase Alexandre Coello de la Rosa, “La presencia de los jesuitas en las islas Marianas: un balance historiográfico (1668-1769)” en *e-Spania. Revue interdisciplinaire d’études hispaniques médiévales et modernes*, 2020, núm. 35: doi:10.4000/e-spania.34035.

²⁵ Véase Carlos Madrid, “Ritidian and Songsong across the Rota Channel: Historic Significance and Culture of Historic Preservation” en Mike T Carson (ed.), *Guam’s Hidden Gem: Archaeological and Historical Studies at Ritidian*, Oxford, Oxford Archaeopress, 2014, pp. 44–52.

²⁶ Para una discusión sobre el concepto historiográfico de “Spanish-Chamorro Wars” véase Francis Hezel, “The Early Spanish Period in the Marianas, 1668-1669”, en *One Archipelago, Many Stories: Integrating Our Narratives*, 2013, pp. 127-136: Guampedia Foundation. http://issuu.com/guampedia/docs/mhc_history_bookpft/1?e=1294219/5869441.

²⁷ Francis X. Hezel, *When Cultures Clash: Revisiting the “Spanish Chamorro Wars”*, Saipán, Northern Marianas Humanities Council, 2016.

²⁸ James B. Tueller, “Networks of Conversion: Catholic Congregations in the Marianas Islands, 1668–1898”, en Calvin B Kendall y Oliver Nicholson (eds.), *Conversion to Christianity: From Late Antiquity to the Modern Age: Considering the Process in Europe, Asia, and the Americas*, Minneapolis, MN, Center for Early Modern History, 2009, p. 337.

²⁹ John L. Comaroff y Jean Comaroff, *Ethnography*, *op. cit.*, p. 18.

³⁰ Véanse Richard J. Shell, “The Marianas Population Decline: 17th Century Estimates” en *Journal of Pacific History*, 1999, vol. 34, núm. 3, p. 291; *Idem*, “The Ladrões Population” en *Journal of Pacific History*, 2001, vol. 36, núm. 2, pp. 225–236.

Causalidad interna del colapso demográfico

No existe un consenso académico sobre la población previa al contacto para el archipiélago de las Marianas. Según la fuente utilizada, las estimaciones fluctúan desde 100.000 habitantes hasta 20.000, aunque lo más razonable es que la población chamorra en el archipiélago de las Marianas, en el momento del contacto, no excediera de unos 30.000 o 40.000 habitantes a lo sumo³¹. Sin embargo, sí que existe cierto consenso sobre el porcentaje que alcanzó el colapso de la población chamorra tras el contacto, que se estima que fue de casi el 90% entre 1668 y 1700, y también existe un consenso claro sobre la causa directa del mismo: los europeos.

Las narraciones históricas tradicionales afirman que la violencia colonial y las enfermedades importadas fueron la causa única de este colapso³². Ambas causas, siendo reales, resultan ser factores externos que los indígenas de las islas Marianas sufrieron de forma pasiva³³. Sin embargo, además de las pérdidas violentas en batallas y rebeliones, que sabemos fueron mínimas³⁴, y de las bajas causadas por el impacto de las epidemias, que fueron la mayoría, se dieron otras causas importantes que, a diferencia de las anteriores, sí implican una “agencia” o toma de decisión por parte de los nativos.

Entre estas causas encontramos huidas hacia otras islas o suicidios, pero estas no implican un alto porcentaje. Sin embargo, existe otro factor importante y poco estudiado que tuvo un impacto fundamental en el proceso de reducción demográfica: la baja tasa de natalidad sostenida. Los datos extraídos de los censos de 1728 y 1758 confirman la preocupación de los jesuitas y del gobierno civil por la baja fecundidad, ya que las tasas de natalidad cayeron radicalmente durante al menos dos a tres generaciones.

Es difícil conocer la verdadera motivación o las causas objetivas implicadas en el descenso radical de natalidad –abortos, falta de embarazos o consecuencia de enfermedades venéreas– pero, en cualquier caso, esta tendencia se prolongó hasta la década de 1750³⁵. Según Pedro Murillo Velarde (1696-1753)³⁶, jurista e historiador jesuita, el colapso demográfico fue provocado por una serie de epidemias que azotaron las islas a principios del siglo XVIII, agregando también que:

Además de esto conduce mucho á su disminución la repugnancia, con que sufren ajeno yugo, amantes siempre de toda la extensión que les permitía su bárbara libertad. Y es tan pesada esta carga a su altivez, a su pereza y a su barbarie, que algunos sacrifican sus vidas con desesperación a un lazo. Y algunas mujeres, o de propósito se esterilizan, o arrojan á las aguas los partos de sus entrañas, creyendo que los hacen felices con aquella temprana muerte, con que los redimen de los trabajos de una vida triste, penosa y arrastrada³⁷.

³¹ Jane H. Underwood, *loc. cit.*

³² Paul Carano, *loc. cit.*

³³ También es común en la historiografía mesoamericana descartar factores internos en el colapso demográfico. Por ejemplo véase Barry L. Isaac, “Witnesses to Demographic Catastrophe: Indigenous Testimony in the Relaciones Geográficas of 1577-86 for Central Mexico”, en *Ethnohistory*, 2015, vol. 62, núm. 2, pp. 309–31; doi:10.1215/00141801-2854343).

³⁴ Francis X. Hezel, *When...*, *loc. cit.*

³⁵ Estos procesos de desdoblamiento tuvieron lugar años después en otras islas del Pacífico. Véase por ejemplo Florentino Rodao García, *Estudios sobre Filipinas y las islas del Pacífico*, Madrid, Asociación Española de Estudios del Pacífico, 1989 p. 104 y Paul D’Arcy, *The People of the Sea*, *op. cit.*, pp. 127-127.

³⁶ Eduardo Descalzo Yuste, “Las crónicas jesuíticas de Filipinas en el siglo XVIII: Pedro Murillo Velarde” en Eliseo Serrano Martín (ed.), *De la tierra al cielo: líneas recientes de la investigación en historia moderna*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 2013, pp. 233–48.

³⁷ Es importante mencionar que Pedro Murillo Velarde nunca visitó las islas Marianas. Véase Pedro Murillo Velarde, *Historia de la provincia de Philipinas de la Compañía de Jesús. Segunda parte. Desde el año de 1616 hasta el de 1716*, Manila, Imprenta de la Compañía de Jesús, 1749, Libro IV: Cap. II, p. 292.

Preocupado por estas mismas dinámicas, el gobernador Francisco de Cárdenas Pacheco (1734-1740) asoció la falta de nacimientos al arduo trabajo realizado por las mujeres como la principal razón de la baja tasa de fecundidad, y prohibió a las mujeres realizar tareas físicamente exigentes³⁸.

En cualquier caso, sabemos que el aborto y el infanticidio se conocían tradicionalmente y se usaban ocasionalmente en Micronesia y en el resto del Pacífico insular³⁹. El infanticidio en Chuuk era algo sancionado socialmente cuando, por ejemplo, el bebé nacía con una marca física particular o era fuente de un mal augurio, porque esto significaba que podía ser la encarnación de un espíritu maligno y peligroso⁴⁰. El aborto en el Pacífico insular se practicaba también esporádicamente para controlar el crecimiento de la población o evitar embarazos no deseados⁴¹. Algunas de las técnicas abortivas indígenas podían dañar permanentemente el cuello uterino y provocar esterilización permanente⁴². Es también cierto que la transmisión de enfermedades venéreas importadas desde Europa y desde América pudo ser otra posible causa de infertilidad, impactando en la baja natalidad, como se ha documentado para la isla de Yap y en Nauru a finales del siglo XIX⁴³, pero la decisión de no tener descendencia parece ser un factor a tener en cuenta. Por tanto, de nuevo encontramos causas externas de la pérdida de población, pero también una responsabilidad y práctica cultural basada en un proceder indígena tradicional. Que la decisión de abortar estuviera condicionada por el conflicto colonial, no quita que la práctica indique el mantenimiento y la acción de la cultura indígena.

Si esto es cierto, la primera causa directa de la despoblación del archipiélago de las Marianas en el siglo XVIII fue, sin duda, las epidemias y, en segundo lugar, la baja tasa de fertilidad causada por prácticas tradicionales para controlar la natalidad, o por enfermedades de transmisión sexual.

³⁸ AGN: Californias, vol. 26, f. 189-195, traducido en Rodrigue Lévesque, *History of Micronesia: A Collection of Source Documents. First Real Contact, 1596-1637*, Quebec, Lévesque Publications, 1993, vol. 3, pp. 53-68. Véase también AGI: Filipinas, leg. 470.

³⁹ Hay algunos estudios que describen el aborto en Micronesia como un método para el control de la población a principios del siglo XX. Véanse Laurentius Bollig, *Inhabitants Of The Truk Islands: Religion, Life And A Short Grammar Of A Micronesian People*, Munster I W., Aschendorff, 1927; Thomas Gladwin y Seymour Bernard Sarason "Truk: Man In Paradise" en *Viking Fund Publications In Anthropology*, Nueva York, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, 1953, p. 655; David M. Schneider, "Abortion and Depopulation on a Pacific Island" en Benjamin D. Paul (ed.), *Health, Culture, and Community*, Russell Sage Foundation, 1955, pp. 211-35; Ann Fischer, "Reproduction In Truk" en *Ethnology*, 1963, vol. 2, pp. 526-540; Donald H. Rubinstein, *Cultural Traditions of Abortion in Guam and Micronesia*, Mangilao, Universidad de Guam, 1990. El aborto también se utilizó ocasionalmente en Polinesia. En Hawai, según E. S. Craighill y Kawena Pukui, *The Polynesian Family System in Ka-'U, Hawai'i*, Honolulu, Mutual Pub, 2006, p. 79, se utilizó para evitar reclamos no deseados sobre los derechos de los linajes de familias principales, o como represalia contra parientes o maridos celosos.

⁴⁰ Ann Fischer, "Reproduction In Truk", *loc. cit.*; Lothar Kaser, *Chuukese Theory of Personhood: The Concepts Body, Mind, Soul and Spirit on the Islands of Chuuk (Micronesia) – an Ethnolinguistic Study*, Nuremberg, VTR Publications, 2016.

⁴¹ Bernd Lambert, *Makin and the Outside World*, Honolulu, University Press of Hawaii, 1972, p. 228.

⁴² David Schneider (*loc. cit.*, p. 385) describió las dos técnicas de aborto más populares en Yap. Uno consistía en beber agua de mar concentrada hervida. El segundo, más efectivo, "consists in introducing a thin rolled plug of hibiscus leaves (which expand when moist) into the mouth of the cervix, and the injuring and scratching the mouth of the cervix with a bit of stick, stone, iron, fingernail, or other sharp object until blood is drawn". También se registraron fuertes masajes en la zona abdominal como técnica abortiva en otras islas de Micronesia.

⁴³ Edward Eyre Hunt, David Murray Schneider, Nathaniel R. Kidder y William D. Stevens, "Micronesians Of Yap And Their Depopulation: Report Of The Peabody Museum Expedition To Yap Island, Micronesia, 1947-1948" en *Coordinated Investigation Of Micronesian Anthropology [Cima] Report*, Cambridge, Peabody Museum, Harvard University, 1949, vol III, p. 223: <http://ehrafworldcultures.yale.edu/document?id=or22-001>.

Esta última causa fue más relevante que la violencia de las llamadas guerras hispano-chamorroas, las huidas voluntarias y los suicidios que continuaron siendo factores menores. Sin embargo y a pesar de disminución drástica de la población indígena de las Marianas debido a causas internas y externas, los indígenas marianos nunca desaparecieron del archipiélago, tal y como indican los censos españoles.

Permanencia del sistema de nombres y parentesco indígena

A pesar de las narraciones que asumen que el sistema de parentesco chamorro fue destruido por el sistema patrilineal español, los censos de 1728 y 1758 revelan que no se mantuvo el sistema matrilineal, generando un sistema ambilineal que se ha mantenido hasta la actualidad. Nombrar a un niño es un evento importante en las comunidades indígenas. Los nombres pueden estar vinculados a la tierra, al océano, a los ancestros, pero también son herramientas que protegen a los niños de los espíritus malignos. Es por esto por lo que encontramos nombres indígenas desagradables e incluso despectivos. Estos nombres tienen el objetivo de proteger al niño al hacerlo menos atractivo para los espíritus malignos⁴⁴. Esta costumbre, que aparece en los censos de 1728 y 1758, demuestra la existencia de una cosmovisión micronesia u oceánica, ajena a la perspectiva española y judeocristiana que siempre utiliza nombres de santos católicos. Algunos de los nombres otorgados a los niños en estos años son negativos, despectivos u ofensivos. Muchos comienzan con los prefijos *chat-* [malo, imperfecto, insuficiente], *tai-* [falta] o *ti-* [no, nada bueno], como *Chatguima*, *Chatgadi*, *Taitagui*, *Taitingi*, *Taihanom* o *Tinoña*, etc. Esto es muy significativo, ya que se trata de una cosmovisión indígena sumamente integrada compartida por todos los habitantes de las islas.

Además, el 65% de los nombres registrados en el censo de 1728, excluyendo la ciudad de Agaña, donde vivían mayormente españoles y filipinos, son únicos y no se repiten en toda la isla de Guam o en Rota. La proporción sigue siendo similar en el censo de 1758, por ejemplo, un viudo en el pueblo de Inarajan, Francisco Taihanon, tuvo siete hijos llamados: Pascual Taitingi, Pascual Chatguima, Pascual Pupung, Teresa Maulegña, Francisca Taimancha, Francisca Fetangis y Margarita Sinanganta⁴⁵. Los nombres cristianos como se puede ver podían repetirse incluso dentro de la misma familia —Pascual o Francisca—, pero el nombre indígena es único y no solo dentro de la familia, sino en casi en toda la isla.

Goodenough en el siglo XX observó que cada persona en Chuuk tenía “*su nombre particular diferente al de cualquier otra persona*” y que, tras el funeral, los nombres de los difuntos debían olvidarse a no ser que fueran regalados por sus propietarios para no volver a ser mencionados⁴⁶. Tradicionalmente, algunos niños podían llevar el nombre de un antepasado, pero solo si el antepasado había sufrido una buena muerte —no violenta— y, por lo tanto, se hubiera convertido en un espíritu poderoso pero benevolente o si el familiar consiente personalmente en revelar su nombre antes de su muerte⁴⁷. Si se sospecha que el antepasado ha tenido una mala muerte, su espíritu puede ser peligroso, especialmente para los

⁴⁴ Algunos niños en Hawái recibían nombres como *Makapiapia* —ojos pegajosos— o *Kūkae* —excremento— no como insulto sino para su protección espiritual. Véase “Nāīnoa”, Kūlia I KaNu‘u, Kamehameha Schools. Se encuentra online en <https://apps.ksbe.edu/olelo/resources/in-house-publications/hui-m-lama-ulu/moolelo/n-inoa>. Consultado el 17 de abril de 2019. Esto vale también para ciertas áreas de Chuuk (comunicación personal recibida de Francis Hezel).

⁴⁵ AGI : Fil., Leg. 480, f. 72 (MARC trans. P. 117).

⁴⁶ Ward Hunt Goodenough, *Under Heaven’s Brow: Pre-Christian Religious Tradition in Chuuk. Memoirs of the American Philosophical Society*, American Philosophical Society, 2002, p. 148.

⁴⁷ Esta práctica todavía está viva en Saipán entre los Falawasch (comunicación personal).

niños pequeños. La gente chukeese contemporánea llama *soope* a un espíritu que sufrió una mala muerte⁴⁸.

Este nombre indígena colocado después del bautismal y cristiano en los censos de 1728 y de 1758, era además el nombre que se usaba a diario. En 1720, en documento que recoge una reclamación contra el Capitán Sandoval, se refieren a los testigos con sus nombres indígenas, usados con el prefijo vocativo 'si' (todavía en uso hoy en día en el chamorro contemporáneo) —*siEngue, siDagui, siYro, siMedu*⁴⁹—. Estos testigos se pueden identificar en el censo de 1728 en Rota con sus nombres cristianos —José Enge, Antonio Dagi, Juan Yddu y Pedro Medau— nombres que posiblemente no se usaran en el día a día⁵⁰.

En los censos españoles, encontramos también como el elemento indígena permanece al menos durante gran parte del siglo XVIII la preferencia a la adscripción matrilineal. Alineado con una gran parte de Micronesia, el chamorro previo al contacto siguió un sistema de parentesco matrilineal y una tendencia residencial postmatrimonial, matrilocal o avunculocal⁵¹. En contraste, los países europeos que colonizaron el Pacífico practicaron un sistema de parentesco patrilineal y una regla de residencia patrilocal. Una desaparición total de las tradiciones indígenas habría resultado en la extinción de la matrilinealidad en favor de formas patrilineales de parentesco y de residencia. Sin embargo, los censos de 1728 y 1758 y las prácticas actuales en las islas Marianas muestran algo diferente.

Solo los funcionarios indígenas de alto rango asumieron prácticas patrilineales. Esto se puede observar en la formación de familias nucleares y la transmisión del apellido paterno. La patrilinealidad y otras estructuras sociopolíticas españolas fueron adoptadas progresivamente por la élite re-emergente⁵². Sin embargo, existe poca evidencia del uso de apellidos paternos en los censos fuera de las élites indígenas vinculadas a la escuela o a la milicia indígena.

Composición étnica de las aldeas indígenas

Otro elemento que sugiere continuidad frente a la ruptura cultural y étnica es la ausencia de población española o filipina en los pueblos indígenas chamorros. Los no nativos de la isla de Guam se concentraron en dos núcleos principales: el más poblado Agaña, y el más pequeño, Umatac. Es muy probable que los soldados y civiles no nativos tuvieran poca influencia en la vida cotidiana y las costumbres de los pueblos indígenas, especialmente durante la ausencia de *mayordomos*. Con solo cinco jesuitas, el control religioso y cultural activo de la isla debe ser cuestionado. La situación fue aún más drástica en la isla de Rota, que quedó desmilitarizada y con la presencia de un solo sacerdote —y en ocasiones ninguno— para servir a toda la isla.

En el censo de 1728⁵³ los datos del P. Ignacio Ibarguen muestran que, salvo el mestizo Ignacio Teseda, toda la isla de Rota estaba poblada por indígenas marianos. Los siguientes pueblos de Guam, tal y como documenta Ibarguen, también estaban poblados casi

⁴⁸ Asimismo, antes del contacto con los europeos, el pueblo chamorro creía que esos espíritus se enviaban a Sasalaguan, una forma indígena del infierno, donde Chaifi, una figura demoníaca, los destruía en una fragua. Véase nuestro texto “Martires y Taotaomo’nas. Analogías y naturalidades en las islas Marianas” en David Atienza y David García-Ramos Gallego (eds.), *La construcción de la identidad en tiempos de crisis: el papel de la violencia y la religión*, Barcelona: Anthropos-Siglo XXI, 2017, pp. 107–130.

⁴⁹ Véase AGI: Filipines, Leg. 528 en Carlos Madrid, “Ritidian...”, *loc. cit.*, p. 50.

⁵⁰ AGI: Ultramar, Leg. 561, ff. 141-146 (MARC trans. Pp. 230-241).

⁵¹ Lawrence J. Cunningham, *Ancient Chamorro Kinship Organization*, Agat, L. Joseph Press, 1984.

⁵² AGI: Filipinas, Leg. 480, f. 33v (MARC transcription p.53); *Ibid.*, f. 61r (MARC trans. P. 98); *Idem*, f. 65v (MARC trans. P.105).

⁵³ AGI: Ultramar, Leg. 561, ff. 127-186.

totalmente por chamorros: en Apur Guam e Inajaran todos eran indígenas marianos, indios en el lenguaje del censo; en Umatac solo había cuatro filipinos: Domingo Alejandro Hernández, Francisco de los Reyes, José Blas y Tomás Baccán. En Pago tres filipinos, Eugenio Mangas, Mateo Martín y Roque de los Santos, y un negro, Miguel de Castro. Había dos filipinos en Agat, Sebastián Fabián y Pedro Álvarez, y un negro del sur de África, Manuel Sambali (Zambali) Salvador. En Merizo había un mestizo, Ángel de Salas, y un negro, García de España. Aunque la composición étnica de los otros pueblos no se hace explícita en el censo, los nombres indígenas confirman la identidad indígena de la mayoría de sus habitantes.

El censo de 1758 no incluye comentarios explícitos sobre la etnia de los residentes de la aldea, pero nuevamente la presencia de nombres indígenas confirma que la composición étnica de las aldeas de Guam y Rota no cambió mucho en los treinta años comprendidos entre los dos censos.

Conclusión

Las evidencias que presento en este trabajo refutan la narrativa que describe al pueblo chamorro de las islas Marianas durante la administración española como un pueblo pasivo que, tras algunos estallidos de resistencia armada y violenta, fue totalmente eliminado o asimilado a una sociedad dominada por la cultura colonizadora. Con palabras de Jane Underwood, tal representación “*denigrate the relative contribution of indigenes to the gene pool of the neo-Chamorros*”⁵⁴. El análisis genético actual que confirma la procedencia austronesia de la mayoría de la población chamorra⁵⁵ y la relevancia y el uso contemporáneos de la lengua chamorra deberían ser una prueba suficiente para descartar el viejo mito de una discontinuidad total de la cultura indígena chamorra a finales del siglo XVII, o incluso del siglo XVIII⁵⁶, y su dilución en una población mayoritaria hispana y filipina.

El análisis de fuentes primarias y estudios etnográficos contemporáneos nos permite confirmar⁵⁷, no solo la continuidad cultural de los chamorros en el archipiélago mariano, sino también los complejos roles que jugaron en su propia transformación histórica. Los indígenas chamorros ejercieron un papel histórico en medio de un entramado de relaciones de poder asimétricas y sobrevivieron al contacto. Algunas mujeres indígenas reaccionaron al proceso de colonización reduciendo sus embarazos y partos al menos durante los primeros cincuenta años posteriores a las reducciones. Algunas aldeas reducidas por el poder colonial se convierten en santuarios de prácticas culturales indígenas donde lo nuevo y lo viejo se negociaba en la vida cotidiana sin apenas intromisión por parte de las autoridades españolas. Al menos hasta 1758, y probablemente hasta la expulsión de los jesuitas de Guam en 1769, los sistemas patrilineales y las tendencias patrilocales en general no se impusieron, por lo que un elemento definitorio de Micronesia, la matrilinealidad, siguió siendo relevante.

Estas evidencias confirman que, a mediados del siglo XVIII, Guam y Rota se caracterizaron por la presencia de una cultura indígena, en transición y transformación, pero

⁵⁴ J. H. Underwood, “Population History...”, *loc. cit.*, p. 204.

⁵⁵ Miguel G. Vilar et al., “The Origins and Genetic...”, *loc. cit.*

⁵⁶ Hay incluso elementos que nos hacen pensar que conocimientos técnicos de los varones indígenas llegó al siglo XIX en las islas Marianas. El 22 de abril de 1819, Jacques Aragó, dibujante de la expedición de Louis the Freycinet, registró su viaje a Rota y Tinián en proas tradicionales. Algunos de estos barcos fueron guiados por chamorros y otros por carolinos. Los conocimientos y las habilidades tradicionales aún existían a principios del siglo XIX. Probablemente esta actividad se mantuvo hasta que los habitantes de las Marianas adoptaron un sistema de navegación entre islas más ventajoso en algún momento durante el siglo XIX. Véanse John Milsom, *The Uranie in Guam*, Gladestry, Associates Publishing, 2019, pp. 57-72 y Paul D’Arcy, *The People of the Sea*, *op. cit.*, pp. 144-163).

⁵⁷ David Atienza y Alexandre Coello de la Rosa, *loc. cit.*

activa y encarnada, transmitida y recibida de padres a hijos. La negación de esta continuidad, o la simplificación de los actores en bloques de poder opuestos es, a mi parecer, una interpretación reduccionista e ideológicamente motivada que ensombrece el análisis histórico y la comprensión del proceso cultural acaecido en las islas Marianas durante la administración española. Además, apoyar la teoría ideológica de la pérdida total y la discontinuidad aumenta la dificultad de vincular hoy las tierras de Guam con sus ancestrales propietarios indígenas y sus reclamos, debido a su peculiar situación política anacrónica. Después de todo, la memoria histórica y la historicidad están detrás de la autocomprensión actual del pueblo chamorro y su lucha abierta por la libre determinación.