



ENTRE LA SOLEMNIDAD
Y EL REGOCIJO

FIESTAS, DEVOCIONES Y RELIGIOSIDAD
EN NUEVA ESPAÑA Y EL MUNDO HISPÁNICO

Rafael Castañeda García
y Rosa Alicia Pérez Luque
(Coordinadores)

El Colegio de Michoacán
Centro de Investigaciones y Estudios
Superiores en Antropología Social

ENTRE LA SOLEMNIDAD Y EL REGOCIJO
FIESTAS, DEVOCIONES Y RELIGIOSIDAD EN NUEVA ESPAÑA
Y EL MUNDO HISPÁNICO

Rafael Castañeda García
y Rosa Alicia Pérez Luque
(Coordinadores)



El Colegio de Michoacán



Centro de Investigaciones y Estudios
Superiores en Antropología Social

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN <i>Rafael Castañeda García</i>	11
I. MÍSTICA, DISCURSO Y REPRESENTACIÓN	27
La religiosa y su confesor. Epistolario de una clarisa mexicana, 1801-1802 <i>Asunción Lavrin</i>	29
Santa Gertrudis. Una devoción en el ámbito conventual femenino novohispano, siglos XVII y XVIII <i>Doris Biěńko de Peralta</i>	57
Estrategias discursivas a favor de San José en la Nueva España, siglo XVIII <i>Hugo Ibarra Ortiz</i>	79
El purgatorio individual y el estado de purgación. Atavismos medievales en la escatología novohispana de los siglos XVI y XVII <i>Javier Ayala Calderón</i>	99
II. LAS IMÁGENES DE DEVOCIÓN Y SUS USOS	117
Evangelizadores en el norte del obispado de Michoacán y los relatos de la llegada del Cristo de la Conquista a la villa de San Felipe <i>Miguel Santos Salinas Ramos</i>	119
El mallku, la huaca y el Cristo. Acerca del santuario del Señor de Quillacas (Oruro-Bolivia) <i>Pablo Quisbert Condori</i>	139

Prodigiosa y peregrina... Imagen mariana, tiempo sagrado e identidad colectiva en el Pátzcuaro virreinal <i>Sara Sánchez del Olmo</i>	161
La construcción de una devoción regional. "El milagroso santo Ecce Homo" de San Miguel el Grande <i>Rafael Castañeda García</i>	183
III. LA FIESTA COMO ESPACIO DE PODER Y CONFLICTO	209
La presencia del virrey en las fiestas de Nueva España <i>Nelly Sigaut</i>	211
Solemnidad y escándalo público. El juego del estatus en la celebración del <i>Corpus Christi</i> en la ciudad de México, siglo XVII <i>Alfredo Nava Sánchez</i>	233
Los autos de fe para indios en el Arzobispado de México, siglo XVIII (1714-1755) <i>Gerardo Lara Cisneros</i>	255
Tan lejos y tan cerca. Fiestas, mayas e hispanos en el Yucatán colonial <i>Adriana Rocher Salas</i>	273
IV. CELEBRACIONES Y PROCESOS DE CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA EN CONTEXTOS URBANOS Y RURALES	295
Fiestas y juegos chinos en Manila. Otra forma de acercamiento a la mecánica imperial (siglo XVII) <i>Thomas Calvo</i>	297
Las fiestas de canonización de San Ignacio de Loyola y San Francisco Xavier en Puebla, 1623. Universalismo y didáctica jesuita <i>Solange Alberro</i>	325

Escenarios religiosos. Cofradías y festividades en Buenos Aires colonial <i>Patricia A. Fogelman</i>	345
Una religiosidad con diversidad de cultos. Fiesta y procesión en las cofradías de Granada, siglos XVI al XVIII <i>Miguel Luis López-Guadalupe Muñoz</i>	375
ÍNDICE DE IMÁGENES, FIGURAS, CUADROS, GRÁFICAS Y MAPAS POR CAPÍTULO	421
ÍNDICE ONOMÁSTICO	425
ÍNDICE TOPONÍMICO	435

FIESTAS Y JUEGOS CHINOS EN MANILA
OTRA FORMA DE ACERCAMIENTO A LA MECÁNICA IMPERIAL (SIGLO XVII)

Thomas Calvo
El Colegio de Michoacán

Ciudad se denomina el lugar en que muchos hombres se reúnen para vivir con felicidad. La grandeza de la ciudad se llama, no el espacio, ni el territorio ni lo que rodean los muros, sino la multitud de vecinos y su poder. Los hombres se reúnen movidos por la autoridad, por la fuerza, por el placer, o por el provecho que de ello les resulta.

Giovanni Botero
De la causa de la grandeza de la ciudad, 1588 (prólogo)

En el caso analizado por Botero se trata de la *comunitas* de una ciudad, pero podemos ensanchar la propuesta: todo fenómeno histórico, es decir, toda empresa humana enmarcada en un contexto y un tiempo es un juego de tensiones en equilibrio más o menos duradero, sutil y hasta con cierto grado de inestabilidad. Estamos entre una multitud de fuerzas, entre ellas políticas, sociales, culturales y religiosas y, por supuesto, también económicas: reúnen, si seguimos a Botero, pero también separan, como veremos a lo largo de este capítulo. Además, dichas dinámicas equilibran o desequilibran las realidades conforme el tiempo modifica las relaciones entre ellas.

Esto implica siempre un juego de gran complejidad, más aun que el que describe aquí Botero. Y todavía con mayor razón cuando las partes esenciales del fenómeno histórico contienen mayor número de variables. Esto es precisamente el caso de la realidad festiva, en general; no viene casi al caso demostrarlo: abraza rasgos de identidad, culturales, ideológicos, religiosos, propone lecturas sociales, supone toda una tramoya de medios materiales, es decir, de costos. Sus mensajes, directos o metafóricos, se gritan o apenas son audibles para algunos. Sus tonalidades, pasando del negro al áureo, de

la Luna al Sol, vierten igualmente tristeza y regocijo, sumisión y audacia, rechazo y lealtad. Esta complicación se convierte en casi embrollo cuando el medio en el que juegan las tensiones es el mismo, no sólo complejo (siempre lo es), sino hasta inextricable.

LOS SANGLEYES: ACTORES EN UN UNIVERSO INEXTRICABLE

Éste es precisamente el caso de las islas Filipinas a partir de 1565, cuando se convierten en el último pilar del gigantesco puente que España y el Occidente han levantado hacia el Oriente, y más precisamente China. Y esto es, en ese universo tan peculiar, todavía más cierto para los llamados sangleyes,¹ mercaderes chinos residentes en el archipiélago, infieles entre los fieles, más numerosos que estos últimos² y, por eso mismo, marginados geográficamente, encerrados en diferentes parianes, el principal siendo por supuesto el de Manila. Esta red de guetos a través de las principales ciudades los hacía aun más temibles.³ Es en este contexto, en un mundo donde las tensiones alcanzan sus límites, que queremos insertar, más adelante, nuestras problemáticas, alrededor de una fiesta, la del primer día del año chino, y un juego inserto en ella, el de la *metua*.

1. Para este nombre se nos proponen por lo menos dos etimologías. La más conocida es de origen tagalo: en 1576 el gobernador Sande escribe al rey que los filipinos llaman a los chinos *sangle*, es decir, “gente que viene y va”, citado por García-Abásolo, “La difícil”, 2005, p. 489. Mucho más tarde, en el siglo XVIII, un testigo probablemente alemán (¿jesuita?) asegura que el término es una corrupción de lo que dijeron los primeros chinos que se acercaron, “venimos a comerciar”, véase Anónimo, “Manila”, 1930, p. 6.
2. Según Morga, en 1600 había en las islas 8 000 españoles. El número de sangleyes es entonces más difícil de conocer: en 1603, en el momento del alzamiento del parían de Manila, las cifras de los rebeldes oscilan entre 10 000 a 12 000 para la Audiencia, que tiene interés en minimizarlas (carta del 11 de diciembre de 1603, en Blair y Robertson, *Philippine Islands*, t. XII, 1904, pp. 54-56) y 23 000 a 24 000 para el obispo de Nueva Segovia, recién desembarcado y que se refiere a la *vox populi* (“Carta del obispo de Nueva Segovia Diego de Soria, sobre alzamiento de sangleyes, comercio y Japón”, 8 de julio de 1604, en Archivo General de Indias, en adelante AGI, Filipinas 76, N. 53). Pero la mayoría de los testigos se queda en alrededor de 15 000 a 16 000 sangleyes. Unas cifras más certeras: en 1601 hay en el parían de Manila 2 000 chinos, 6 000 en su comarca (García-Abásolo, “El mundo”, p. 132). Mucho más tarde, y refiriéndose al episodio trágico de 1603, se dice que había en las islas entonces entre 30 000 a 40 000 sangleyes, sin que esto se pueda verificar.
3. Las capitales de las diferentes provincias tenían cada una su parían. Esto está atestiguado para Cebú en 1693, que dispone de su propio cura (véase “Carta de Fausto Cruzat sobre los hermanos De la Vega Carvallo”, 4 de junio de 1693, en AGI, Filipinas 15, R. 1, N.13), y para Iloilo en 1654 (véase “Resulta contra varias personas por media anata de 1652-1656”, 12 de mayo de 1695, en AGI, Filipinas 33, N. 2, D. 111).

De cada lado esto provoca odio e histeria colectiva: las diferentes explosiones del parían (las principales en 1603, 1639, 1662, 1686, 1745) tienen siempre como causa directa el recelo de los sangleyes a la vista de preparativos militares de los españoles. En 1603, con cierto candor, el gobernador lo reconoce después de derribar varias casas del parían cercanas a las murallas, fortalecer las fortificaciones, llenar los almacenes de armas, hacer levantar un censo de los sangleyes y rodear su pueblo con un foso: alguna “gente inquieta y bagamundo [...] tomaron esto por achaque para inducir a los mercaderes y gente quieta, persuadiéndoles que las prevenciones y diligencias que yo hacía era para matarlos a ellos”.⁴ ¿Les sobraba imaginación a los sangleyes? Por lo menos no les faltaba, en la materia, a los españoles. Después de la revuelta de 1686 se acusó a los panaderos de Manila, casi exclusivamente sangleyes, de poner vidrio molido en el pan para acabar con los españoles: por supuesto la encuesta no dio ningún resultado.⁵

Se ofrecen otras inquietudes: este grupo de gentiles puede tener una influencia nefasta sobre los tiernos neófitos que son los indios filipinos, poco asegurados en su fe todavía. En 1605, el arzobispo de Manila escribe que los chinos son la gente más perniciosa y viciosa que pueda haber. En particular tienen “el vicio de las mujeres” y del pecado nefando. Están dispuestos a todo para alcanzar sus fines y conviven con naturales ellos mismos muy lascivos, ya que viven en un clima caliente y húmedo. El riesgo de contaminación no podía ser peor, pero también debieron de ser temibles las pesadillas del perspicaz (?) eclesiástico.⁶

Pero, ¿por qué aceptaron ambas partes vivir en este infierno? Estos mercaderes chinos son la articulación indispensable para la supervivencia de las islas, ya que traen los bastimentos vitales para la población y ejercen los oficios imprescindibles para la comunidad. En fecha tan temprana como 1587, la audiencia busca incentivos aduaneros “para que los chinos se animen a traer bastimentos y otras cosas necesarias para el bien desta tierra, que de

4. “Carta de Acuña sobre sublevación de sangleyes, galeras”, 18 de diciembre de 1603, en AGI, Filipinas 7, R. 1, N. 12, fol. iv.

5. Carta del gobernador Gabriel de Curucelaegui remitiendo causa contra los sangleyes panaderos del Parían, 23 de mayo de 1688, en AGI, Filipinas 69, N. 1.

6. Informe del arzobispo Fray Miguel de Benavides, 3-2-1605 sobre la sublevación de los sangleyes, en Blair y Robertson, *Philippine Islands*, t. XIII, 1904, pp. 271 y siguientes.

trigo, biscocho y arina y del otro qualesquier bastimentos y otros qualesquier mantenimiento y de los caballos y bacas, polvora, salitre, cobre, metal y otras qualquier municiones”.⁷

Los sangleyes saben perfectamente sacar provecho de tal monopolio: en 1593, cuando los religiosos intentan prohibirles su fiesta de principio de año, “porque dicen que hacen en ellos ceremonias de sus ydolatrias”, “tuvieron a la república tres días sin comida”.⁸ Es esclarecedor que el propio gobernador, autor del relato, echa un balde de aceite caliente sobre los eclesiásticos: “y es de manera lo que estrechan las cosas estos padres que ni ay quien quiera ser cristiano”. La propia Corona, desde Madrid, se da cuenta de lo inextricable de esa dependencia de Filipinas con los sangleyes, acepta los argumentos y la irresolución de sus oficiales, por lo menos hasta finales del siglo XVII.⁹

Por otra parte, estos mercaderes chinos son el último eslabón de las dos carreras, de Indias y de Filipinas; son ellos quienes intercambian oro, tejidos lujosos y vajillas de gran precio contra la codiciada plata americana. Para mejor poder pescar presa tan deseada, tienen a lo largo de los siglos centenares de anzuelos en las aguas turbias del parían de Manila: 150 tiendas en el primer parían en 1588, 300 en 1601. Su dinamismo es tal que superan cualquier crisis: en 1606, después de la terrible represión de 1603, ya tienen de nuevo 288 tiendas, y en 1741, cuando la expulsión ya se está perfilando, alcanzan a tener 739 locales de venta.¹⁰ ¿Cuál es el producto de su pesca? Ya que buena parte de la plata que llega a Manila esta “bajo cuerda”, sin registro, es difícil sacar conclusiones definitivas: en un momento de culminación, hacia 1600-1620, se alcanzan a transportar desde Acapulco 2 a 3 millones de pesos por año (entre 54 y 81 toneladas de plata).

7. “Carta de la Audiencia de Manila con 31 puntos”, 24 de junio de 1587, en AGI, Filipinas 18A, R. 5, N. 30, fol. 1v.

8. “Carta de Gómez Pérez das Mariñas sobre estorbo de órdenes y clero, etc”, 20 de junio de 1593, en AGI, Filipinas 6, R. 7, N. 104. Los sangleyes no eran únicamente comerciantes o artesanos, sino que algunos de ellos eran campesinos: hacia 1620, el ensayador y balanzario de la Caja de Manila solicita tener 12 o 20 sangleyes para sembrar arroz, “Registro de Reales Disposiciones de la Cámara de Indias”, 9 de octubre de 1623-28 de mayo de 1625, en AGI, Indiferente 451, L. A8, fol. 143v-144.

9. Véase minuta de una Real Cédula de 1696 al gobernador y la Audiencia, aprobando su moderación en cuanto a la expulsión de sangleyes: “y decís [...] ser imposible lograrse la total extirpación de esta nación por la dependencia y conexidad que tiene con esas yslandias y en especial con esa ciudad porque absolutamente los sangleyes son los que las mantienen por recaer en ellos todas las cargas concejiles por la inutilidad de los naturales”, “Petición del dominico Alonso Sandín sobre evangelización de chinos del Parían”, en AGI, Filipinas 83, N. 53.

10. Véase García-Abásolo, “El mundo”, pp. 132-134.

La inyección de plata en Oriente es tal que en China la relación de bimetalismo pasa de 6 a 1 en 1568, y a 10-13 por 1 en 1627-1644: entonces está muy cerca de la relación europea (13-15 por 1).¹¹ Para mejor medir esta importancia del oro blanco tanto para los sangleyes como para China, basta recordar un hecho preciso, *circa* 1637-1640, que se extiende de un lado a otro del Pacífico, hasta que el oleaje lo hace acometer las playas cerca de Manila: a principios de 1637 llega a Acapulco un visitador intransigente, y como resultado el galeón que ese año alcanza Filipinas sólo lleva los 500 000 pesos autorizados por la Corona en vez de los 1.5 millones esperados. Para los mercaderes chinos que vendieron sus productos a crédito el año anterior es una situación difícil, ya que no pueden recuperar su dinero. En agosto de 1639, los dos galeones que salieron de Acapulco cargados de riquezas se pierden. Este conjunto de incidentes y dramas no es la única causa, pero constituye un elemento para tomar en cuenta si queremos entender el alzamiento de los sangleyes de noviembre de 1639, con más de 20 000 chinos asesinados en las islas al final de la represión, en marzo de 1640.¹²

Por supuesto, los sangleyes no eran los únicos a la espera de los tesoros americanos, pero fueron los primeros (con los piratas): en 1572 llegan a Manila los primeros champanes con sedas y porcelana.¹³ Pero, sobre todo, eran los más importantes (por lo que ofrecían)¹⁴ y los más numerosos: en 1587, la audiencia escribe al rey “este año an benido treinta y nueve navios sangleyes y otros cinco que están en la costa; an traído cantidad de mercaderías y otras cosas de valor”. Más adelante añade: “también an venido otros navios, el uno de xaponeses y otro de patanes ques una grande ysla junto a sian”.¹⁵ No todos,

11. Véase Atwell, “International”, 1982, p. 82. También hay que recordar que las minas de plata japonesas tuvieron a lo largo del XVI gran prosperidad y buena parte del producto fue exportado a China.
12. Véase Atwell, “Another”, 2005, p. 473. Para las causas más directas del levantamiento, véase el memorial de Juan Grau y Monfalcón, procurador general de Manila: todo empezó porque el gobernador quiso obligar a 1 500 sangleyes a labrar las tierras de la laguna de Bay; “Petición de Juan Grau sobre sublevación de sangleyes”, Probable 16 de junio de 1642, en AGI, Filipinas 28, N. 25.
13. En 1573 llegan a México 712 piezas de seda y 20 000 de porcelana fina dorada. En 1574 desembarcan a Cavite seis juncos, 15 el año siguiente, 21 en 1580, 48 en 1588. Bernal, *México*, 1965, p. 77.
14. Tratándose de los españoles de Manila, Francisco Carletti escribe, por 1600, “en las mercancías que son llevadas allí por los chinos y luego transportadas a México, se gana el ciento cincuenta y doscientos por ciento”, *Razonamiento*, 1976, p. 87.
15. “Carta de la Audiencia de Manila con 31 puntos”, 24 de junio de 1587, en AGI, Filipinas 18A, R. 5, N. 30, fol. 1v.

sin embargo, se satisfacían de tal situación, pues en una fecha tan temprana como 1574, el virrey don Martín Enríquez escribía a Felipe II:

E visto algunas cosas de las que an traído rescatadas de los chinos, y tengolo todo por cosa perdida, y antes por contratación dañosa, que provechosa: porque las más de ellas traen son unas sedas muy miserables, que las más de ellas traen la trama de yerva, y unos brótateles falsos [...] y en recompensa desto llevan oro y plata, y son tan agudos, que ninguna otra cosa quieren. Dizenme que sacaron más de quarenta mil ducados en oro y en plata de las islas.¹⁶

Es decir, una situación comercial y geopolítica de gran complejidad donde el emperador de China es la gran potencia y el protector de los sangleyes, junto con algunos otros, como el rey de la isla Hermosa (Taiwán). Una de las cosas que preocupan al gobernador Pedro de Acuña después del alzamiento de 1603, es que ya no vengan mercaderes de China, y por eso escribe cartas a Cantón y otras partes que acompañan las de *anayes* (comerciantes chinos) y la llegada de alguna armada a las costas de Filipinas.¹⁷

Dentro de Filipinas, la realidad social y política no era menos complicada: a lo largo del tiempo, los sangleyes no sólo se acomodaban entre la red de parianes, las ciudades y el campo, sino que algunos llegaban a cristianizarse, dando nacimiento a mestizos de sangleyes. En 1741, estos mestizos representaban cerca de la cuarta parte de los tributarios de la comarca de Manila: 25 000 en total.¹⁸ Más aún: esta misma humanidad colonizaba toda una parte del bajo aparato de Estado: entre 1552 y 1556, entre los deudores del “Real Haber” por concepto de la media anata tenemos a personajes con cierto relieve, un Juan Chan, sangley, cabeza de la obra de fortificación; un Juan de la Cruz, mestizo de sangley, intérprete de los champanes chinos; un Agustín Carpio, mestizo de sangley, *vilango* (guardia) de la visita de los navíos que vienen de China.¹⁹

Todo este panorama plantea una pregunta esencial: ¿en qué medida Madrid puede estar perfectamente enterada de esta complejidad y ser capaz

16. *Cartas*, t. 2, México, 1982, pp. 38-39.

17. “Carta de Acuña sobre sublevación de sangleyes, galeras”, 18 diciembre 1603, en AGI, Filipinas 7, R. 1, N. 12.

18. García-Abásolo, “El difícil”, 2005, p. 492.

19. “Resulta contra varias personas por media anata de 1652-1656”, 12 de mayo de 1695, en AGI, Filipinas 33, N. 2, D. 111.

de hacerse obedecer por sus lejanos servidores? Sabemos que las comunicaciones son muy lentas, muy difíciles, sobre todo en el viaje de regreso Manila-Acapulco:²⁰ en total, el tornaviaje puede tomar unos dos años.²¹ La relación con Madrid es, por supuesto, todavía más larga: el guión temporal es en general el siguiente. Se escribe al rey de forma apresurada, corriente junio, principios de julio. Se contesta desde el Consejo de Indias, si hay urgencia, en noviembre-diciembre del año siguiente. Es decir que, en total, un circuito sin tropiezo supone unos tres años de distancia para Manila-Madrid-Manila.

Además, ¿de qué noticia se trata?, ¿la que escribieron el gobernador, la Audiencia, el arzobispo, los cabildos, los provinciales de las órdenes religiosas, algún particular? Sabemos que en el microcosmos de Manila cada uno tiene intereses encontrados, en particular tratándose de ese conjunto de problemas que constituyen los sangleyes, sus actividades y sus ritos. En particular, dominicos, jesuitas y otros clérigos quieren tener acceso al paríán, a su evangelización potencial y probablemente algo más, como veremos.²² A esto hay que añadir las debilidades de una administración aún en gestación, mal preparada (según nuestros criterios), carcomida por una corrupción prácticamente institucionalizada, donde la manipulación se apoya sobre la ineficiencia.

En tal situación, la Corona en cierta forma le apuesta al tiempo, esperando que lo resolverá todo: es así que en una veleidad de acción ordena por real cédula, en 1686, se expulse a los sangleyes infieles de Filipinas.²³ Hay que esperar hasta 1755 para que la orden se cumpla de forma efectiva.²⁴ Mientras, el problema se ha ido resolviendo por sí solo gracias a la conversión de una

20. La ruta Acapulco-Manila es casi placentera, la llaman “viaje de las damas”: para el detalle véase Carletti, *Razonamientos*, México, 1976, pp. 77-83. Sobre la sección Manila-Acapulco, escribe un marino hacia 1700: “muriéndose muchas personas no del mal de loandas [escorbuto] sino es de melancolía y tristeza pues se les halla a los cadáveres unas manchas sobre el corazón y todo lo demás del cuerpo, efecto propiamente según buena filosofía que mueren de esta enfermedad de melancolía y no del mal de loanda, como vulgarmente se dice”, “Mapas de las costas de América en el mar del Sur, desde la última población de españoles en ellas, que es la ciudad de Compostela, en adelante”, en Biblioteca Nacional de España, manuscrito 2957, fol. 5v.
21. En carta del 13 de mayo de 1616, el virrey marqués de Guadalcazar avisa que el navío San Juan Bautista, que salió dos años antes de Acapulco, está en la costa de Nueva Galicia, de regreso por lo tanto; en AGI, México 28, N. 49, fol. 1r.
22. Véase, por ejemplo, el memorial de Fray Alonso Sandín, procurador general de la provincia del Santo Rosario de la orden de Santo Domingo de Filipinas, “Petición del dominico Alonso Sandín sobre evangelización de chinos del Paríán”, Probable 30 de julio de 1697, en AGI, Filipinas 83, N. 53.
23. “Expediente sobre expulsión de sangleyes de Filipinas”, en AGI, Filipinas 28, N. 131, fol. 960r-1130v.
24. “Consulta sobre expulsión de sangleyes de Filipinas”, 10 de diciembre de 1753, en AGI, Filipinas 97, N. 39.

parte de los chinos, al distanciamiento con China y a la decadencia relativa del comercio entre Filipinas y China.

Podemos añadir que para el juego de la *metua* que aquí nos preocupa en prioridad, el problema fue planteado a Madrid desde los años 1630, pero que entre decisiones tomadas a medias y medidas contrarias, nunca se resolvió. Cada bando tenía avisos distintos y cambiantes –conforme lo que podían sacar económicamente del asunto–; la monarquía desde Madrid escuchaba a todos alternativamente –incluidos sus propios oficiales, con los que también tiene una forma de negociación–, sin decidirse firmemente. Eso hasta que por 1710-1712, el juego, sin duda ya falto de alicientes para todos, incluso los sangleyes, se sepultó por sí mismo. Y aquí tenemos nuestro propósito central, aparte de conocer mejor a través de un prisma particular las interacciones entre los diversos grupos actuando en Filipinas: se pretende también acercarnos al funcionamiento interno (y “disfuncionamientos”) de la máquina imperial a lo largo de cerca de un siglo. ¿Los límites? Los geográficos, por supuesto, pero también ideológicos y religiosos. ¿Qué hacer con un Otro tan diferente, tan reactivo, súbdito del Gran Emperador de China? Esto puede verse por medio de dos de los elementos constitutivos de su identidad: sus fiestas y su juego.

PASCUAS Y *METUA* CHINAS

¡Por fin! Dirá el lector impaciente. Si nos hemos extendido tanto en el contexto tan peculiar de los sangleyes en el siglo XVII, es que precisamente el juego chino de la *metua* no es un fenómeno aislado y comprensible por sí mismo: forma parte de esas realidades humanas tan complejas ya mencionadas. En primer lugar, está en total contradicción con la cultura dominante, donde la fiesta y sus variadas manifestaciones tienen a la vez un carácter eminentemente hispano, católico y real, finalmente imperial. En un informe al Soberano de 1599 se describe el paseo anual del pendón en Manila el día de San Andrés, santo borgoñón y, por tanto, patrón en cierta forma de la dinastía y de la victoria sobre el pirata chino Lima Hon,²⁵ y se añade: “esto

25. Para los pocos nombres chinos aquí presentes, Lima Hong, Coseng... hemos preferido utilizar la transcripción que nos dan los documentos mismos.

mismo soi informado se haze en la ciudad de Lima y la de Mexico”. Prosigue la descripción: “de las demás fiestas publicas como son Corpus Xpti, las de los patronos de la ciudad y otras se celebran certifico a S. Mgd con la veneración y autoridad posible a esta tierra por estar a la mira de tanta gentilidad”.²⁶ Por “gentilidad” se entiende aquí esencialmente el sangley infiel que vive del otro lado del río, extramuros.

Entre estas fiestas, las dedicadas a la familia real tienen gran relieve y se apegan en lo posible a la “cultura imperial”. En noviembre de 1632, el gobernador escribe: “las fiestas por el nacimiento del príncipe Nuestro Señor se hicieron en esta ciudad con la mayor solebñidad que se pudo. Ubo cañas que en Filipinas no llega a ser poca azaña. Otros ocho días duraron de diferentes fiestas y la ciudad y este pueblo mostraron el gusto que recibieron con tan alegre nueva”.²⁷

En segundo lugar, el juego de la *metua* está enmarcado en la principal festividad religiosa china. Para describir esto, los oficiales hispanos tienen una definición estereotipada: en 1691, el gobernador escribe que “los sangleyes que residen en el parían extramuros de esta ciudad acostumbran celebrar sus Pasquas en la luna de marzo de cada año, en las cuales se les concede licencia por algunos días para que puedan jugar a la metua y por via de barato de ella, a sido estilo dar voluntariamente para la real hazienda de V. M.”.²⁸

Si el universo de Manila lleva la marca de un cosmopolitismo dominado por el catolicismo, entonces las fiestas chinas y el juego de la *metua*, que es su manifestación aparentemente más visible, deben de estar acuñados por esos mismos valores. Son Pascuas, lo que nos introduce en una doble similitud: como las Pascuas hebreas pertenecen a un ciclo lunar, ya que para *Autoridades* (1737) se trata de “la fiesta más célebre de los Hebreos, que celebran a la mitad de la luna de marzo, en memoria de la libertad de la captividad en Egypto”. Esta coincidencia entre calendarios se da también entre la Pascua cristiana y la china, lo que podía facilitar tanto intercambios como

26. “Carta de Tello sobre asuntos de gobierno”, 12 de julio de 1599, en AGI, Filipinas 6, R. 9, N. 167, fol. 15.

27. “Carta de Niño de Távora sobre galeón de Camboya, Fiestas”, 11 de julio de 1632, en AGI, Filipinas 8, R. 1, N.

19. Las limitantes a una total integración dentro de la cultura imperial se deben tanto a realidades físicas como humanas: sobre esto véase Calvo, “La construcción”, Guadalajara, 2006, pp. 101-128.

28. Carta de Fausto Cruzat, 12-06-1691, AGI, Filipinas 14, R. 3, N. 34.

molestias.²⁹ El mismo diccionario añade: “estar como una pasqua. Phrase que vale estar alegre y regocijado. Dixose porque el tiempo de Pasqua es de regocijo y contento”. Como veremos, “la Pascua” lunar china conlleva una obligación de regocijo.

Hay otra expresión indefectiblemente unida a la *metua*: es la de “los baratos de la metua”. Aquí el sustantivo “barato” nada tiene que ver con el adjetivo. Según *Autoridades*: “es la porción de dinero que da graciosamente el tahúr o jugador que gana a los mirones o a las personas que le han servido en el juego”. Y añade: “viene del árabe *Baraton* [...] que significa voluntariamente y gratuitamente”. Como veremos, había muchos mirones en el juego de la *metua*, entre ellos muchos oficiales del rey, sin olvidar a la misma Corona.

Pero el mestizaje no termina en lo lingüístico, pues en 1636, el gobernador Sebastián Hurtado de Corcuera, recién llegado y sin duda aún poco familiarizado con la realidad filipina, describe el juego: “en el suelo sobre una esterilla”. En 1638, alguien ya totalmente criollizado dice que los sangleyes, “en cinco días que dura su pasqua tienen juegos públicos en sus casas y calles puestos petate que asi llaman las mesas en que juegan”.³⁰ Es un claro testimonio de la interpenetración entre las realidades novohispana, filipina y china. Por supuesto, la tagalización no debía de ser menor que la nahuatlización; hacia 1680, el dominico Juan de Paz describe también el juego, y entrando en sus aspectos sociales, señala:

...*salambao* es una red grande armada sobre una balsa de cañas y madera con que se haze la pesca menuda. Y porque al tiempo del juego de los sangleyes (que es la menguante de marzo) se pone un petate especial para la chusma de indios, negros y otros que juegan menudo, y no sean de embarazo en los otros petates en donde se juega grueso, por esta similitud llaman ese petate *salambao*.³¹

29. El 2 de mayo 1697 el vicario del parián escribe: “casi cada año cae su año nuevo sirca de la quaresma y algunos años el miércoles de zenisa empiezan los tales juegos, en ellos hay confusion que es publica, comen carne los mas”, “Petición del dominico Alonso Sandín sobre evangelización de chinos del Parián”, en AGI, Filipinas 83, N. 53.
30. Véase “Carta de Hurtado de Corcuera pidiendo baratos del juego de sangleyes”, 30 de junio de 1636, en AGI, Filipinas 8, R. 3, N. 44. “Memorial de Diego de Espina y propuesta sobre juegos”, hacia 1638, en AGI, Filipinas 41, N. 53.
31. *Consultas*, Sevilla, 1687, “Tabla y explicación de algunos vocablos”, s/p. Más adelante vuelve sobre el mestizaje de la práctica de la *metua*: “para que acuda a el [*salambao*] toda la chusma de la gente menuda, indios, indias y negros y demás personas de corto caudal”, *ibidem*, p. 485. Lo anterior, sin duda, quiere decir mestizos y hasta españoles pobres. También cabe notar la presencia del elemento femenino en la enumeración.

Más adelante hace una precisión importante: “y no estorven a los sangleyes y demás personas que tienen gruesas cantidades que jugar”.³² Es decir que, entonces, el juego se extiende ampliamente fuera del círculo sangley, que tanto filipinos y castas juegan a menudo, en cuanto que los chinos “y demás personas” —dice con pudor Juan de Paz—, es decir los españoles acaudalados, se ubican alrededor de los petates haciendo “gruesas” apuestas.

El carisma de la “Pascua china” se revela muy tempranamente. En 1593, el gobernador Gómez Pérez das Mariñas informa que en tiempos de la Audiencia, en el parían “donde no entra español suelen en cierto tiempo del año holgarse algunos días que como su pascua dellos y hazer fuegos de cohetes y otras invenciones de luminarias con que se alegran [...] y yo también se lo permitia pareciéndome que darles algún sobrellebo para que nos cobren amor por la necesidad que dellos tenemos”.³³ Con pocas palabras, lo esencial de la argumentación favorable a la fiesta está dicho: regocijo llano.³⁴ Tiene elementos más espectaculares que religiosos, sin riesgo, además, de contaminación y con la posibilidad de captación por medio de la benevolencia, casi tolerancia. Hay otras razones encubiertas y que tocan a los intereses particulares de los oficiales, pero esto no se dice.

La posición de los religiosos es totalmente contraria a la anterior, por lo menos en 1593, cuando todavía predomina la exaltación y existe la posibilidad de conquista y evangelización de China y Japón:

Parece que este año [1593] aun en estos juegos y luminarias hallaron los religiosos escrupulos a titulo de ynpedimento de la doctrina porque dicen que hacen en ellos ceremonias de sus ydolatrias y siendo todos ellos ynfeiles y que ningún sangley christiano vive entre ellos, los quitaron, que no lo hiziesen y no basto tener licencia mia [del gobernador] [...] y asi pusieron pena de excomunicacion mayor a los españoles que se hallasen a ello.³⁵

32. *Ibidem*, p. 485

33. Carta al Rey, 20-06-1593, en AGI, Filipinas 6, R. 7, N. 104.

34. Hacia 1680, Fray Juan de Paz tiene una reacción similar a la del oficial: se debe permitir el salambao “porque cosa es conforme a razón que los pobres de poco caudal gozen también desta larga, que se concede estos días del juego”; ninguna argumentación religiosa en la pluma del moralizador y teólogo. *Consultas*, p. 486.

35. Carta al Rey, 20-06-1593, en AGI, Filipinas 6, R. 7, N. 104.

Como, no obstante la dura sanción, los españoles llegan atraídos como mariposas por las luminarias, no hay más remedio para los religiosos que el de rebajar la pena a 5 pesos de multa.³⁶ A lo largo del siglo XVII esta tensión religiosa disminuye notablemente; un moralista como el dominico Juan de Paz, hacia 1680 está más preocupado de los aspectos de corruptela y restitución de lo mal habido a partir del juego, que por alguna interferencia idólatra o supersticiosa. Es al final del siglo, a partir de 1690, cuando un clima más rigorista empieza a apoderarse de toda la Cristiandad –es una de mis hipótesis–, que algunas voces empiezan a levantarse contra los “ídolos” y otros “magonitos”, y los riesgos que esto representa para los conversos.³⁷

Si la fiesta, y sobre todo el juego que la acompaña, puede extenderse sobre sus márgenes, es más que nada por su importancia en el calendario festivo y religioso chino. En 1584, el primer historiador occidental de China, Fray González de Mendoza, escribe,

...celebran todas sus fiestas de noche, las cuales son ordinariamente las lunas nuevas, y solemnizanlas con grandes músicas e invenciones, particularmente las que celebran el primer dia del año, que es, según su cuenta, el primer día de la luna de marzo. Este dia se visten muy costosamente [...] y se ponen todas sus joyas, y hacen nuevas galas y adornan sus casas y puertas con muchas flores y rosas [...] Asisten a estas fiestas sus sacerdotes muy ricamente vestidos, y ofrecen sus sacrificios en los altares al cielo y a sus ídolos, cantando muchos cantares.

[...] Comen y beben todo el día, ellos y los sacerdotes hasta no poder más. Tienen por cosa muy averiguada que como pasaran aquel dia asi pasaran el año, o tristes o alegres.³⁸

Es decir que hay en esta realidad dos tipos de elementos, unos estrictamente religiosos, con sacrificios a la divinidad, presencia de sacerdotes y excesos de naturaleza variada, y otros más exteriores: ambiente festivo con

36. “Carta del gobernador Gómez Pérez das Mariñas sobre estorbo de órdenes y clero, etc”, 20 de junio de 1593, en AGI, Filipinas 6, R. 7, N. 104.

37. “Carta de la Audiencia de Manila sobre disturbios en las islas”, 26 de junio de 1690, en AGI, Filipinas 163, N. 22. “Carta del arzobispo Diego Camacho y Ávila”, 28 de mayo de 1700, en AGI, Filipinas 163, N. 36.

38. González, *Historia*, s. a., pp. 121-122.

música y pólvora, demostraciones ligadas al rango social (joyas, vestidos), adornos variados que perfectamente podían ser admitidos y hasta recuperados por el cristianismo, pero a condición de aceptar que los dos conjuntos pudieran ser aislados uno del otro.

Con esto, en el corazón de todo el dispositivo de la “Pascua china”, ligado por lo tanto a las dos esferas aquí descritas, está el juego de la *metua*, con un elemento propio suplementario: no sólo es un juego que da ganancias a sus participantes, sino que también aplaca la sed de muchos otros. Entonces todo cambia de faz y el problema por resolver ya no está —como se podía esperar en un principio— en la mera supervivencia de un ensamblaje religioso dentro de otro avasallador.

Hay que penetrar, por tanto, en los arcanos del juego. En general, tanto los oficiales como los eclesiásticos están poco preocupados por el juego en sí, que definen como “juego de mera fortuna, sin arte ni industria a modo del juego de pares y nones”,³⁹ con que se entretienen los niños en Castilla. Hacia 1680, Fray Juan de Paz hace una precisión: el petate tiene “dos líneas cruzadas en el a manera de aspa, en que ponen el dinero que se aventura”,⁴⁰ es decir, que hay espacios específicos. La mejor explicación y la más completa es la que ofrece en 1682, Fray Cristóbal Pedroche:

El principal juego que usan los chinos es el que llaman *metua*, que consiste en formar una cruz o aspa en una de sus esteras lisas de esquina a esquina. Sobre ella cuentan tanta cantidad de chapas cuanta pueden coger en dos manos (son estas chapas una moneda que usan en China de cobre) y sacan todos los cuatro, con que a lo ultimo o quedan cuatro justas o quedan tres o quedan dos o una. Entre los cuatro brazos de esta aspa pasan el dinero los que juegan. Los que ponen entre el primero y el segundo con una o dos, los que entre el segundo y el tercero ganan con dos o tres, y de esta manera los demás. Con que siempre los mantenedores ganan con dos suertes y pierden con dos. El robo consiste en que cuando estos cabecillas ganan, ganan por entero, mas si pierden pagan la octava parte menos: el que puso ocho pesos, si pierde, los pierde todos y si gana le pagan solo siete.⁴¹

39. “Carta del Conde de Lizarraga sobre juego de *metua*”, 10 de julio de 1710, en AGI, Filipinas 129, N. 117.

40. *Consultas*, 1687, “Tablas y explicación”, sin página.

41. Citado en García-Abásolo, “Audiencia”, s. a. p. 366.

En cierta forma es un ancestro del juego de la ruleta sin ruleta, ya que tenemos pares e impares, y espacios distintos que podemos identificar con los colores. Todo esto parece bastante inocente, hasta infantil, de no ser por las sumas que se juegan. Por tanto, ¿dónde está el gusano que hace que durante cerca de un siglo se convierta en una preocupación de las autoridades, no sólo de Filipinas, sino también de Madrid?

En primer lugar, como lo escribe un autor anónimo en alemán (aquí traducido al inglés) en el siglo XVIII, no es verdaderamente un juego de suertes se trata de adivinar el monto exacto de las placas de cobre depositadas, y algunos jugadores están particularmente entrenados para ello.⁴² Esto puede ser un aliciente más para el juego, ya que se convierte en una verdadera competición entre expertos y aumenta el número de “mirones” y atractivos. Esto, por lo demás, parece ser una verdadera hazaña: en 1640, 1 000 placas de cobre pesan 3.66 kilogramos y cuestan apenas medio peso de a ocho (reales). Es decir que para tener una apuesta apenas honorable de 10 pesos en total, se deberían depositar en el petate unas 20 000 placas y cerca de 61 kilogramos de cobre.⁴³ Es poco probable que así fuera, y que para agilizar el juego se dispusiera de alguna forma de ponderación, pero el mecanismo no ha llegado hasta nosotros. Lo que conocemos es la agilidad con que se llevaba a cabo todo el proceso, tanto que permitía realizar una cantidad importante de juegos y, por ende, obtener grandes ganancias a lo largo del día y de la noche.

¿Durante cuánto tiempo? Precisamente aquí tenemos otro problema, más esencial, y que interesa a la duración de la licencia para jugar. En China se concede para los 15 días de la Luna creciente. Durante el dominio de cristianos, tal libertad pudiera parecer excesiva y se intenta limitarla por un juego de negociaciones. Es así que en 1686 entraron por concepto de “los

42. “El juegos se llama *La Metua*, y es de pares y nones. Colocan una pequeña moneda encima de un montoncito, y el que adivina el número se lleva el dinero. Los jugadores están tan bien entrenados que saben, por la altura y el largo del montoncito, cómo calcular la moneda exactamente. Sin ser detectados, sacan una pieza y allí aparece el número que han computado”. [“This game is called *La Metua*, and is even and odd. They place little coin on a pile; he who guesses the number gets the money. The players are so trained that they know by the length and height of the pile just how to count the coin. They remove unnoticed a piece and the number that they have computed is there”], Anónimo, “Manila”, 1930, p. 7.
43. Cálculos a partir de Atwell, “Another”, 2005, pp. 470-471. Hay que reconocer que la relación placas de cobre-plata se da para la ciudad de Suzhou, gran centro financiero chino de ese tiempo. Aunque debe de haber diferencias con el cambio entonces practicado en Manila, no deben de ser lo suficientemente significativas para alterar la realidad de los hechos aquí presentados.

baratos de la metua”, 7 500 pesos en las cajas reales: 6 000 “por los diez días de la primera concesión y los mil y quinientos pesos restantes por otros tres días mas que se les prorrogaron”.⁴⁴ Queda claro que la negociación, por parte aquí del gobernador de Filipinas, no tiene ni una finalidad moral ni de defensa de la catolicidad, sino únicamente económica. Lo interesante es que en ámbitos inferiores pudiera haber otros arreglos, con el mismo fin. Es así que en una consulta que se le presenta a Fray Juan de Paz, se escribe: “cuando entre año el alcalde mayor [del parían] consiente que los sangleyes tengan juego, y si no hay bastante para sustentarlo [y pagar al alcalde mayor]”. ¿Debe el oficial restituir lo que se le adelantó? Por supuesto, responde el dominico, que concluye: “y haze grandissima deformidad que en tierra de christianos se les permita jugar todo el año”.⁴⁵

Pero el escándalo y la corruptela pudieran todavía ser mayores. Para que la ganancia de todos los aprovechados sea aún más succulenta, hay que ejercer presión para interesar al mayor número posible de jugadores potenciales (hemos ya notado que pueden ser hombres y mujeres). Esto implica medidas de coerción. Lo complicado aquí es que ésta puede ser doble, y lo perverso es que está en manos de los cabecillas sangleyes del juego. Por una parte, éstos “echan derrama y piden un tanto a cada sangley aunque no juegue”, supuestamente para la licencia a las autoridades españolas: en teoría esta “sacaliña” representa unos 20 pesos por cabeza, en tiempos de Fray Juan de Paz. Él mismo nos explica: “otro abuso hallo no pequeño, y es que a todos lo sangleyes que están en todos los contornos de Manila se les obliga a asistir en el parían en tiempo que hay juego, a petición de los cabecillas para tener con esso quien juegue y de donde sacar con que pagar tanto barato”.⁴⁶

“Tanto barato”, estamos ahora en el corazón del dispositivo, el centro corruptor, en una línea nunca bien definida entre legalidad e ilegalidad. Se trata, por tanto, del porcentaje que “voluntariamente” –dicen de una misma voz autoridades filipinas del siglo XVII y el *Diccionario de Autoridades* del XVIII– dan los ganadores, pero acabamos de ver que el espectro es mucho más amplio aquí, pues toca hasta a los que no juegan. La proporción puede

44. “Certificación de los oficiales reales”, 24 de mayo de 1686, en AGI, Filipinas 13, R. 1, N. 11.

45. *Consultas*, 1687, p. 486.

46. *Ibidem*, pp. 439-440.

variar entre 5% de la suma en juego –aceptable, dice el moralista Juan de Paz– y 12% –trato usurero, dice el teólogo Juan de Paz–. “Todo esto son abusos y corruptelas, que de pocos años a esta parte ha ido introduciendo la codicia y se debiera mandar que los cabezillas de cada veinte saquen uno solamente, como antes se usaba”.⁴⁷

Estamos en presencia, en el último cuarto del siglo XVII, de una realidad convertida en máquina para extraer dinero fácil, cada vez más abusivamente. Se ha aumentado la tasa de productividad sobre un efectivo agrandado por medios atractivos y coercitivos: se juega día y noche –con distintos beneficiarios– sobre unos diez a 12 petates en los que apuesta “gente de todas naciones”. El maná, día tras día, noche tras noche, puede ser considerable y no menos sus beneficiarios:

Al señor gobernador dando otro tanto como sacan para el rey, que este año fueron solos quatro mil pesos, al alcalde maior me aseguran que le vale dos mil, al guardia mayor y alguacil maior un mil pesos, los tenientes también y los bilangos son interesados, el escribano, el cavo del fortin, los soldados de guardia, el alguacil mayor de las licencias, el capitán de los chinos, su theniente, escribano y bilango. Al zelador de la iglesia le dieron quarenta y siete pesos, más le avian sacado trese y medio por la tienda que tiene de botica, que apenas en un año ganara otro tanto. Por todo an llegado este año [1697] los gastos a doce mil pesos.⁴⁸

Unas dos décadas antes, Fray Juan de Paz ofrece prácticamente la misma lista, salvo que añade al propio “padre ministro” entre los beneficiarios, “y al señor gobernador le suelen dar dos mil pesos”, lo que no aparece en ningún documento oficial sobre el tema para la segunda mitad del siglo.⁴⁹ De pronto diremos que eso son irregularidades más o menos permitidas, pero hay verdaderas prácticas ilegales: “suelen algunos alcaldes mayores y otros ministros de justicia del parían, demás de los petates [...] permitidos ponen otro petate con su propia autoridad, obligando a algún sangley o con amenazas o con ruegos, a que sea cabeza de dicho petate”. Y la cosa no se queda

47. *Ibidem*, p. 440.

48. “Carta de fray Cristóbal Pedroche, vicario del parían, a su provincial dominico”, 2 de mayo de 1697, en AGI, Filipinas 83, N. 53.

49. *Consultas*, 1687, p. 437.

ahí: “no solo concurren a poner este petate los ministros de justicia, sino otros particulares que lo diligencian”.⁵⁰ Diremos, parafraseando al cronista José Arlegui, que al eco sonoro de la plata de la *metua* toda Manila ocurre, a finales de siglo.

LA OFICIALIZACIÓN DEL JUEGO DE LA *METUA*

Y la Hacienda real no es la menos interesada en acudir. Es de interés aquí ver cómo Madrid pudo implicarse en una realidad tan peculiar, exótica, cuando precisamente hemos indicado sus dificultades para tener una información satisfactoria sobre estas tierras tan lejanas. En realidad, el letargo, la ineficiencia de la administración central madrileña se puede discutir como otro “topos” no siempre probado. Es cierto que en los primeros tiempos no se sabe nada de esas “combinaciones” alrededor de la *metua*, sólo se tiene noticia de la fiesta china de año nuevo y sus problemas de carácter religioso. La fiesta existe desde los años 1580, por tanto, el juego debe de haberse practicado en el paríán desde entonces. Pero hay un silencio total en la información sobre este aspecto tan lucrativo para buena parte de la elite española y, por ende, la Corona no sabe nada.

El detonante es la carta que Juan Cerezo Salamanca escribe al rey el 10 de agosto de 1634, donde por primera vez se habla de la *metua*, sin nombrarla: los sangleyes en su pascua “son muy jugativos [...] y en tiempos pasados las baratas se an repartido entre criados de los gobernadores por no tener en que les ocupar [...] Pero yo he repartido esto entre capitanes reformados pobres y viudas de hombres beneméritos que pasan necesidad”. ¡Qué forma de dilapidar la plata! Se piensa en el Consejo de Indias, y el 6 de noviembre de 1636 se manda una real cédula en la que se piden informes.⁵¹ Sin duda no es indiferente al asunto notar que Juan Cerezo es interino, lo que puede explicar en parte lo que hoy se consideraría como una impericia.

50. *Ibidem*, p. 484.

51. “Carta de Cerezo Salamanca sobre justicia y guerra”, 10 de agosto de 1634, en AGI, Filipinas 8, R. 2, N. 23 y “Registro de oficio de la Audiencia de Filipinas”, 30 de enero de 1635-20 de septiembre de 1652, en AGI, Filipinas 330, L. 4, f. 24v.

Pero ya la pelota está corriendo. El nuevo gobernador Sebastián Hurtado de Corcuera conoce la correspondencia de su antecesor y trata de encontrar una solución antes de que el Consejo se decida por sí mismo. Escribe el 30 de junio de 1636, se queja de la media anata, de su salario insuficiente (19 000 pesos), pone de manifiesto su “limpieza”: en particular en su puesto anterior (Panamá), donde suprimió juegos “exorbitantes”, por lo que no recibió los emolumentos correspondientes, y lo mismo hizo en Manila. Así, ¿qué hacer con la *metua*? “Lo e dispuesto este año en esta manera e repartido de limosna un mil y setecientos pesos entre algunas personas necesitadas y lo restante embio a España para que metan dos mujeres menores hijas de una casa ilustre que me consta con peligro su honestidad”. Pide, finalmente, “fuera servido de hacerme merced [...] darme estos baratos que algunos años valen tres mil pesos”. Hasta aquí la conducta del gobernador se entiende, según su propio interés. Pero lo que sigue es, o bien una torpeza mayúscula, o el signo de una gran lealtad al servicio del rey y al “buen gobierno”: cada cual podrá interpretar. “En caso que no se sirva hazermela [la merced] lo meteré en la real caxa o aplicare a gastos de fortificaciones, que todo redunde en servicio de V. Mgd”.⁵² Él mismo está indicando al Consejo cómo usar el dinero.

Se le contesta como siempre con prudencia, “que reparteis por via de limosna de lo procedido destos juegos hasta en cantidad de mil y setecientos pesos entre algunas personas necesitadas”. Y que se reduzca de diez a cinco días la licencia para jugar “i que en los demás se excuse por ser superstición de gentiles”. No se contesta directamente al gobernador sobre su pedido de merced: implícitamente los baratos deben ir a las cajas reales.⁵³ No parece, sin embargo, que así lo entienda Corcuera.⁵⁴

En esas fechas ya todo está bajo la luz del día, y un arbitrista de Manila —lo peor que pueda existir en cualquier república, según Quevedo y algunos otros— manda al rey un arbitrio en 1637 sobre la posibilidad de permitir a la Corona disponer de 5 millones de pesos anuales suplementarios

52. “Carta de Corcuera pidiendo baratos del juego de sangleyes”, 20 de junio de 1636, en AGI, Filipinas 8, R. 3, N. 44.

53. “Copia de Real Cédula a Corcuera sobre juego de sangleyes”, 2 de septiembre de 1638, en AGI, Filipinas 21, R. 12, N. 72.

54. Según certificación de los oficiales reales de 1650, no “se aya hecho entrada en la caxa real de ninguna partida de reales procedidos de los baratos de los juegos del parian de los sangleyes” entre 1624 y 1644, en AGI, Filipinas 22, R. 6, N. 10, sin foliación.

gracias a diferentes argucias, entre ellos uno sobre los juegos de los sangleyes de Cuaresma. Indica, por lo demás, que en 1636 dieron 6 000 pesos, 7 000 en 1637, que Corcuera puso en la caja real.⁵⁵ En otras palabras, de una forma u otra, la Corona siempre acaba sabiéndolo todo, y el gobernador Hurtado Corcuera parece haber actuado con atino, si no con total honestidad. Lo cierto es que en fecha tan tardía como 1656 se sigue consultando al entonces exgobernador sobre la *metua*.⁵⁶

La Corona sigue reflexionando y pidiendo informes sobre la sugestión de Corcuera, por ejemplo, en 1645.⁵⁷ Finalmente, desde Madrid se toma una decisión por real cédula del 11 de marzo de 1652: los baratos de los juegos de los chinos servirán para financiar las fortificaciones de Manila, como ya lo hacía el gobernador anterior, Diego Fajardo. Pero hay una modificación notable: la Corona va tras el rastro de la plata, ya que no se concede la licencia para cinco días, sino 15 “y importaran de diez a doze mil pesos si los navios yban en más abundancia”.⁵⁸ Pero entonces es el nuevo gobernador, don Sabiniano Manrique de Lara, que no tiene las finezas de sus antecesores, quien protesta por carta del 19 de julio de 1654; se queja de que su antecesor, don Diego Fajardo, hizo “galantería a costa de sus sucesores” y aplicó los baratos “a la fundición y fortificación de esta ciudad”. Después de 20 años de dilaciones, titubeos y contradicciones, finalmente de forma solemne “en la sala mayor en gobierno”, el 24 de febrero de 1656, el Consejo de Indias toma la resolución de ratificar definitivamente la cédula de marzo de 1652, y siempre atento añade: “y se diga a Don Savi-niano Manrique que su Mgd tiene muchos medios de que puede esperar merced condigna a su grandeza”.⁵⁹ La Corona sabe que no debe hostigar demasiado a sus propios oficiales, dado que depende de ellos, tanto como ellos de ella.

55. “Copia de Real Cédula a Corcuera sobre juego de sangleyes”, 2 de septiembre de 1638, en AGI, Filipinas 41, N. 53.

56. “Carta de Sebastián Hernando de Corcuera a Gregorio de Leguía, dando su parecer sobre la aplicación de los baratos de los juegos de los sangleyes de Manila”, 7 de enero 1656, en AGI, Filipinas 22, R. 6, N. 10, sin foliación.

57. “Registro de oficio de la Audiencia de Filipinas”, 30 de enero de 1635-20 de septiembre de 1652, en AGI, Filipinas 330, L. 4, fol. 174v, y “Expediente sobre los baratos de los juegos de sangleyes”, en AGI, Filipinas 22, R. 6, N. 10.

58. “Registro de oficio de la Audiencia de Filipinas”, 30 de enero de 1635-20 de septiembre de 1652, en AGI, Filipinas 330, L. 4, fol. 267v-268r.

59. “Expediente sobre los baratos de los juegos de sangleyes”, en AGI, Filipinas 22, R. 6, N. 10, sin foliación.

HACIA EL ENTIERRO DE LA *METUA*

Ya poco cambiaría en la actitud de la Corona, sino hasta el final, es decir hasta que el juego vaya declinando, a finales del XVII, con la misma presencia de sangleyes infieles. Pero el sistema instaurado no es totalmente satisfactorio y, de vez en cuando (1697, 1702), el Consejo vuelve a interrogarse acerca de la pertinencia de mantener la *metua*.

El primer inconveniente es puramente financiero. El monto de la recaudación es bastante irregular, conforme la situación del parían y de sus habitantes, dependiendo de las negociaciones del gobernador (y alcalde mayor) de turno: recordemos que el primero sigue recibiendo unos dos mil pesos sin que esto conste en ningún documento oficial. Además, el rendimiento máximo corresponde a una duración máxima y molesta de las licencias para jugar. Es así que en tiempos de Fajardo (1645-1653), las cajas reales reciben por este concepto 4 716 pesos en promedio, únicamente 3 000 en 1645 y 8 000 en 1650. Entre 1685 y 1690 el promedio es de 5 540 pesos; casi por el mismo tiempo, 1691-1693, el único tributo de vagamundos rinde cada año más de 10 000 pesos.⁶⁰ En ese momento (1692-1694), el producto de la *metua* se estabiliza con 7 500 pesos anuales, pero ya es muy tarde, y tal vez esta última presión aceleró su declive irremediable.⁶¹

Hay otros evidentes inconvenientes para el juego, y puede parecer extraño que no se hayan planteado con regularidad a lo largo del tiempo, incluso en los pareceres de los eclesiásticos: son los aspectos nefastos de la *metua* en cuanto a su influencia sobre la moralidad y la religión. Hay que esperar a los años finales del siglo para que esto salga a la luz con más insistencia, aunque los aspectos de corruptela fueron denunciados, en primer lugar, por Fray Juan de Paz hacia 1680 y, posteriormente, por Fray Cristóbal Pedroche en 1695: ya hemos relatado la larga cadena de concusión, de extorsión de la que se beneficia todo un sector de la población, tanto sangley como

60. *Ibidem*, sin foliación; "Carta de Fausto Cruzat sobre importe de los baratos del juego de metua", 12 de junio de 1691, en AGI, Filipinas 14, R. 3, N. 34. "Carta de Fausto Cruzat sobre monto de distintos derechos", 22 de junio de 1694, en AGI, Filipinas 122, N. 9.

61. "Carta de Fausto Cruzat sobre monto de distintos derechos", 22 de junio de 1694, en AGI, Filipinas 122, N. 9.

hispana.⁶² Gracias a estos procedimientos hay algo parecido a una normalización, una institucionalización de la *metua*, reconocida por todos, incluida la Corona, y con una duración que cada vez se extiende más aún fuera del tiempo de la Pascua china.⁶³ Los desórdenes son múltiples, según el vicario del parián: viniendo a este lugar en tiempo de la fiesta

...los pobres labradores que viven en las sementeras, y alla con mujer xptiana no comieran carne; aquí la comen y no ayunan ni oyen misa y aun algunos asisten a hacer sus sacrificios o a comer de lo sacrificado, y a lo menos todos quantos vienen de fuera y quantos están por aca pierden lo que devian gastar con su mujer, hijos, y luego todo el año hay discordia en casa por el juego.⁶⁴

A partir de entonces, las denuncias se multiplican, siendo el arzobispo Diego Camacho y Ávila uno de los más acérrimos adversarios de la *metua*.⁶⁵ En una sociedad mejor integrada, la proximidad de infieles y fieles era cada vez más insoportable, aun cuando el mestizaje era una garantía de ortodoxia y de seguridad, en cierta forma paradójica: “y aunque ellos [los sangleyes convertidos] no fueran muy buenos cristianos, nos producen muy buenos católicos y leales vasallos de V. M. como se ha experimentado en las rebeliones que ha habido”.⁶⁶ En 1700, el arzobispo y el gobernador rinden testimonio sobre lo dificultoso que resulta separar a unos y otros en el transcurso del juego.⁶⁷ La consecuencia era fácil de esperar: por real cédula del 22 de febrero de 1702, dirigida al gobernador y al arzobispo, se les pide encontrar el medio de reemplazar la *metua* “por juego de españoles”, pero

62. “Carta de fray Cristóbal Pedroche [vicario del Parián] al provincial de la Orden de Santo Domingo”, 2 de mayo 1695, en AGI, Filipinas 83, N. 53.

63. Juan de Paz, *Consultas*, 1687, p. 486.

64. Carta de Fray Cristóbal Pedroche, vicario del parián, al provincial dominico, 2 de mayo de 1697, en AGI, Filipinas 83, N. 53. Ya Fray Juan de Paz había escrito: “otros no pocos inconvenientes tiene esta coaccion de asistir los sangleyes cristianos en el Parian, donde casi todos son infieles, que todos ellos comidados de los infieles comen de las cosas sacrificadas en honor de sus idolos, con sus ceremonias supersticiosas [...] casi todos los christianos que vienen estos días de sus Pasquas al Parian entre infieles comen idolitos, por ser ellos frágiles y sus conciencias enfermas fáciles de caer”, *Consultas*, 1687, p. 481.

65. “Carta del arzobispo Diego Camacho y Ávila”, 28 de mayo de 1700, en AGI, Filipinas 163, N. 36.

66. Citado por García-Abásolo, “Mundo”, p. 127.

67. “Carta de la Audiencia de Manila sobre el juego de metua”, 20 de junio de 1700, en AGI, Filipinas 163, N. 36.

que mientras se sigan dando las licencias pero por tiempo corto (¿prudencia o codicia por parte de la Corona?).⁶⁸

En estas condiciones, la Audiencia sin duda menos beneficiada que el gobernador por las Pascuas chinas, vota la extinción de la *metua* el 23 de enero de 1704. Y en 1710, el gobernador puede escribir a Madrid: “y desde entonces hasta ahora, que han corrido siete años, an sesado totalmente dichos juegos con universal aceptación de todos y de los mismos sangleyes porque los más de ellos convenían y contribuían involuntarios”.⁶⁹ Sin duda, esta determinación final tiene algo que ver con ciertos cambios locales y de geopolítica: desde 1686, la expulsión de los infieles de Filipinas está al orden del día, aunque con mucha dificultad; toda esperanza de evangelización progresiva de China se desvanece. Con “la querella de los ritos chinos” y la posición poco abierta que toma Roma, el emperador de China tiende a romper también los puentes y, por tanto, los sangleyes pierden un protector poderoso.⁷⁰

Pero ese acuerdo universal que menciona el gobernador en 1710 es dudoso. Hay por lo menos “un sanglei infiel” que en 1709 presenta al dicho oficial un memorial

...en que con el motivo de la celebración de la Pasqua de la Natividad del Señor, proponía se le diese licencia a los de su nación para tomar alguna diversión y entretenimiento con algunos juegos de cartas y palillos dentro de los aposentos de sus viviendas desde el tiempo de dicha Pasqua hasta pasada la Pasqua de dicha su nación, que venia a ocupar más tiempo que el discurso de un mes, ofreciendo servir con dos mil pesos.⁷¹

Petición sin duda hábil, ya que se olvida, según parece, de la *metua*, se incorporan elementos hispánicos y se extiende el tiempo de licencia; pero con el giro anterior ya era poco aceptable. Sin embargo, según el gobernador,

68. “Registro de oficio de la Audiencia de Filipinas”, 5 de junio de 1697-24 de noviembre de 1703, en AGI, Filipinas 332, L. 10, fol. 206r-209r.

69. “Carta del Conde de Lizarraga sobre juego de metua”, 10 de julio de 1710, en AGI, Filipinas 129, N. 117.

70. Precisamente en 1705 llega a China el enviado del papa, el obispo Thomas de Tournon, quien es rápidamente expulsado por el emperador Kangxi. En 1724, el cristianismo es declarado “secta perversa y peligrosa”. Véase Gernet, *China*, 1982.

71. “Carta del Conde de Lizarragasobre juego de metua”, 10 de julio de 1710, en AGI, Filipinas 129, N. 117.

el memorial remitido al fiscal produce “un escrito tan difuso y enmarañado [...] [que] se reconoce lo desviado que esta de la intención de V. M. y de la seriedad política y circunspección xptiana a que deviera señirse”. Por supuesto, el primer argumento del magistrado de la audiencia son los 8 500 pesos perdidos por el erario real cada año; pero añade que con esta diversión se espera que los chinos “se abstengan del vicio nefando y otros”. La misma Audiencia, que prohibió el juego unos años antes, esta vez aprueba el informe del fiscal, autoriza de nuevo al gobernador a “permitirles los juegos [...] con la cantidad de pesos y la moderación del termino y tiempo que me parecieren combenientes”, según declara éste.⁷²

Es probable que “la cantidad de pesos” ya no pudiera tener la misma significación que en tiempos pasados, y el gobernador, por buenas o malas razones, era hostil a la *metua*. Lo cierto es que a partir de entonces, la Pascua china y la *metua* desaparecen de la documentación: la última mención encontrada en el Archivo General de Indias, y procedente de Madrid, es de 1714.⁷³ En una sociedad sangley cada día más desgarrada entre infieles, fieles y mestizos, las exigencias económicas de la Corona (y sobre todo de sus oficiales) eran cada día más apremiantes, y las licencias de residencia, las diversiones y otros juegos, por importantes que pudieran ser, pasaban después de la mera supervivencia.

ENTRE MICROSTORIA E IMPERIO

Hacia 1753-1755 se decide definitivamente el destino de los sangleyes infieles: el 10 de diciembre 1753, el Consejo de Indias “pasa a las reales manos” dos cartas y varios testimonios del arzobispo de Manila, de 1752, “en que da cuenta de la tibieza con que procede el gobernador de Philipinas en la expulsión que tan expresamente le esta encargada de los sangleyes infieles, pues aunque se avia mandado saliesen asta el numero de 685, desconfiaba de su execución”. Además, no se ha interrumpido la corriente: “en los cuatro

72. *Ibidem*.

73. “Registro de oficio de la Audiencia de Filipinas”, 31 de octubre de 1712-12 de octubre de 1726, en AGI, Filipinas 333, L. 12, fol. 131v-132v. Por lo demás, es bastante neutral, ya que es un simple aviso de recibo de carta del fiscal sobre el asunto.

champanes primeros que llegaron este año [1752], vinieron setecientos y mas sangleyes de los mismos infieles prohibidos”. Él mismo propone que “se formen listas puntuales de todos los chinos que nuevamente vinieren en los champanes que se aguardan, individualizando las señas, officio y caudal que tuvieren, y lo mismo se hagan con los sangleyes del Parian y de la provincia”. La aplicación por el Leviatán de esta medida será decisiva. Al mismo tiempo, el eclesiástico pide que “se les tenga sujetos baxo del cañon de artillería para que no puedan moverse”.⁷⁴

En definitiva, el odio y la desconfianza han acompañado esta convivencia de dos siglos. Ni la necesidad vital de interrelaciones entre unos y otros ni la admiración recíproca que pudieron sentir hacia sus civilizaciones, pudieron acabar con esta muralla de negación. Si hay que distribuir las responsabilidades, aunque sin abrir juicio, sin duda las de las autoridades españolas de las islas fueron decisivas: establecieron un verdadero clima de terror sobre el parían, provocando en respuesta alzamiento tras alzamiento. La actitud de los virreyes chinos de la costa, tanto como la del rey de Formosa (en los textos, “isla Hermosa”) tampoco fue favorable, navegando entre ambigüedad y amenaza jamás llevada a su último punto. Muchos intereses, en primer lugar los económicos, estaban en juego y reinaba mucha incomprensión de las prácticas diplomáticas del Otro. Lo peor era cuando se tomaba como embajador a un súbdito del otro campo, incapaz por tanto de inspirar confianza a nadie: en 1662, Cotsen, rey de Hermosa, mandó a Manila como emisario al dominico Fray Victorio Ricio: fue un fracaso rotundo.⁷⁵

En todo esto, los engranajes centrales de la monarquía –el Consejo, la Corona– parecen estar en segundo plano: sus dificultades de información y, sobre todo, su incapacidad de medir el peso de las diferentes fuerzas que se ejercen en un momento dado, hacen que su conducta sea prudente, depositando una confianza (moderada) en los diferentes “ojos del cetro” que tienen en las islas. Toda medida que toman contra uno u otro se equilibra con un juego sutil de promesas y buenas palabras. La Corona en este espacio tan alejado da tiempo al tiempo, a veces en una espera casi secular, calculando que llegará un momento en que el fruto sea maduro, se pueda cosechar (o echar).

74. “Consulta sobre expulsión de sangleyes de Filipinas”, 10 de diciembre de 1753, en AGI, Filipinas 97, N. 39.

75. En Blair y Robertson, *Philippine Islands*, 1904, t. 36, pp. 219-259.

Como hemos visto, esta espera puede durar a veces casi un siglo: hay que reconocer que esta política rinde sus frutos, le permite mantenerse cuando el resto del imperio ya desapareció, hasta 1898.

En realidad es una conducta bastante negativa en sí, desgastante, cara en términos de energía, ideología y hasta recursos —la indecisión en cuanto a los sangleyes costó un número significativo de revueltas sangrientas—. Fueron más las circunstancias locales y el alejamiento, los que dictaron esta política falta de resorte, no la conducta imperial en sí, más decidida del otro lado del Pacífico.

¿Que representó este latido de alas de mariposa que fueron la Pascua china y la *metua*? Muy poco, sin duda. Fue una de las pocas ocasiones que permitieron un acercamiento, en la monarquía católica, entre gentiles y cristianos. No fue el único, pues en otros espacios de la monarquía (los presidios de África en particular, además de algunas partes fronterizas de América), la misma convivencia temporal y desconfiada existió. El rey de España tuvo sus “chinos infieles”, lo mismo que sus musulmanes o sus judíos. Pero eran situaciones anómalas, mal aceptadas, a veces ocultadas —recordemos que el problema de la *metua* tarda más de 30 años en poder salir a la luz oficial—. Esto favoreció situaciones también irregulares, con extorsiones y largas cadenas de corruptela. La legalización fue una mera puesta en evidencia, sin cambio en los desajustes, simplemente permitió a la Hacienda real sobreponerse a la pirámide de beneficiarios. En ese momento, los escrúpulos, sobre todo religiosos, supieron acallarse.

Finalmente, el conjunto, con todas sus hesitaciones, errores, contradicciones, demostró cinismo y flexibilidad, supo hacer navegar una barca que podía zozobrar en cualquier momento. Y esto para el mayor provecho del Occidente, que supo sacar ventaja de esa puerta por donde salían tantas riquezas asiáticas y de la cual los españoles eran los simples pero entendidos porteros. Ni Inglaterra en 1763 quiso quedarse con el oficio.

Filipinas, con toda la extremada tensión y el gasto que suponían su dominio y su evangelización, fue una pieza esencial de la ideología providencialista de la monarquía. Sin duda, la perpetuación de la *metua* era una piedra en el zapato. En su momento fue un argumento decisivo: en 1697, el Consejo recibió un informe estigmatizando

estos juegos malditos, destrucción de las haciendas, de las honrras, de la cristiandad, de las almas de tantos como concurren [...] y finalmente descrédito de nuestro católico Rey que gastando tanto como gasta en edificar esta Iglesia [roto] de todos por publicar los chinos que les obliga a jugar por intereses de quatro o seis mil pesos.⁷⁶

Este último argumento fue, con seguridad, determinante en la decisión que se tomó unos años más tarde, en referencia a la *metua*: la monarquía católica no estaba dispuesta a vender su legitimidad, adquirida con tantos sacrificios, por un simple plato de lentejas.

FUENTES

Archivos

AGI Archivo General de Indias.
BNE Biblioteca Nacional de España.

Bibliografía

ANÓNIMO, “Manila as the Spanish Gateway to the East”, *Bulletin of the Business Historical Society*, vol. 4, núm. 4, Harvard, junio 1930, pp. 3-10.

ATWELL, William S., “International Bullion Flows and the Chinese Economy circa 1530-1650”, *Past and present*, 95, Londres, 1982, pp. 68-90.

———, “Another Look at Silver Imports into China, ca. 1635-1644”, *Journal of World History*, 16/4, diciembre 2005, pp. 467-489.

BERNAL, Rafael, *México en Filipinas: estudio de una transculturación*, México, Universidad Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas, 1965.

76. “Carta de fray Cristóbal Pedroche [vicario del Parián] al provincial de la Orden de Santo Domingo”, 2 de mayo de 1695, en AGI, Filipinas 83, N. 53.

- BLAIR, Emma y James A. ROBERTSON, *The Philippine Islands, 1493-1898*, Cleveland, 55 vols. 1903-1904.
- CALVO, Thomas, “La construcción de una cultura imperial: Zaragoza, Valladolid de Michoacán, Lima y Manila lloran al Príncipe Baltazar Carlos (1647-1648)” en Lilia V. Oliver Sánchez, *Convergencias y divergencias: México y Perú, siglos XVI-XIX*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara/El Colegio de Michoacán, 2006.
- CARLETTI, FRANCISCO, *Razonamientos de mi viaje alrededor del mundo, 1594-1606*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Bibliográficas, 1976.
- Cartas de Indias*, t. 2, México, SHCP/Miguel Ángel Porrúa, 1982.
- Diccionario de Autoridades*, Madrid, Real Academia Española, 1724-1737.
- GARCÍA-ABÁSULO, Antonio, “La difícil convivencia entre españoles y chinos en Filipinas” en Luis Navarro García (coord.), *Elites urbanas en Hispanoamérica: de la conquista a la independencia*, Sevilla, Universidad de Sevilla/Secretaría de Publicaciones, 2005, pp. 487-494.
- , “El mundo chino del imperio español (1570-1755)” en M. Luque Talaván y M^a Manchado López (eds.), “Un océano de intercambios: Hispanoasia (1521-1898): Homenaje al profesor Leoncio Cabrero Fernández” (en prensa).
- , “La audiencia de Manila y los chinos de Filipinas. Casos de integración en el delito”, p. 366, en www.juridicas.unam.mx.
- GERNET, Jacques, *Chine et christianisme: action et réaction*, París, Gallimard, 1982.
- GONZÁLEZ DE MENDOZA, Juan, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del Gran Reino de la China*, Madrid, Aguilar, s. a.
- MORGA, Antonio de, *Sucesos de las Islas Filipinas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007 [1609].
- PAZ, Juan de, *Consultas y resoluciones varias, theologicas, juridicas, regulares y morales*, Sevilla, por Thomas Lopez de Haro, 1687.