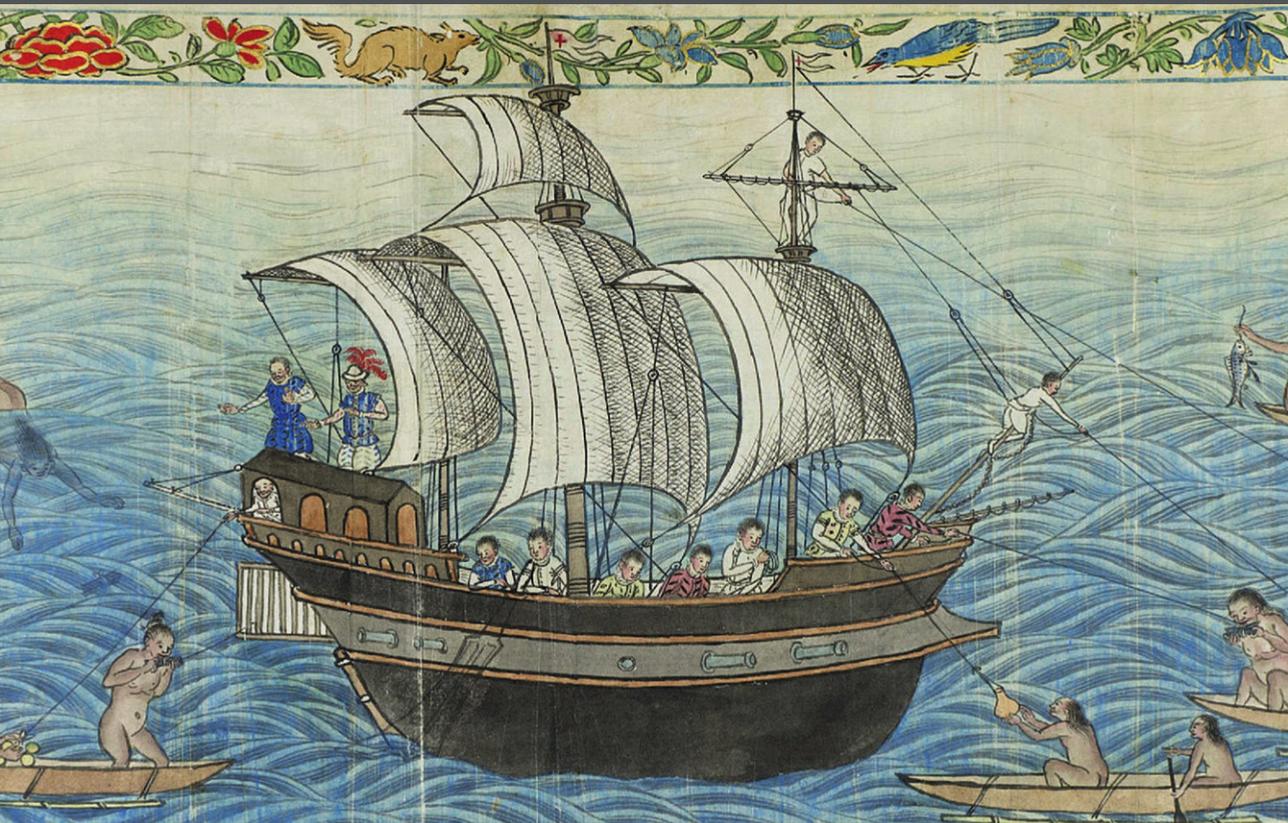


EL CÓDICE BOXER

Etnografía colonial e hibridismo cultural
en las islas Filipinas

Manel Ollé, Joan-Pau Rubiés (eds.)



EL CÓDICE BOXER

EL CÓDICE BOXER

Etnografía colonial e hibridismo
cultural en las islas Filipinas

Manel Ollé, Joan-Pau Rubiés (eds.)



Edicions

TRANSFERÈNCIES 1400-1800

CONSEJO EDITORIAL

Director: Joan-Lluís Palos (Universitat de Barcelona)
Secretario: Diego Sola (Universitat de Barcelona)

Melissa Calaresu (University of Cambridge)
Diana Carrió-Invernizzi (Universidad Nacional de
Educación a Distancia)
Alejandra Osorio (Wellesley College)
Joan-Pau Rubiés (Universitat Pompeu Fabra)
Paola Volpini (Università di Roma La Sapienza)

© Edicions de la Universitat de Barcelona

Adolf Florensa, s/n
08028 Barcelona
Tel.: 934 035 430
Fax: 934 035 531
comercial.edicions@ub.edu
www.publicacions.ub.edu



ISBN

978-84-9168-575-3

La edición de esta obra ha sido posible gracias al apoyo del Ministerio de Economía y Competitividad, a través del proyecto de investigación «Mediaciones culturales en los imperios ibéricos: diplomacia intercultural y misiones en Asia y el Pacífico (siglos XVI-XVIII)» de la Universitat Pompeu Fabra (ref. HAR2016-79496-P), así como de la AGAUR de la Generalitat de Catalunya, que ha financiado al grupo de investigación Ethnographies, Cultural Encounters and Religious Missions in the Iberian World (ECERM: SGR 2014:980; 2017:1332).

Este documento está sujeto a la licencia de Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada de Creative Commons, cuyo texto está disponible en: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>.



ÍNDICE

<i>Introducción. El redescubrimiento del Códice Boxer</i> , de Manel Ollé y Joan-Pau Rubiés	9
MANEL OLLÉ. Un regalo inacabado. El Códice de Manila como testimonio de un proyecto fallido	21
JOAN-PAU RUBIÉS. El Códice Boxer como enigma: en búsqueda de la voz de un autor. .	37
JOHN N. CROSSLEY. Juan Cobo, el Códice Boxer y los sangleyes de Manila	91
TSUNGJEN CHEN. Las fuentes chinas del Códice Boxer: la ilustración de los xaque (畚客) y el conocimiento de Fujian	111
ISAAC DONOSO. El islam en el Códice Boxer	129
PAULO JORGE DE SOUSA PINTO. Materiales portugueses sobre el sudeste asiático en el Códice Boxer	155
<i>Apéndice</i>	
C. R. BOXER. Un manuscrito de Manila de finales del siglo xvi	181
<i>Índices onomásticos</i>	
Antropónimos	199
Topónimos	203

INTRODUCCIÓN. EL REDESCUBRIMIENTO DEL CÓDICE BOXER

MANEL OLLÉ
Universitat Pompeu Fabra

JOAN-PAU RUBIÉS
ICREA / Universitat Pompeu Fabra

En pleno Blitz, el 27 de septiembre de 1940, una de las incursiones de la Luftwaffe sobre la ciudad de Londres alcanzó con veintidós bombas incendiarias la Holland House de lord Ilchester, un viejo palacio jacobino construido en Kensington en 1605. Solo quedó indemne el ala este del palacio, donde se albergaba la apreciada colección de incunables, libros de arte y códices españoles que un antiguo propietario de la mansión, el barón de Holland, había empezado a coleccionar en el siglo XVIII. Parte de la devastada biblioteca de la mansión de lord Ilchester se puso a subasta en 1947. Entre los que pujaron estaba Charles R. Boxer (1904-2000), excelente historiador de la acción colonial portuguesa y holandesa en Asia durante la era moderna, y miembro destacado de la inteligencia británica en Asia oriental, radicado en Hong Kong en tiempos de la Segunda Guerra Mundial, herido en la contienda y prisionero de las tropas japonesas.¹

Por el módico precio de apenas setenta libras, Boxer adquirió el 10 de julio de 1947 un misterioso y bello manuscrito iluminado que la descripción de la subasta fechaba erróneamente en el siglo XVIII, cuando en realidad su composición en Manila se puede situar a principios de la última década del siglo XVI y su definitiva encuadernación, ya en Madrid, en 1614.² La obra pertenece sin duda al período del dominio co-

¹ Nos remitimos a la detallada biografía de Boxer por parte de Dauril Alden, *Charles R. Boxer: An uncommon life: soldier, historian, teacher, collector, traveller* (Lisboa: Fundação Oriente, 2001).

² Para una descripción detallada del manuscrito y discusión de las fechas de composición, véase la reciente edición de George Bryan Souza y Jeffrey S. Turley (eds.), *The Boxer Codex. Transcription and translation of an illus-*

lonial español en las Islas de Poniente, o Filipinas, unos veinte años después de la conquista de la ciudad de Manila en la isla de Luzón y su transformación en la capital colonial por Miguel López de Legazpi en 1571. Muchas de las características únicas del Códice se pueden relacionar con este contexto y, en concreto, con la creciente importancia de Manila como ciudad estratégica para el comercio con China y para posibles futuras conquistas con un potencial económico, diplomático y militar que iba mucho más allá de la mera consolidación del dominio territorial de la Corona de Castilla sobre los habitantes de las Islas a través del tradicional sistema de encomiendas y misiones religiosas que había caracterizado la conquista de los territorios americanos.

Las primeras noticias de la existencia de este Códice profusamente ilustrado llegaron a través de un artículo que Boxer publicó en 1950 con el título de «A late sixteenth century Manila MS.».³ Se reveló desde el primer momento como un libro no solo significativo y fascinante, sino también plagado de interrogantes. Sin alcanzar, evidentemente, el nivel de mistificación esotérica y conspirativa que rodea a manuscritos renacentistas quizás fraudulentos como el Códice Voynich, con su escritura impenetrable y sus vistosas ilustraciones, el Códice de Manila presenta interesantes enigmas de autoría y composición no siempre fáciles de resolver. Sin embargo, creemos que no es necesario llegar a soluciones del todo definitivas para plantear, como pretendemos hacer aquí, un análisis riguroso y fructífero. Aunque durante la segunda mitad del siglo xx hubo ediciones, traducciones y análisis de relaciones concretas, como por ejemplo la descripción de Champa, el viaje de Miguel Roxo de Brito a Nueva Guinea, la relación anónima del sultanato de Borneo, o el *roteiro* de Aceh compuesto por el obispo de Malaca João Ribeiro Gaio (con informaciones de un tal Diogo Gil), durante muchas décadas el manuscrito fue de difícil acceso y se echaron en falta estudios del Códice en su conjunto.⁴ Por fortuna, la situación ha cambiado de manera radical en los últimos años. Efectivamente, el original del Códice fue vendido por Boxer, con el resto de su importante colección particular de manuscritos y libros raros, a la Lilly Library de la Universidad de Indiana en Bloomington, donde se conserva desde el año 1994.⁵ Hoy día, gracias a una feliz iniciativa de esta biblioteca, el documento se encuentra completamente digitalizado, en una versión de muy alta calidad y fácil ac-

trated late sixteenth-century Spanish manuscript concerning the geography, ethnography and history of the Pacific, South-East Asia and East Asia. Leiden: Brill, 2015. Para una acotación más precisa de estas fechas, véase la contribución de Rubiés en este volumen.

³ C. R. Boxer, «A Late Sixteenth Century Manila MS.», *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 82 (1950), pp. 37-49. En el apéndice ofrecemos una traducción al castellano de este histórico artículo.

⁴ C. R. Boxer, «A Spanish description of the Chams in 1595», *Readings in Asia topics*. Lund: Scandinavian Institute for Asian Studies, 1970, pp. 35-44. S. R. Boxer y Pierre-Yves Manguin, «Miguel Roxo de Brito's narrative of his voyage to the Raja Empat (May 1581-1582)», *Archipel*, 18 (1979), pp. 175-194. J. S. Carroll, «Berunai in the Boxer Codex», *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, 55 (1982), pp. 1-25. Jorge M. dos Santos Alves y Pierre-Yves Manguin, *O «Roteiro das Cousas do Achem» de D. João Ribeiro Gaio: um olhar português sobre o Norte de Samatra em finais do século XVI*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, 1997.

⁵ Boxer mss. II, Lilly Library LMC 2444, descrito como «*Sino-Spanish Codex dating from the late sixteenth century and frequently called the Boxer Codex*». Para las negociaciones sobre el destino de la colección de Boxer, su venta (pero no entrega) a la Lilly Library en 1965 y su entrega final en 1997, véase D. Alden, *Charles R. Boxer... op. cit.* (2001), pp. 427-446 y 508. En el catálogo de la Lilly Library la fecha de adquisición del Códice aparece como 1994. http://webapp1.dlib.indiana.edu/findingsaids/view?doc.view=entire_text&docId=InU-Li-VAD6125.

ceso.⁶ Esto ha favorecido un creciente interés por el Códice y sus imágenes, que se ha multiplicado tras la reciente aparición de dos ediciones completas, casi paralelas, ambas con láminas en color y traducción de los textos al inglés con numerosas anotaciones. La primera, a cargo de George Bryan Souza y con traducción de Jeffrey Scott Turley, fue publicada por Brill a finales 2015; la segunda, a cargo de Isaac Donoso y con traducción y anotación de María Luisa García, salió unos meses más tarde en 2016, por iniciativa de la Fundación Vibal de Filipinas.⁷ Las dos ediciones, con algunas diferencias de criterio editorial, son muy valiosas, y facilitaron enormemente el proyecto de este libro, a partir de la organización de un coloquio monográfico en el verano de 2016 por parte del grupo de investigación *Ethnographies, Cultural Encounters and Religious Missions in the Iberian World* (ECERM) de la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona.⁸

El Códice de Manila se compone de 306 folios de papel de arroz, numerados con recto y verso, es decir, 612 páginas. De ellas hay 197 en blanco, distribuidas a lo largo del Códice, que nos recuerdan de forma fehaciente su carácter inacabado. Encontramos por otro lado 314 páginas con escritura a mano, y 97 que presentan imágenes iluminadas en color, muchas de ellas —y esto nos parece crucial para entender la obra— mencionadas directamente en el texto. También debemos notar algunas anomalías. Faltan las páginas que corresponden a los folios 294 y 296, en la parte dedicada al bestiario chino. Además, antes de la numeración del Códice, alguien cortó algunas láminas ilustradas de la sección sobre China, a pesar de estar descritas en dos textos que aluden a ellas. Por último, al final del Códice, Boxer aparentemente añadió por su cuenta cuatro folios con documentos de Luis Pérez Dasmariñas que son un poco posteriores y que en su origen pertenecían a otra colección documental también en posesión del historiador británico.⁹

En la parte textual del Códice, un escriba de finales del siglo XVI, posiblemente siguiendo las instrucciones de un autor compilador, copió con una mano uniforme (y con una letra que será familiar a quienes hayan leído manuscritos caligrafiados en Manila por aquel tiempo) un conjunto de veintidós jornadas, derroteros y, sobre todo, relaciones etnográficas (más que estrictamente históricas o geográficas) de procedencia y autoría diversa. La mayoría de estas relaciones están escritas en castellano y son de

⁶ Indiana University Libraries Digital Projects and Services: <http://purl.dlib.indiana.edu/iudl/general/VAB8326>. Los editores hemos tenido acceso a esta versión digital desde 2012.

⁷ G. B. Souza y J. S. Turley (eds.), *The Boxer Codex...*, op. cit. (2015); Isaac Donoso (ed.), *Boxer Codex: A modern Spanish transcription and English translation of 16th-century exploration accounts of East and Southeast Asia and the Pacific*, transcripción y edición de Isaac Donoso, traducción y notas de María Luisa García, Carlos Quirino y Mauro García. Ciudad Quezón: Vibal Foundation, 2016. Observamos que la edición de Donoso incorpora, con numerosas correcciones, la traducción anterior de Carlos Quirino y Mauro García de las secciones del Códice sobre las islas Filipinas, originalmente publicadas como «The manners, customs and beliefs of the Philippine inhabitants of long ago», *Philippine Journal of Science*, 87 (1958), pp. 325-453.

⁸ Agradecemos tanto a George Bryan Souza como a Isaac Donoso su activa participación en el coloquio de Barcelona. Respecto a las dos ediciones, algunas de las variaciones en las transcripciones de los textos del Códice son significativas y pueden llegar a afectar la interpretación de determinados pasajes. En la preparación de este volumen hemos dejado a criterio de cada autor individual trabajar sobre la versión digital, o seguir alguna de las dos ediciones. Para hacer el volumen más accesible, hemos optado por regularizar la puntuación y ortografía con criterios modernos en todas las citas. Manel Ollé ofreció su reseña de la edición de Souza y Turley en *Journal of Asian History*, 51, 1 (2017), pp. 182-186.

⁹ Para más detalles sobre esta última anomalía, véase la contribución de Rubiés en este volumen.

autor desconocido, aunque algunas, según veremos, se tradujeron del portugués, precisamente aquellas que no son presentadas como anónimas. Estas más de veinte descripciones versan sobre diferentes pueblos, reinos y enclaves de Asia oriental, y en este sentido el Códice expone el conocimiento etnográfico que se tenía en Manila respecto a las amplias regiones de Asia oriental entre 1590 y 1593, es decir, durante el gobierno de Gómez Pérez Dasmariñas (v. mapa, fig. 1). Entre textos e imágenes, el Códice incluye los pueblos nativos de Guam y Filipinas (chamorros, cagayanes, negritos, zambales, bisayas y tagalos), del sudeste asiático (Borney, Siau, Maluku, Java, Aceh, Patani, Siam, Nueva Guinea), de las costas de Champa y Vietnam, del norte de Taiwán, de Japón y de China. Ofrecemos una lista completa de acuerdo con los títulos originales, pero, cuando faltan, los suplimos nosotros entre corchetes:

- Relación de las islas de los Ladrones.
- Descripción de la tierra de la provincia de Cagayán.
- [Relación de los zambales].
- Costumbres y usos, ceremonias y ritos de bisayas.
- Costumbres y usos de moros de las Philipinas, yslas del Poniente.
- Relación de los ritos y ceremonias gentilicias de los indios de las islas Philipinas.
- Costumbres de moros.
- [Relación de la isla de Borney].
- Las costumbres, modo, manera de vivir y secta de la gente del Maluco.
- La más verdadera relación que se ha podido tomar de los javos.
- Derrotero y relación que don Juan Ribero Gayo, obispo de Malaca, hizo de las cosas del Achen.
- Relación que hizo don Juan Ribero Gayo, obispo de Malaca, con Antonio Díez, Enrique Méndez, Francisco de las Nieves, Juan Serrano, de las cosas de Patane y población del Achen y Panaricán.
- Relación y derrotero del reino de Sian.
- Relación que Miguel Rojo de Brito da de la Nueva Guinea.
- [Relación de Japón].
- [Reinos tributarios de China].
- Relación de las cosas de China que propiamente se llama Taybin.
- [Salida del rey de China de sus palacios].
- [Batallas de los chinos con los tártaros].
- Dioses e ídolos que adoran en China.
- Aves, animales y monstruos de China.
- Relación de las costumbres del reino de Champa.

Cabe señalar que las descripciones son bastante desiguales en nivel de detalle, ya que el compilador tuvo que aprovechar lo que pudo observar o recopilar durante el tiempo relativamente breve de dos o tres años. Algunos textos, como por ejemplo la descripción anónima de los bisayas y «moros» (tagalos) de Filipinas o la «relación de las cosas de China que propiamente se llama Taybin», que, aunque sin indicación de autor, podemos atribuir con toda seguridad al agustino Martín de Rada y fechar en 1575 (lo que hace de él el documento más antiguo del Códice), son especialmente ricos y extensos.

En otro momento el autor sigue un álbum etnográfico de los pueblos tributarios del imperio Ming, obviamente de origen chino, con explicaciones muy breves. Algunas imágenes quedaron sin texto, aunque con páginas en blanco para poder añadirlo con posterioridad. Por otro lado, la descripción de Champa (en las costas del Vietnam moderno) carece de ilustraciones, y parece haber sido incorporada muy al final.

Si bien el rey Felipe II, señor de las Islas tras su conquista e incorporación a la Corona de Castilla, era desde 1580 también rey de Portugal (como Felipe I) y por lo tanto finalmente rey de todas las Españas, de acuerdo con las decisiones tomadas en las Cortes portuguesas de Tomar en 1581 los dos imperios se continuaron administrando por separado. Por ello, el Códice no representa una síntesis equilibrada del conocimiento adquirido por los portugueses y los castellanos en Asia oriental, sino que revela una perspectiva específicamente filipina o castellana, aunque, como ya hemos visto, con algunos elementos de superposición; entre ellos, podemos destacar las relaciones sobre Aceh (norte de Sumatra), Patani y Siam escritas por el obispo de Malaca João Ribeiro Gaio, un hombre precisamente singularizado por sus simpatías procastellanas y por su deseo de promover la colaboración militar entre los dos imperios.

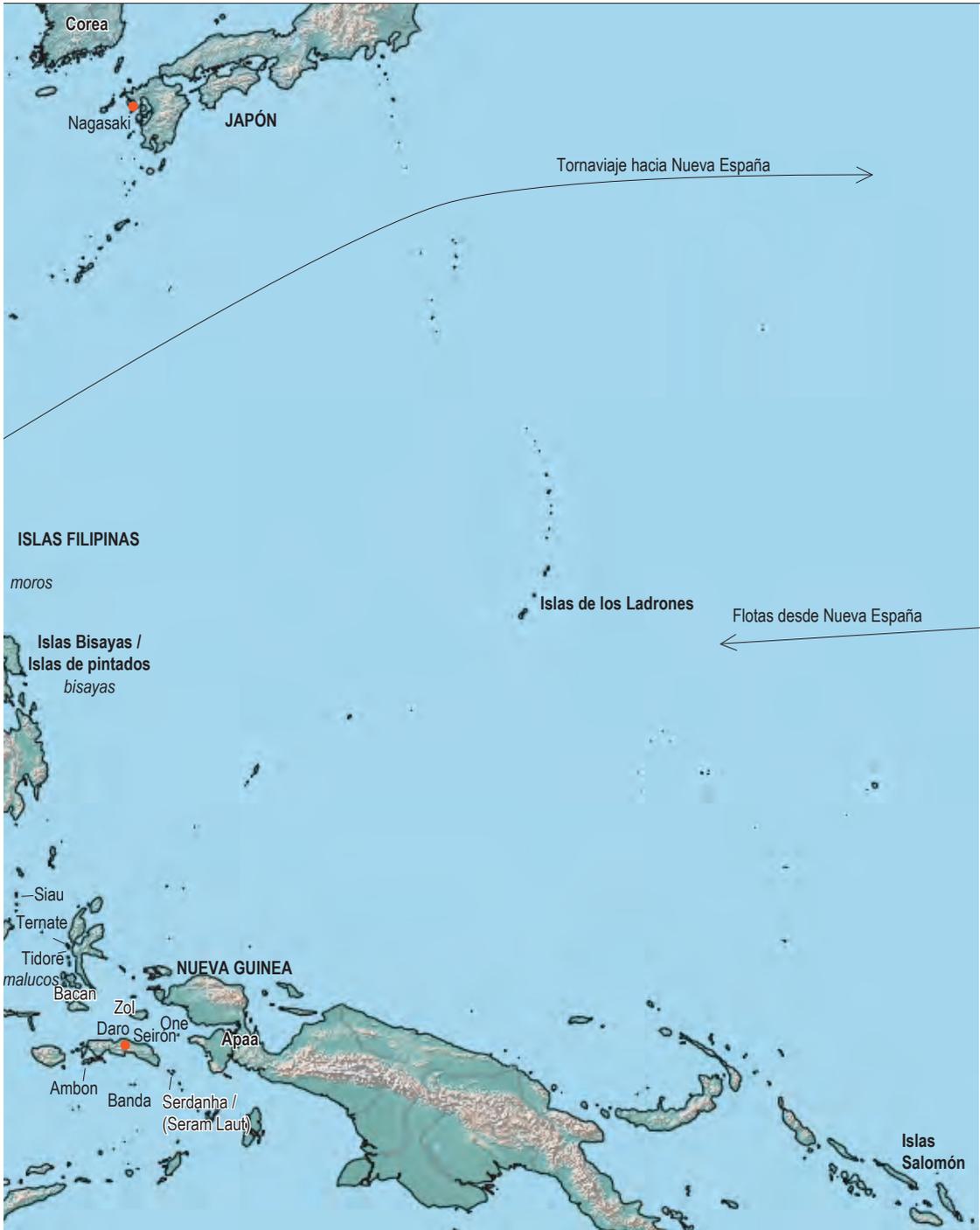
La producción de relaciones históricas, geográficas y etnográficas de carácter puramente textual era una práctica muy frecuente tanto en el imperio colonial de la Corona de Castilla como en el de Portugal. En cambio, la presencia sistemática de ilustraciones era más excepcional. En el caso que nos ocupa, se trata además de un elemento definitorio del contexto intercultural específico de Manila. En efecto, la larga serie de 97 láminas iluminadas intercaladas entre las distintas relaciones utilizan las técnicas, pinceles, motivos y pigmentos habituales en la China del período final de los Ming. Algunas veces las ilustraciones copian imágenes cuyos originales eran claramente chinos; otras parecen seguir esbozos, hoy perdidos, de un autor español, mas siempre pasando por el pincel de un artista chino, por lo que podemos decir que la iconografía es híbrida, en proporciones variables según las imágenes concretas. No obstante el dominio de las técnicas pictóricas chinas, ciertamente en todas las imágenes del Códice también se detectan influencias estéticas europeas, aunque a menudo de carácter menor. Así, por ejemplo, en las cenefas que enmarcan las láminas, decoradas con zorros, plantas y otros motivos decorativos, se aprecia la huella del *Libro de horas* que pertenecía a la esposa del gobernador Gómez Pérez Dasmariñas.¹⁰

Muchas de las láminas comparten el carácter etnográfico de las relaciones que componen el Códice, y muestran parejas (típicamente, hombre y mujer) caracterizadas con los rasgos propios de cada una de las etnias o naciones de Asia oriental descritos en la parte textual: aspecto físico, tono de piel, tatuajes, vestimentas, tocado, joyas, armas, birretes y sombreros, y otros atributos. Algunas muestran actividades características, como las artes de caza o pesca. En la mayoría de las láminas se indica en la parte superior el nombre del reino o grupo étnico al que pertenecen los tipos humanos, en muchos casos (aunque no siempre) trazado en *hanzi*, es decir, caracteres chinos con tinta dorada. La fonetización está basada en la pronunciación del habla minnan, propia de

¹⁰ J. N. Crossley, «The religiosity of Gómez Pérez Dasmariñas, Governor General of the Philippines, 1590-1593», *Philippiniana Sacra*, 48 (2013), pp. 241-252.



1. El Asia oriental del Códice Boxer. Elaboración: Joan-Pau Rubiés.



la zona sur de Fujian, de donde procedían los sangleyes de Manila, lo cual nos da una clave para identificar al artista o artistas.

A pesar de que el conjunto de las relaciones e imágenes parece haber respondido a un plan compositivo bastante coherente, una parte muy sustancial de las imágenes del Códice de Manila no se limita a ilustrar con figuras humanas típicas a los pueblos y reinos situados alrededor de los intereses y las ambiciones asiáticas de la colonia española. Por el contrario, en las secciones finales de la compilación, el repertorio de imágenes se amplía con una excrecencia chinesca de dioses, héroes y animales reales o fantásticos que ocupa más de la mitad del total de las ilustraciones. Es decir, que, además de las ya mencionadas láminas con las parejas que muestran gráficamente la diversidad étnica del abanico de relaciones etnográficas o geográficas del Códice, encontramos un sustancial despliegue de imágenes desvinculadas del cuerpo textual del libro y ligadas de un modo u otro a referentes del imaginario mitológico o imperial chino. Parece probable que fuese la colaboración estrecha del autor o los autores españoles con artistas y libreros de la comunidad sangley de Manila la que dio lugar a esta ampliación, que representa una manifestación extraordinaria del hibridismo cultural que se produjo en Manila.

En el apartado de imágenes de filiación chinesca se cuentan, para empezar, doce parejas caracterizadas según los rasgos de pueblos conceptualizados como tributarios chinos: minorías étnicas de vecindad continental, como los tártaros, o insular, incluyendo por ejemplo los pueblos «salvajes» del norte de Taiwán. Nos encontramos aquí con una convergencia puntual de dos géneros etnográficos de carácter enciclopédico que se habían desarrollado en paralelo en dos ámbitos literarios y visuales generalmente aislados, en Europa occidental y en China.¹¹ El Códice acoge asimismo una pequeña serie de figuras representativas del imperio chino: sangleyes, letrados, generales, príncipes y reyes.¹² Algunas imágenes, por cierto, que ilustraban una procesión imperial y una batalla entre las caballerías tártara y china parecen haber sido cortadas y se han perdido. Por último, y como apéndice, hallamos un despliegue de representaciones gráficas de deidades y figuras legendarias y mitológicas de la Burocracia Celeste del panteón tradicional chino, en algunos casos con evidentes errores de atribución, al no corresponder la imagen con su título. Finalmente, aparece también un bestiario, que amalgama una muestra de la zoología fantástica y mitológica chinesca y de fauna realmente existente en Asia.

Podemos concluir que el Códice, con un claro enfoque etnográfico, presenta sobre todo la singularidad de un carácter culturalmente híbrido, que se hace especialmente obvio en las bellas ilustraciones a color —en su mayoría tipos humanos, a menudo parejas de hombre y mujer—, donde ya Boxer detectó la mano de un artista chino, probablemente un sangley de Manila. Por otra parte, el plan de la obra y la mayoría de los textos son de autoría española, como hemos visto con algunos materiales de ori-

¹¹ Para una comparación, véase Joan-Pau Rubiés y Manel Ollé, «The comparative history of a genre: The production and circulation of books on travel and ethnographies in early modern Europe and China», *Modern Asian Studies*, 50, 1 (2016), pp. 259-309.

¹² Existe un interesante contraste entre las dos parejas de sangleyes —una realidad social de Manila que el autor del Códice habría podido observar, pero al fin y al cabo un grupo con limitado prestigio social— y el resto de las figuras de la serie, claramente la élite gubernativa, copiadas de ilustraciones previas más convencionales.

gen portugués, y ciertamente ofrecen una perspectiva de carácter colonial, o por lo menos imperial, sobre el variado conjunto de territorios asiáticos bajo el dominio de la Corona de Castilla o situados como reinos independientes a su alrededor. Sin embargo, aunque no hay duda de que el conjunto del Códice de Manila es una obra sumamente original, su carácter híbrido no es del todo excepcional en los imperios ibéricos del siglo xvi. De hecho ejemplifica un proceso estructural: la apropiación de conocimientos locales y el empleo de artistas nativos para facilitar el arraigo de un proyecto colonial de origen Europeo. Se puede comparar, por ejemplo, con el Códice Mendoza, fechado en la ciudad de México hacia 1541. Se trata de una obra de 71 folios de papel europeo (aunque imitando el formato tradicional de los códices mesoamericanos) que contiene información histórica, fiscal y etnográfica sobre el antiguo señorío de los mexicas, con 72 páginas de figuras a color que reproducen los pictogramas propios del sistema de escritura del México prehispánico (la mano del artista indígena es inequívoca), pero anotadas y «declaradas» con explicaciones en castellano (incluyendo 63 páginas adicionales de texto) mediante la ayuda de un intérprete náhuatl.¹³ Es, por lo tanto, un ejercicio de apropiación imperial, con los españoles ejerciendo su dominio a partir de las antiguas tradiciones señoriales de los ahora derrotados mexicas. La comparación del Códice de Manila con materiales producidos en México en décadas anteriores es especialmente interesante si tenemos en cuenta que las islas Filipinas se colonizaron desde Nueva España y que dependían, en gran medida, de las autoridades y las órdenes religiosas del virreinato. Aunque a menudo los historiadores han destacado el valor de las muchas obras de carácter etnográfico creadas por misioneros de las órdenes religiosas enfrascados en la evangelización de los pueblos de América, Asia o África bajo los patronatos de las monarquías católicas de Castilla y Portugal, con ejemplos extraordinariamente informativos como la *Historia universal de las cosas de Nueva España* del franciscano Bernardino de Sahagún (1578), tanto en el caso del Códice Mendoza como en el del Códice de Manila podemos detectar una inspiración de corte laico y gubernativo: en el primer caso, el virrey de Nueva España Antonio de Mendoza; en el segundo, el gobernador de Filipinas Gómez Pérez Dasmariñas. De hecho, si el Códice de Manila no hubiese sido ya bautizado como «Códice Boxer» tras su adquisición por la Lilly Library de la Universidad de Indiana, hubiera sido perfectamente apropiado llamarlo el Códice Dasmariñas.

A pesar de las similitudes, el Códice Mendoza tiene un enfoque más claramente fiscal que etnográfico (su finalidad principal parece haber sido comprender la historia imperial de México Tenochtitlán y determinar los tributos que recibía de las ciudades-Estado sujetas a su dominio), si bien las secciones finales están dedicadas a la educación de los mexicas e ilustran su sistema moral y social. Este énfasis responde al carácter territorialmente más consolidado del dominio español en Nueva España, en contraste con el carácter exploratorio de muchos de los materiales del Códice de Manila. Además, el intérprete al idioma castellano del Códice Mendoza depende directamente de las fuentes indígenas en lengua mexicana o náhuatl, a diferencia del autor o compilador del Códice Boxer, quien desde el principio impone

¹³ Frances Berdan y Patricia Rieff Anawalt (eds.), *Codex Mendoza*, 4 vols. Berkeley, 1992.

en su escritura su propio plan descriptivo, de acuerdo con los principios retóricos del género de las relaciones y las categorías etnográficas europeas; solamente de manera secundaria se apoya en libros etnográficos chinos preexistentes o en explicaciones orales para la parte textual.

Existe, sin embargo, otra obra, esta vez de ámbito oriental, que merece ser comparada al Códice de Manila. Se trata del Códice Casanatense 1889, una colección etnográfica que podemos fechar hacia 1540, con 76 ilustraciones en acuarela a doble hoja que representan las distintas etnias de las regiones circundantes del vasto Estado da Índia de Portugal, de África a China, y que hoy se conserva en la biblioteca del mismo nombre en la ciudad de Roma.¹⁴ También en este caso la finalidad del anónimo compilador fue ofrecer una amplia panorámica de parejas humanas (v. fig. 2), además de un número sustancial de escenas representativas, y lo hizo con un cierto grado de hibridismo cultural: al igual que en el manuscrito de Manila, el proyecto etnográfico y la perspectiva imperial tenían un origen europeo, probablemente laico (pues el enfoque no responde a las inquietudes religiosas características de las órdenes misioneras). No obstante, el artista fue, al parecer, un nativo de la India, quizás alguien entrenado en las artes pictóricas de las cortes del subcontinente, aunque también expuesto de manera secundaria a alguna influencia europea (tal vez en Goa).¹⁵ Sospechamos que el patrono detrás de esta obra pudo ser el virrey del Estado da Índia João de Castro, un noble educado en la cultura humanista que estuvo en la India a partir de 1538, se mostró especialmente activo en expediciones en las costas del mar Rojo y el océano Índico, y finalmente gobernó entre 1545 y 1548. Sus intenciones gubernativas al servicio de la Corona en la India portuguesa quizás son comparables a las de Antonio de Mendoza en Nueva España y a las de Gómez Pérez Dasmariñas en Filipinas —los tres merecieron alabanzas por su ambición y seriedad—. Ahora bien, a diferencia del manuscrito de Manila, el Códice portugués de la biblioteca Casanatense no parte de un conjunto de relaciones escritas, aunque estas sin duda existieron en el imperio portugués de Asia —pensemos, por ejemplo, en el extenso e influyente libro de Duarte Barbosa compuesto hacia 1517—. Por el contrario, el Códice Casanatense se estructura solamente a partir del amplio repertorio visual, con apenas algunas breves leyendas en idioma portugués. No creemos que se produjera ninguna influencia directa entre estos tres códigos etnográficos, que responden a hombres y a contextos coloniales distintos, a pesar de que hayamos podido detectar algunas importantes analogías.

Nuestra intención en este volumen es recoger por primera vez un conjunto de estudios que se enfrenten a la complejidad del Códice Boxer de modo monográfico y sistemático. No pretendemos desde luego agotar el tema, pero sí quizás definir las pautas generales del estado de la investigación, y al mismo tiempo profundizar en el

¹⁴ Para un conjunto de estudios recientes, véase el valioso *dossier* monográfico «The Codex Casanatense 1889: open questions, new perspectives», *Anais de História de Além-Mar*, XIII (Lisboa, 2012), pp. 7-197 editado por Ernst van der Boogaart. Se puede acceder de forma digital a las imágenes en la web de la biblioteca Casanatense: <http://opac.casanatense.it/Record.htm?idlist=&record=19917226124917354089>. También disponemos de la antigua edición a color de Luís de Matos, *Imagens do Oriente no século XVI* (Lisboa: INCM, 1985).

¹⁵ Las ilustraciones sobre la India y la ruta del cabo de Buena Esperanza son mucho más abundantes y realistas que aquellas dedicadas a las partes más orientales, sobre todo a partir de Malaca, lo cual sugiere que autor y artista no viajaron tan al este.



2. Pareja de hombre y mujer gentiles (hindúes) de la región de Kanará, en el sur de la India (canarás jintios). Códice Casanatense, ff. 82-83.

análisis de varios de los interrogantes que despierta, y sus posibles marcos de interpretación. Tampoco es nuestra intención llegar a un consenso en todas las cuestiones controvertidas, y de hecho los autores ofrecen sugerencias distintas sobre cuestiones especialmente complicadas, como la autoría compartida del manuscrito o su cronología precisa, aunque siempre a partir de una posición común respecto al contexto de composición en Manila durante el gobierno de Gómez Pérez Dasmariñas, y quizás el de su hijo y sucesor Luis Pérez Dasmariñas.

En su contribución, Manel Ollé insiste en el carácter híbrido, plural e incompleto del manuscrito de Manila, y ofrece una nueva valoración de los componentes chinos, teniendo en cuenta materiales contemporáneos del ámbito cultural del imperio Ming, así como el contexto histórico de la colonia española en la década de 1590. Por su parte, Joan-Pau Rubiés plantea una revisión a fondo del enigma de la autoría de la obra, y, tras buscar su voz entre las distintas partes del manuscrito, ofrece un par de nuevas hipótesis a partir del entorno de letrados laicos al servicio del gobernador Gómez Pérez Dasmariñas. John N. Crossley analiza en detalle las actitudes cambiantes hacia la comunidad sangley por parte del mismo gobernador y de los frailes dominicos activos en el Parián de Manila, y analiza en particular la figura de fray Juan Cobo, el primer gran experto en el idioma chino de la misión de Filipinas, que precisamente trabajó en el Parián durante la época de composición del Códice. Tsungjen Chen se centra en un pequeño capítulo del Códice dedicado a los xaque, habitantes de las montañas de Fu-

jian, para profundizar en el estudio de las fuentes chinas del Códice Boxer, y argumenta la importancia de la transmisión de información oral por parte de los sangleyes originarios de Hokkien. Isaac Donoso dedica su atención a la presencia del islam en el Códice como parte integral de la agenda imperial del gobernador Dasmariñas, reconstruye la percepción española de la naturaleza del islam en el sudeste asiático, y ofrece un análisis detallado del valor histórico de la importante relación de Brunéi. Finalmente, Paulo Jorge de Sousa Pinto hace un repaso a los distintos textos de origen portugués en el Códice, y profundiza en su interpretación como producto de la nueva coyuntura generada por la incorporación de la Corona de Portugal a los dominios de Felipe II.

Este libro ha sido posible gracias al apoyo de AGAUR (Generalitat de Catalunya), cuya financiación del grupo de investigación Ethnographies, Cultural Encounters and Religious Missions in the Iberian World (ECERM: SGR 2014:980; 2017:1332) propició la organización del coloquio monográfico «The Boxer Codex: Colonial Ethnography in the Spanish Philippines» en la Universitat Pompeu Fabra en septiembre de 2016. La financiación del proyecto «Mediaciones culturales en los imperios ibéricos: diplomacia intercultural y misiones en Asia y el Pacífico (siglo XVI-XVIII)» por parte del Ministerio de Economía y Competitividad (HAR2016-79496-P) nos ha permitido realizar el proyecto del libro y completarlo con contribuciones adicionales. Sarah Ansari, editora del *Journal de la Royal Asiatic Society*, con gran amabilidad ha facilitado el permiso para traducir al castellano el antiguo artículo de Charles R. Boxer que dio a conocer al mundo académico el Códice que ahora lleva su nombre.

Agradecemos a los contribuyentes su paciencia en algunos casos, su prontitud en otros, y sobre todo el espíritu de colaboración y entusiasmo mostrado por todos durante el proceso de revisión de los originales. Asimismo, agradecemos la profesionalidad de los traductores de algunos artículos, Teresa Matarranz y Enrique Moral de Eusebio. George Bryan Souza merece nuestro reconocimiento especial por su activa participación en el coloquio de 2014. Queremos destacar el interés del profesor de la Universidad de Barcelona Joan-Lluís Palos por incluir el libro en la colección *Transfèrencies 1400-1800* que él dirige en Edicions de la Universitat de Barcelona. Su estímulo ha sido decisivo para que el proyecto no se encallara. Agradecemos también el notable apoyo recibido por parte de Diego Sola, miembro del equipo de trabajo de nuestro proyecto «Mediaciones culturales», sobre todo en la coordinación de las imágenes de la publicación.

UN REGALO INACABADO. EL CÓDICE DE MANILA COMO TESTIMONIO DE UN PROYECTO FALLIDO

MANEL OLLÉ
Universitat Pompeu Fabra

Los interrogantes que despierta el Códice de Manila (conocido generalmente como Codex o Códice Boxer) proceden en buena medida de su carácter anónimo, su datación incierta y la intencionalidad del proyecto, así como de su condición bicultural: con participación de amanuenses y redactores castellanos y portugueses por un lado, y pintores, dibujantes e impresores chinos por otro. Y con dos repertorios textuales ensamblados: uno de narraciones ibéricas y otro de imágenes chinas.

La aparente incongruencia entre el recorrido inicial por la diversidad de los pueblos de Asia oriental y la excrecencia de láminas chinas de la parte final, con la representación detallada del bestiario y el ámbito mítico e imaginario chino, podría obedecer a la procedencia china común de todo el material ilustrado. En la tradición china se superponen con normalidad estos dos ámbitos (etnográfico y mitográfico), que en nuestra actual perspectiva pertenecen a esferas en principio inconexas, y que reúnen bestias y bárbaros extraños en unas mismas periferias de representación geográfica y simbólica.

El proyecto del Códice de Manila podría inspirarse o basarse así en el ensamblaje de modelos ibéricos de álbumes geográficos y la emulación de una copia incompleta de algún libro de láminas chino preexistente, previo a su reescritura y a su redimensión con la adición de las veintidós relaciones descriptivas estrictamente ibéricas y con el añadido de una serie de láminas que no son ya copiadas, sino expresamente derivadas de los textos que ilustran, de nueva creación.

Existe en China una larga tradición de codificación etnográfica del aspecto y vestimenta de parejas o individuos de los distintos pueblos periféricos, tributarios, en el género de los *zhigong tu*. Esta es una tradición documentada desde la dinastía Liang (552-557). La lectura y visión de un libro de láminas chinas de estas características híbridas podría haber sido el punto de partida: no solo la inspiración, sino el modelo a partir del cual crece y se construye el Códice de Manila.

La huella y presencia en el Códice de Manila de algún álbum etnográfico chino de representación de minorías, pueblos tributarios y periferias bárbaras no se circunscribe al elemento gráfico. Podemos rastrear claramente una translación desde el chino de alguno de los textos muy breves que acompañan algunas imágenes de los ámbitos tributarios chinos que no cuentan propiamente en el Códice con una relación desarrollada. Este es el caso por ejemplo del breve texto que figura junto a la pareja de pobladores del puerto de Dansui, en la isla Hermosa (Taiwán). Al cotejar este texto con el que aparece en el *Dongfan ji, Memoria de los pueblos bárbaros* (1603) de Chen Ti, encontramos unas similitudes que no nos indican necesariamente dependencia mutua, pero sí un modelo textual y unos motivos descriptivos muy próximos.¹ La fuente textual aquí no sería ibérica, sino claramente sínica.

En una larga carta-relación que mandó el dominico Juan Cobo (Gao Muxian) a los religiosos dominicos de Chiapas, Guatemala y España el 13 de julio de 1589, describe sus progresos con la lectura de libros chinos, entre los cuales menciona uno que, de forma inquietante, recuerda muy mucho algunos aspectos chinoscos del Códice de Manila, que bien podrían haber sido su germen, inspiración o punto de partida:

Otro he visto de Reinos diferentes comarcanos, que son sin cuenta, y de los trajes que los otros tienen, y de sus ritos y ceremonias que ellos pintan, y las figuras entre ellos pintan los que allá en Castilla de un ojo solo en el pecho, y sin cabeza, y de un pie solo: los Pigmeos peleando con las aves. Otros con la cabeza de perro, que todos estos se hallan escritos en letras e historias nuestras.²

Este libro chino que vio Juan Cobo en 1589 presenta características similares al repertorio gráfico del Códice de Manila. No sería aventurado apuntar la hipótesis de que este libro fuera un material inspirador o incluso de partida del Códice de Manila; no de la antología textual de las veintidós relaciones compiladas, pero sí del aspecto gráfico del libro y de la idea germinal del conjunto del proyecto, al mantenerse en él la hibridación entre la representación de los trajes que tienen en «reinos diferentes comarcanos» y las extrañas «figuras» y bestiarios de seres mezclados...

Que en un mismo libro convivan bárbaros periféricos tributarios y seres fabulosos del bestiario o del panteón legendario chino es perfectamente congruente y no produce sorpresa alguna en la tradición china, como mínimo ya desde *El clásico de las montañas y los mares*, el *Shanhai jing* (quizás el libro que vio Juan Cobo), un libro ilustrado de geografía imaginada, mitología, zoología fantástica y raros bárbaros legendarios, cuyo ejemplar más antiguo se remonta al menos al tercer siglo de nuestra era, pero que se supone de creación bastante más antigua, de tiempos de los Reinos Combatientes (v-III a. C.) o de los Han (III a. C. - II d. C.), sin dejar de ser nunca influyente en la China imperial. Situar la representación de las periferias bárbaras en el mismo espacio imaginativo, textual y de hibridación infrahumana que la representación de los seres mitológicos y los bestiarios ha sido desde tiempos remotos perfectamente habitual y coherente con los parámetros de la tradición china.

¹ Souza y Turley (2015), pp. 220-221.

² Remesal (1619), lib. xi, ff. 679-687; Cervera (2015), p. 98.

Durante las dinastías Ming y Qing se encuentran distintas colecciones de láminas de representación etnográfica de repertorios de pueblos fronterizos diversos, similares a las del Códice de Manila. Entre otras colecciones del período, las imágenes del Códice de Manila se pueden conectar con el caso paralelo de las *Imágenes y descripciones de los bárbaros del Este Dongyi tushuo*, compuesto por el mandarín cantonés Cai Ruxian y publicado en Guangzhou en 1586, solo unos pocos años antes que el Códice de Manila.³ Las veinte láminas de este libro ofrecían por primera vez en China representaciones gráficas de los nuevos vecinos ibéricos de Asia, junto a los tradicionales vecinos de Siam, Java o Japón. Los *castillas* eran atribuidos a la isla de Luzón (Lusong), mientras que los portugueses eran referidos con el nombre de *folangji*, fonetización sinizante de «francos», apelativo que en general se aplicaba a los cristianos latinos en el Este después de las cruzadas.⁴ Este libro se relaciona además con el *Luo chong lu*, una de sus fuentes en la representación de familias de tipologías étnicas, y la tradición anteriormente mencionada de las *zhigong tu*.⁵

Que el Códice de Manila persista en mantener esta dualidad entre la representación etnográfica de la región de Asia oriental, del ámbito periférico y tributario de China, y la incursión en el panteón mítico chino refleja también en alguna medida las aparentes contradicciones y los límites de las ambiciones y las realidades con las que los manilenses imaginan su espacio circundante. Nos habla, asimismo, de un libro híbrido e inacabado, sometido a un proceso de concepción y construcción intermitente, en distintas fases, bajo distintos liderazgos, interrumpido y retomado más de una vez, que fue cambiando de manos, reposando algunos años en un arcón, mezclando repertorios, códigos, materiales y propósitos... Podría haber en el Códice de Manila varias agendas, varios contextos, varias manos, proyectos discontinuos, sucesivos y superpuestos...

La secuencia espacial de las relaciones y el orden del discurso geográfico de las narrativas antologadas en el Códice de Manila traza el arco de un recorrido imaginario. El periplo en espiral se inicia aún en el océano Pacífico, en las islas de los Ladrones (Marianas), en la escala de la aguada del galeón que viene de Acapulco, y acaba en el imperio chino y sus reinos tributarios vecinos. En la primera relación situada en aguas de la Micronesia, el narrador que habla de las islas de los Ladrones y de los chamorros en primera persona puede ser identificado —de forma fehaciente, sin tener que fantasear— con el propio gobernador de Manila, Gómez Pérez Dasmariñas, o con su hijo, Luis Pérez Dasmariñas, que llegaron a Filipinas en el galeón en 1590. Una vez situados en Filipinas, el recorrido de las relaciones y descripciones de pueblos asiáticos va moviéndose en el sentido de las agujas del reloj, en un círculo «manilacéntrico» que gravita alrededor del eje central de la ciudad de Manila.

El periplo prosigue así con una serie de descripciones dedicadas a un primer círculo de una espiral centrífuga de los diferentes pueblos de las islas Filipinas que estaban ya por aquel entonces parcialmente conquistadas, o bien bajo un relativo control castellano, entre las islas de los Pintados y la isla de Luzón (conocida en la época como

³ Tang Kaijian (2001), pp. 26-32.

⁴ Yule (1903), pp. 352-353.

⁵ Lee Yu-chung (2009).

Nueva Castilla): cagayanes, zambales, bisayas, tagalos... Este bloque ocupa casi un tercio del total de texto escrito del libro. Luego pasa a la descripción de las áreas cercanas todavía sin conquistar, a pesar de varios intentos en las décadas anteriores y en la propia década de 1590 —fecha más que probable de composición y compilación del grueso textual del Códice—, como lo eran las áreas de los «moros» del sur, del mar de Sulu y de Mindanao, o las zonas de Borneo y las islas Molucas.

El siguiente grupo de relaciones se refiere a una serie de áreas geográficas que caían dentro de la esfera de influencia del Estado da Índia portuguesa, como el Maluco, los estrechos de Malaca y Japón. Encontramos así una traducción al castellano de la narración del aventurero portugués Miguel Roxo de Brito de su viaje en 1581-1582 al Raja Ampat de Nueva Guinea, o bien otra sobre las islas Molucas. No es casualidad que la información sobre Patani, Aceh y Siam reproduzca el *roteiro* del obispo de Malaca João Ribeiro Gaio (de quien se recogen, además, dos cartas al final del volumen). Este obispo portugués se había declarado a favor de un proyecto liderado por Manila para conquistar las islas Molucas, y con anterioridad había apoyado también los planes castellanos de conquista de China.

Por último, aparece la narración sobre China, que traslada parcialmente la descripción de China del fraile agustino Martín de Rada, redactada en 1576 después de su fracasada embajada en Fujian. Se recoge, asimismo, una historia sobre Champa, es decir, la zona sur del Vietnam actual.

El Códice de Manila es un libro de autoría compleja y plural, con intervención de diferentes planes, diferentes voces y diferentes manos, la mayoría de las cuales permanecen en el anonimato. Sería anacrónico y fuera de lugar aplicar criterios de autoría y de composición ajenos a la época y al contexto. Buscar el Autor en mayúsculas que está detrás de un libro como el Códice es una tarea en parte carente de sentido. Su carácter inacabado y su matriz bicultural nos habla de un proceso complejo e inconcluso, donde tendremos que buscar no solo una fuente o un autor sino unos cuantos, en funciones y papeles distintos, y donde casi será más productivo analizar los sentidos, las intenciones persuasivas, los contextos de producción y las audiencias que persigue la escritura y compilación del Códice.

Respecto a la autoría, podemos distinguir entre cuatro instancias o niveles de intervención, según el tipo de tarea que se haya desempeñado en el proceso de elaboración de este fascinante y enigmático Códice de Manila. En primer lugar, está la incógnita acerca de quién impulsó y lideró el proyecto, esto es, la persona o institución que ideó, financió y dirigió la preparación de una obra de autoría colectiva de tanta envergadura, tan compleja y tan costosa como lo es este Códice. Hay cierto consenso en que este papel de patrocinio podría haber correspondido a la autoridad máxima de Manila, inicialmente al gobernador de Filipinas entre 1590 y 1593, Gómez Pérez Dasmariñas, y tras su fallecimiento en 1593 a su hijo Luis Pérez Dasmariñas, gobernador interino hasta 1596 y después impulsor por cuenta propia de distintas iniciativas expansivas en Camboya y Siam.

En segundo lugar, podemos hablar de la autoría del editor y antólogo de los textos, o sea, de la impronta de quien reunió, organizó y ordenó en un conjunto coherente las veintidós relaciones compiladas en el libro y que podría haber guiado y dirigido los trabajos del escriba del manuscrito y de la traducción de las relaciones portuguesas (la cual,

gracias a una carta adjunta al Códice, sabemos que corrió a cargo del dominico portugués fray Gerónimo Belén), así como la coordinación con la parte ilustrada del libro.

No hay acuerdo entre los que han estudiado el Códice sobre quién o quiénes podrían estar detrás de este importante nivel de autoría, aunque se han puesto encima de la mesa el nombre del cosmógrafo y arbitrista Hernando de los Ríos Coronel⁶ (con argumentos de una cierta verosimilitud) y el del oidor de la audiencia de Manila y autor de los *Sucesos de las islas Filipinas* (1609), Antonio de Morga (con argumentos más improbables).⁷ También se puede aducir la posible intervención del dominico Juan Cobo en su fase inicial, ya que este trabajaba estrechamente en proyectos de escritura y traducción conjunta con chinos sangleyes del Parián hasta su muerte en la isla Hermosa (Taiwán) en 1592, y en una misiva de 1589 mentó un álbum chino de compilación etnográfica de imágenes de bárbaros y seres fabulosos.

Como tercera instancia de autoría están los redactores efectivos de las distintas relaciones antologadas. A este respecto solo conocemos la autoría de cinco de sus veintidós secciones antologadas, que se pueden atribuir sin duda a João Ribeiro Gaio, Miguel Roxo de Brito y el fraile agustino Martín de Rada. En el caso de este último no deja de sorprender que no se mencionase su autoría de forma explícita en el Códice —aunque es textualmente segura y verificable— y no deja tampoco de sorprender que se recurriese a un relato sobre China —específicamente sobre Fujian—, algo lejano en el tiempo y algo primerizo, fechado en 1576, habiendo otros relatos posteriores más completos y actualizados, como por ejemplo los del jesuita Alonso Sánchez, escritos en la primera mitad de la década de 1580. En cuanto a la relación referida a las islas de los Ladrones, la datación y perspectiva podría hacernos pensar en la voz del propio gobernador Gómez Pérez Dasmariñas (o de su hijo Luis), o de un redactor que pone en solfa las impresiones dictadas por el gobernador, escribiendo desde su perspectiva...

La cuarta instancia de autoría, inequívocamente china, nos remite a las manos del iluminador de las láminas con imágenes tanto de diferentes etnias y culturas de Asia oriental como del panteón de autoridades oficiales e imperiales, de deidades y de criaturas fabulosas chinas. En este caso, sabemos con certeza que tenía que ser algún sangley del Parián de Manila, que pergeñó esta parte gráfica del libro probablemente a partir de modelos de alguna colección preexistente de imágenes similares (como las aludidas por Juan Cobo en su carta de 1589). Sabemos a través del primer obispo de Manila, Domingo de Salazar, que ya en el año 1590 vivían en Manila algunos pintores chinos experimentados que iluminaron y pintaron libros devocionales, cuadros y estatuas religiosas para las iglesias. Algunas evidencias gráficas y textuales permiten afirmar que, en lo que concierne al Códice de Manila, no hablamos de una utilización directa de imágenes de un libro más antiguo, sino de una copia y adaptación *ad hoc* de imágenes preexistentes y de una ampliación del repertorio previo.

El autor de las imágenes del Códice podría ser el sangley Keng Yong, Juan de Vera.⁸ El fraile dominico Diego Aduarte trazaba en su *Historia del Santo Rosario...* una

⁶ Crossley (2014), pp. 115-124.

⁷ Souza y Turley (2015), pp. 26-27.

⁸ Donoso (2016).

semblanza de este singular personaje, Keng Yong / Juan de Vera, destacado sangley del Parián manilense de la última década del siglo xvi, muy activo en su acción de intérprete, impresor, pintor, introductor de la imprenta en Manila y mecenas, en la que destacaba que «era frecuentísimo de la iglesia y la adornaba de colgaduras y pinturas, por entendersele este arte».⁹

El Códice de Manila es una obra de creación sino-ibérica en sus contenidos y en su ejecución, pero evidentemente es un libro que cifra la mirada y las aspiraciones de las élites de los *castillas* de Manila. Muestra claramente el horizonte expansivo que las Filipinas españolas forjaron a fines del siglo xvi en el campo del comercio, la misión y la conquista. Al mismo tiempo, revela la sofisticación del dispositivo persuasivo de este proyecto inacabado.

Cada libro propone su lector ideal. En este caso, el lector ideal que prefigura el Códice de Manila apunta a la figura del rey de la monarquía hispánica. No hay nada extraño en ello: justamente era al monarca a quien se dirigían buena parte de las misivas que embarcaban en el galeón las autoridades civiles y religiosas de Filipinas. El libro fue concebido y elaborado en Manila en la década de 1590 (en tiempos del rey Felipe II), pero su encuadernación se produjo ya en Madrid en 1614 (en la época de Felipe III), después de haber viajado desde Manila hasta la corte en 1606 en manos del arbitrista y cosmógrafo Hernando de los Ríos Coronel.¹⁰ Este periplo refuerza la idea de que, desde el principio, estamos ante el proyecto de un magno regalo para el monarca. Por su concepción y envergadura, el libro no parece una obra meramente destinada a los ojos de la gobernación filipina, sino que se encumbra hacia una ambición mayor. Se orienta a los ojos del monarca imperial, para provocar su asombro y su admiración, para acrecentar su deseo de poseer y evangelizar a aquellos pueblos y de traficar con ellos.

No se puede afirmar que el Códice de Manila se concibiera enteramente en función de un proyecto específico de expansión o conquista, pero tampoco es sostenible ver en este libro una simple compilación de curiosidades etnográficas descontextualizada de toda intencionalidad política y estratégica. El coste de su ejecución es demasiado alto para imaginarlo libre de intenciones y querencias estratégicas. La conjunción etnográfica y artística que concita el libro plasma con vivos colores las Indias Orientales en un esfuerzo que, indudablemente, produce asombro, belleza y conocimiento. Pero, al mismo tiempo, abre expectativas, proyecta horizontes de expansión, con un propósito persuasivo y pragmático dirigido a la toma de decisiones. El objetivo sería que la Corona pudiese atesorar en este libro el conocimiento necesario para poseer simbólicamente la región. El libro propone al emperador un viaje imaginario de inspección por las tierras asiáticas conquistadas y por las tierras asiáticas que quedan por conquistar territorial, misional o comercialmente (si es que es posible aislar estas tres facetas concurrentes en el contexto imperial en que nos movemos).

Las iniciativas expansionistas emprendidas desde Manila en la última década del siglo xvi en relación con Mindanao, el Maluco, Camboya, Siam, Japón o la isla de Taiwán, así como el intento fallido de negociar un enclave portuario comercial en

⁹ Aduarte (1693), pp. 99-100.

¹⁰ Crossley (2014), pp. 115-124.

Cantón, son parte de la necesidad manilense de reorientar sus aspiraciones expansivas y de hegemonía ibérica (después de la falta de apoyo de Felipe II a los planes de las Juntas Generales de Manila para conquistar China, presentados en la corte por el jesuita Alonso Sánchez en 1588) para adaptarse a los condicionantes y las estrictas limitaciones impuestas también por el respeto comprometido por el monarca luso-castellano en las Cortes de Tomar de 1581 a mantener intacta la integridad imperial lusitana, sin por ello descartar la ambición de una proyección regional expansiva. El Códice de Manila representa muy bien este momento y esta ambición. Se desea toda la región, pero no se abandona el horizonte chino, como meta final.

Este interés del gobernador Gómez Pérez Dasmariñas (y de su hijo Luis) por impulsar la expansión del imperio hacia el sudeste de Asia, como primera etapa de una expansión por toda Asia oriental, sin renunciar al horizonte último de la China ni a la primacía manilense en el dominio ibérico de Asia oriental, por encima del Macao lusitano, sería la razón principal que explicaría en primera instancia que el Códice de Manila fuese comisionado y elaborado como una recopilación antológica de los conocimientos necesarios sobre toda la región que los manilenses aspiraban a liderar, ya fuera mediante la conquista territorial, la proyección misional o la creación de vínculos diplomáticos y económicos estables.

Tras el rechazo de la Corona de los planes de conquista de China en el verano de 1588, las propuestas y estrategias alternativas de Alonso Sánchez, el jesuita y procurador de las Juntas de Filipinas de 1586 ante la Corona, marcan la posterior orientación exterior de Filipinas. Su ascendente en la corte fue básico en el nombramiento por parte de la Corona de un gobernador de Filipinas con experiencia en zona morisca de frontera, Gómez Pérez Dasmariñas, un gallego de trayectoria belicista y bregado en la experiencia marítima militar fronteriza en su cargo anterior en Cartagena frente a las incursiones berberiscas del norte de África, en un contexto de guerra contra el infiel musulmán.¹¹ Asimismo, el ascendente de Alonso Sánchez sobre el núcleo central de decisión cercano a la Corona, en especial sobre Juan de Idiáquez, fue clave también en la adopción de una nueva dirección de los esfuerzos de expansión asiática hacia Borneo, las islas Molucas, Camboya, Siam, Cochinchina o la isla Hermosa (Taiwán) y las islas del sur de Filipinas.

Estas acciones expansivas castellanas emprendidas durante la última década del siglo xvi en relación con distintos ámbitos del sudeste asiático forman parte de la necesidad de reorientar aspiraciones, de adaptarse a condicionantes y de asumir limitaciones sin abandonar la ambición castellana de liderazgo ibérico y de proyección expansiva regional: la ambición, formulada por el obispo de Malaca João Ribeiro Gaio en carta al rey Felipe II en 1595, de establecer un quimérico Virreinato de las Indias Orientales liderado por Manila. Esta aspiración implicaba tanto el desgajamiento de Nueva España como la partición del Estado da Índia portuguesa.¹²

Entre las propuestas expansivas de finales del siglo xvi destacan las formulaciones del cosmógrafo y arbitrista Hernando de los Ríos Coronel, en un memorial enviado

¹¹ Crossley (2016).

¹² Donoso (2016), p. 350.

desde Manila al rey Felipe II el 27 de junio de 1597. De entrada se pone de relieve que el valor estratégico de las islas Filipinas no procede de sus provechos, sino de su posición de centralidad accesible a espacios vecinos «ricos y serviles», merecedores de nuevos esfuerzos y acciones de conquista:

Y aunque de estas Islas tiene V. M. tan poco provecho como vemos, es una plaza de mucha consideración para el servicio de V. M. y la dilatación de nuestra Santa Fe Católica, por tener circunvecinos y comarcanos muchos vecinos muy ricos y serviles, y estar las cosas en estos tiempos con gran disposición ocasionadas para poder V. M. con mucha facilidad ser Señor de ellos.¹³

En el mismo memorial de junio de 1597, Hernando de los Ríos Coronel valora los efectivos necesarios, así como la estrategia central del *divide et impera*, para emprender las jornadas y conquistas a estos ámbitos «circunvecinos y comarcanos» del sudeste de Asia:

[...] y aunque es muy necesario y conveniente algunas jornadas y conquistas de estas partes al servicio de V. M., porque teniendo los castellanos en la tierra firme algún buen puerto como es el Reino de Siam, que es riquísimo y muy abundante, y que con mil hombres se puede conquistar y conservar según todos los que lo saben afirman, o el Reino de Camboya, que pide nuestra amistad y se ofrece a sostener a su costa gente, y a darnos la suya en las ocasiones que fuese menester, o el Reino de Champa, que con 300 hombres se puede conquistar y pacificar y es el paso de este Archipiélago y llave, o la Cochinchina, que es tierra muy rica y fértil, que con mil hombres se puede conquistar, y está más al Oriente de Siam, Camboya, Champan, y cerca de estas Islas con cualquier puerto de estos por las muchas guerras y enemistades que entre sí tienen estos Reyes será fácil dilatar la Real Corona de V. M. con mucho aumento, porque todos pretenderán nuestra amistad y consideración por vengarse unos de otros, y con un poco de artificio y maña se puede ganar mucho [...].¹⁴

A la vez, la iniciativa manilense de proyección diplomática, comercial y misional a Japón se sitúa en este doble escenario de competencia con el Estado da Índia portuguesa, de conflicto de intereses entre órdenes religiosas y de impacto determinante de las derivas de los imperios y los territorios asiáticos en este proceso.

Las acciones manilenses encaminadas hacia la conquista de la cuenca del Mekong, en Siam y Camboya, se produjeron entre 1592 y 1600. Con anterioridad y en paralelo a estas iniciativas expansivas, se habían establecido ya algunos esporádicos contactos comerciales, activados desde estos puertos del delta del Mekong. Así los describe Antonio de Morga en los *Sucesos de las islas Filipinas* (1609):

De Sian y Camboya vienen rara vez algunos navíos a Manila, que traen algún benjui, pimienta, marfil y mantas de algodón, rubíes y zafiros mal labrados, y engazados, al-

¹³ Archivo del Museo Naval. Colección Fernández de Navarrete; signatura: Nav. XVIII, f. 316, dto. 58. Copia del legajo 2.º «Cartas de Manila respectivas a la Secretaría de Nueva España», en el Archivo de Indias (se conserva una versión muy deteriorada de esta carta en AGI, Filipinas, 18B, R. 7, N. 68).

¹⁴ *Ibid.*

gunos esclavos, cuernos de badas,¹⁵ pellejos, uñas y muelas de este animal, y otras bujerías, y en retorno, llevan las que hay en Manila; su venida y vuelta es, entre brisas y vendavales, por los meses de abril, mayo y junio.¹⁶

El impulso inicial en los planes de conquista de la cuenca del Mekong, en Siam y Camboya, vino del gobernador Gómez Pérez Dasmariñas (que murió en 1593 en un motín de la tripulación china mientras la flota se dirigía a la conquista de las islas Molucas, una vez más fracasada) y tuvo continuidad bajo el liderazgo de su hijo, el joven Luis Pérez Dasmariñas, primero como gobernador y después ya como una iniciativa personal. Las expediciones que se emprendieron contaron con alguna oposición en Manila, como la de Antonio de Morga, en el caso de la segunda de 1596, o la del gobernador Francisco Tello, en el de la tercera de 1598.

Como en ocasiones anteriores, se usaron conflictos sucesorios y fronterizos de la zona para apoyar a uno de los bandos en litigio; esta vez, los enfrentamientos entre Siam y Camboya. Errores tácticos y diplomáticos, giros inesperados en las alianzas, sucesiones y contiendas regionales del Mekong, precariedad de efectivos, agendas propias de mercenarios involucrados en las expediciones, así como naufragios y tifones varios dieron al traste con estas iniciativas de aura novelesca. Las distintas expediciones a Camboya fueron lideradas por Juan Juárez Gallinato, Diego Belloso, Blas Ruiz Hernández o el propio Luis Pérez Dasmariñas.¹⁷

Estrechamente conectadas con las aventuras de Camboya, en 1599 surgen una serie de iniciativas de aproximación diplomática a las autoridades cantonesas a fin de «abrir puerto en Cantón para poderlo poblar de españoles», es decir, para obtener un Macao castellano, un enclave estable en suelo del imperio. Esta iniciativa, liderada por el gobernador Francisco Tello y con participación activa de Juan Zamudio en la ejecución de la expedición, aspiraba a posteriores establecimientos españoles en suelo chino en la capital del imperio, Pekín.

El gobernador Francisco Tello presenta esta iniciativa como el resultado de un ofrecimiento previo de las autoridades cantonesas:

[...] con la buena correspondencia que siempre se le ha hecho en estas islas, les ha nacido a los chinas, en este tiempo, un gran deseo de que vayan vecinos de ellas a poblar a su tierra, y lo han declarado ofreciendo mil comodidades para ello, y habiendo yo tenido noticia de esto el año pasado de noventa y ocho [...].¹⁸

Este enclave cantonés se concretó en una pequeña isla en la bahía de las Perlas, que fue bautizada como El Pinal (nombre coincidente con el que debía haber recibido el enclave costero prometido en la costa de Fujian en 1575 a los embajadores manilenses, a cambio de la entrega del pirata Limahón, finalmente huido). Se buscaba en esta

¹⁵ Por influencia de la denominación malaya del rinoceronte, *badaq*, era frecuente en el castellano y el portugués de aquellos siglos llamar a este animal *bada* o *abada*.

¹⁶ Morga (1609), p. 164.

¹⁷ *Ibid.*, p. 92; Gaspar de San Agustín (1975), pp. 994-995.

¹⁸ Copia de un capítulo de «Carta para su Majestad de Don Francisco Tello, gobernador de las islas Filipinas» (AGI, Filipinas, 6, R. 9, N. 174).

iniciativa una relación limitada y simbiótica con los intereses de las élites mercantiles regionales cantonesas. La ambición manilense de contar con un Macao castellano se sumaba al interés cantonés de romper el monopolio macaense en el comercio, y a su competencia con las redes de Fujian.

El gobernador Francisco Tello proponía esta plaza de El Pinal como una ruptura con el modelo de comercio sino-hispano deslocalizado en Manila, que había sido sancionado por las cédulas reales de 1593. Se trataba de desplazar el centro del trato comercial sino-hispano a Cantón con la intención de rebajar así los precios de las mercancías y reducir el volumen de envío de plata americana. El comercio del junco y el sampán sangley en Manila era percibido como excesivamente gravoso y desprovisto de margen de negociación. Se procuraba también evitar la llegada a Manila de tantos inmigrantes chinos, en unos años que se habían ido revelando ya tensos y potencialmente conflictivos, y que prefiguraban el clima de la rebelión de 1603:

[...] se podría ir por los vecinos de estas islas a hacer los empleos a China por más comodidades y se excusara al sacar tanta plata de los reinos de Vuestra Majestad a otros extraños, siendo como de fuerza han de tener los precios más convenientes y que vengan a esta tierra tanta muchedumbre de chinas. So color del trato los cuales no sirven más de pegar sus detestables costumbres y vicios a los naturales, de encarecer los bastimentos, talar los montes [...].¹⁹

El gobernador de Filipinas Francisco Tello concebía El Pinal cantonés como un primer paso de una más amplia entrada en China. En la misma carta al rey en la que exponía las iniciativas cantonesas lideradas por Juan Zamudio para «poblar españoles en China», se presentaba este enclave de El Pinal como la antesala que debía permitir establecer posteriores bases estables en las inmediaciones de Pekín.

La ambición de llegar a Pekín se muestra a ojos del gobernador Francisco Tello con tres ventajas añadidas. En primer lugar, Pekín posee una ventaja geográfica (basada en las suposiciones del cosmógrafo Hernando de los Ríos Coronel acerca de una presunta gran cercanía entre Pekín y Nueva España, siguiendo la estela del mítico «estrecho de Anián»), que debía de acortar hasta en tres veces la navegación entre China y Nueva España. La segunda ventaja se atribuye a la posibilidad de acceder directamente a la interlocución con el emperador chino, sin las interferencias y cortapisas de los mandarines provinciales, que impiden cualquier avance diplomático. La tercera ventaja es comercial: con españoles destacados en China, se podría hacer directamente el trato allá y reducir el drenaje de plata americana hacia China:

[...] poblando españoles en China, podrán con el tiempo entrar a la tierra adentro y ver la disposición de ella para dar entera noticia a Vuestra Majestad, en la cual no se podrá conseguir nada, y asimismo ver algunos puertos y tierras marítimas que caen a la parte de Paquian [Pekín], corte del Rey de China, que hacen estrecho con la Nueva España y su tierra y la facilidad y dificultad que puede haber para navegarse aquel viaje el cual se puede ir desde Paquian a la Nueva España en mes y medio, y sería de la

¹⁹ *Ibid.*

importancia que se puede entender para la comunicación con el Rey, cosa dificultosa por estas partes, por haber tantas provincias y mandarines en medio que no permiten que pase ningun forastero y demás, de esto se podría ir por los vecinos de estas islas a hacer los empleos a China por mas comodidades y se excusara al sacar tanta plata de los reinos de Vuestra Majestad [...].²⁰

Entre 1597 y 1599 Juan Zamudio negoció con las autoridades de Cantón estos acuerdos de comercio directo y activó la iniciativa de establecer este enclave español en la costa de Cantón, que llegó incluso a ocupar durante algunos meses. A pesar de los acuerdos alcanzados en un principio con las autoridades cantonesas, finalmente el proyecto de El Pinal fracasó tras la activa y pugnaz interferencia portuguesa ante las autoridades cantonesas, realizada desde un Macao²¹ que se sentía razonablemente amenazado, y que presentó a los *castillas* como peligrosos piratas y conquistadores:

[...] sembrando fama entre ellos [los cantoneses] que los vasallos que Vuestra Majestad tiene en estas islas eran ladrones, que vinieron a alzarse con ellas, y andan robando por este archipiélago y que iban a hacer lo mismo en China y diciendo otros oprobios de ellos, indignos de la nación española.²²

Nada de todo esto acaeció, y los manilenses acabaron desistiendo de abordar nuevos intentos de conseguir un Macao castellano o de establecerse en la capital imperial cuando se hizo patente que la obtención de un puerto en la costa china significaría la pérdida de la importancia y centralidad de Manila.

En 1597 Juan Zamudio había recibido también el encargo del gobernador Francisco Tello de emprender una expedición de reconocimiento de la isla Hermosa (Taiwán). En la fallida embajada a Japón que había liderado en mayo de 1597, Luis Navarrete Fajardo recabó información sobre las ambiciones expansivas de Toyotomi Hideyoshi en dicha isla, como escala necesaria para acometer una futura invasión de Filipinas. Se hicieron mapas y planes, pero la iniciativa se desestimó en aquel entonces.

Todo este contexto de finales del siglo XVI de imaginación, mapeado y ambición expansiva manilense hacia diferentes ámbitos de Asia oriental se refleja explícitamente en el Códice de Manila. Se encartan, como adenda, a dicho Códice cuatro hojas escritas por un mismo escriba, con el certificado de la traducción del portugués del dominico luso residente en Manila Gerónimo de Belén; dos cartas del obispo de Malaca, João Ribeiro Gaio, dirigidas al rey Felipe II, fechadas el 11 de abril de 1595; una del franciscano Gregorio de la Cruz, del 24 de septiembre de 1594, dirigida desde Camboya al gobernador Luis Pérez Dasmariñas, y finalmente una última carta que cierra el volumen, dirigida también a Felipe II y escrita por Luis Pérez Dasmariñas el 5 de julio de 1598, cuando ya no ostentaba el cargo de gobernador pero estaba aún implicado en la empresa de conquista de Camboya. Vemos en estas cartas unas cuantas peticiones

²⁰ *Ibid.*

²¹ Pinto (2008), pp. 13-43.

²² Copia de un capítulo de «Carta para su Majestad de Don Francisco Tello, gobernador de la islas Filipinas» (AGI, Filipinas, 6, R. 9, N. 174).

vehementes y explícitas a la Corona para que se emprenda la conquista de Camboya, de Siam o del conjunto de Asia oriental.²³

El carácter agregativo e inacabado del Códice no permite asegurar con total certidumbre en qué momento se incluyeron estas cartas, si fue el resultado de una adenda próxima al proceso compositivo, o bien si fue el último poseedor del manuscrito, el historiador Charles R. Boxer, quien decidió añadirlas al volumen. En un caso u otro, no varía substancialmente la luz que arrojan sobre los horizontes interpretativos del Códice. En el primer caso porque, de forma más explícita y evidente, se vincularía el volumen a un tenor interpretativo intencional de carácter expansivo. En el segundo caso, porque así lo habría visto certeramente el primero y más privilegiado lector contemporáneo del Códice, Charles R. Boxer.

En una de estas cartas que se agregan al final del Códice, el obispo de Malaca João Ribeiro Gaio aboga por la creación de un «Virreinato de las Indias Orientales del Sur» liderado por Manila, que debería ostentar en Asia un estatus similar o equiparable al de Goa. Durante todo el período que va de la última década del siglo xvi a mediados del siglo xvii, se puede detectar en Manila —en distintos momentos, en distintas iniciativas y en distintas voces, de forma más o menos implícita o literal— esta pulsión por liderar una constelación colonial ibero-asiática desde una centralidad manilense que rompiese con el predominio mercantil portugués y que redimensionase el papel de Manila como simple *entrepôt* y mero puerto de paso entre Acapulco y Fujian y otros destinos asiáticos. Que el Códice de Manila quedase finalmente inacabado y que no hayamos sabido nada de él durante varios siglos nos habla con elocuencia del destino truncado de estas aspiraciones.

El carácter inconcluso del Códice de Manila también prefigura y exhibe como una herida abierta el fiasco de las expectativas iniciales que despertó la cooperación cultural sino-castellana en el Parián. Lo que tanto prometía en sus inicios llevó a una convivencia tensa y episódicamente explosiva, en unas relaciones sino-castellanas en Manila que se fueron torciendo a lo largo de la última década del siglo xvi.

Más allá del enorme beneficio comercial mutuo a través del comercio del junco y el galeón, y de la activación sinérgica de una floreciente metrópolis multicultural, los resultados tangibles de una cooperación intercultural sino-hispana inicial, ligada a la acción dominica en el Parián, se habían sustanciado ya en pioneras traducciones del chino al castellano y también en pioneras obras apologéticas cristianas redactadas directamente en chino a partir de la adaptación de textos europeos...

A principios de la década de 1590 encontramos diferentes muestras de producciones simbióticas y biculturales sino-hispanas, como la traducción que realizó el dominico Juan Cobo de la recopilación de máximas, aforismos y proverbios morales chinos titulada originalmente *Mingxin Baojian*, antologada, prologada y editada en 1393 por Fan Liben²⁴ y publicada de forma póstuma como *Libro chino intitulado Beng Sim Po Cam que quiere decir Espejo rico del claro corazón*, que necesariamente tuvo que contar con el concurso de chinos ladinos. También sus primeras obras en lengua china: la ver-

²³ Donoso (2016), p. xxiv.

²⁴ Biblioteca Nacional de España (Madrid), mss. 6040. Ollé (1998), pp. 7-15; Liu (2005).

sión china de la *Doctrina christiana*, y una extensa y compleja introducción de los principios teológicos, cosmológicos y científicos en la *Apología de la verdadera religión. Tratado de la verdad de Dios en letra y lengua china*,²⁵ conocido habitualmente con el nombre abreviado chino de *Shilu*, libro basado en gran medida en la *Introducción del Símbolo de la Fe*, de fray Luis de Granada (1504-1588), de quien Juan Cobo recoge la estructura y un gran número de ejemplos para explicar la existencia de Dios a través del «libro de la naturaleza».²⁶

Todas ellas son obras surgidas del momento fundacional del Parián, cuando en la ilusión dominica aún parecía pensable y posible su conversión en una república de indios, en una congregación de neófitos, en una *doctrina* china, en un distrito segregado de neófitos cristianizados.²⁷ También el carácter bicultural del Códice de Manila, la suma de manos ibéricas y sínicas, de imágenes o formatos de tradición china y de relatos de pautas ibéricas, nos habla de este momento previo al deterioro irreversible de las percepciones y las relaciones entre chinos y castellanos en Manila.

Inicialmente no solo el comercio era fluido; incluso la evangelización parecía que podía dar grandes frutos en aquellos años fundacionales del Parián. La cooperación en la vida cotidiana manilense se proyectaba además en la esfera cultural. En su carta de 1589, Juan Cobo desmentía las prevenciones contra los chinos con las que fue avisado antes de llegar a Manila, y asimismo destacaba el gran beneficio que para los *castillas* significaban los chinos de Manila: «si no hubiera chinos en estas Islas, era Manila una miseria, porque con los Chinos ganan los Castillas. De ellos se sirven para sus obras».²⁸

Sin embargo, los chinos de Manila se resistían de forma pertinaz a cualquier sincera y masiva conversión a la fe cristiana. El desequilibrio demográfico (que llevó a promedios de entre diez y veinte chinos por cada castellano o criollo novohispano) disparaba el miedo y el recelo entre los españoles de Manila. La conflictividad en el Parián de Manila crecía con las levadas militares obligatorias y los abusos comerciales o fiscales. Todos estos procesos fueron envenenando a finales del siglo xvi unas relaciones sino-castellanas que, en un primer momento, apuntaban a un escenario de fructífera simbiosis comercial y cultural.

El sentimiento hispano de desconfianza, rechazo y menosprecio hacia los sangleyes de Manila se fue forjando a partir de conflictos muy concretos, especialmente tras la muerte del gobernador Gómez Pérez Dasmariñas en 1594 a manos de la tripulación china de la nave que lo llevaba a conquistar el Maluco, y sobre todo a partir de la rebelión de los sangleyes de 1603, que comportó el posterior exterminio de todos los sangleyes que se pudieron alcanzar y causó más de 20.000 muertos, en una secuencia de rebelión-exterminio que inició una pauta repetida a lo largo de las décadas siguientes.

Con los celos, los estereotipos y los conflictos, no solo creció la tensión y violencia recurrente; también se interrumpió este flujo de producción bicultural. Empezó en Manila a distinguirse de forma clara y reiterada entre chinos lejanos y chinos cercanos. Se convivía con unos vecinos sangleyes amenazantes, engañosos, indeseables,

²⁵ Cobo (1986).

²⁶ Liu (2005), pp. 14-22; Cervera (2016).

²⁷ Crewe (2015), p. 349.

²⁸ Remesal (1619), lib. xi, ff. 679-687; Cervera (2015), p. 98.

descreídos, afeminados, nefandos, supersticiosos, adictos a las apuestas, muelles y trapaceros (con los que era inevitable relacionarse comercialmente por el gran beneficio obtenido); en poco o nada similares a los lejanos, admirables y medio imaginados chinos continentales del Gran Imperio: ricos, civilizados y deseables también como integrantes de un mercado inagotable de almas gentiles por convertir.

El carácter inconcluso del Códice de Manila, especialmente en su excrecencia china, revela también el destino truncado de estas relaciones culturales sino-hispanas en Manila, inicialmente fértiles, que se fueron torciendo y envenenando durante los últimos años de la última década del siglo XVI, justamente durante el período en el que quedó inconcluso el Códice que se iba gestando...

BIBLIOGRAFÍA

- ADUARTE, D. (1693). *Historia de la provincia del Santo Rosario de Filipinas, Japón, y China, de la sagrada Orden de Predicadores*. Zaragoza: Domingo Gascón, impresor del Hospital Real y General de Nuestra Señora de Gracia.
- CERVERA, J. A. (2015). *Cartas del Parián*. México: Palabra de Clío.
- (2016). «El *Shilu* del dominico Juan Cobo (1593): apuntes sobre su interpretación de algunos conceptos filosóficos chinos». *Revista Estudios*, 32 (1), pp. 496-517.
- COBO, J. (1986). 辨正教真傳實錄, *Pien cheng-chiao chen-ch'uan shih-lu o Apología de la verdadera religión*. Ed. de Francisco Villaroel. Manila: University of Santo Tomas Press.
- CREWE, R. D. (2015). «Pacific Purgatory: Spanish Dominicans, Chinese Sangleys, and the Entanglement of Mission and Commerce in Manila, 1580-1620». *Journal of Early Modern History*, 19, pp. 337-365.
- CROSSLEY, J. N. (2014). «The early history of the Boxer Codex». *Journal of the Royal Asiatic Society*, 24 (1), pp. 115-124.
- (2016). *The Dasmariñases, early governors of the Spanish Philippines*. Londres: Routledge.
- DONOSO, I. (2016) (ed.). *Boxer Codex: A modern Spanish transcription and English translation of 16th-century exploration accounts of East and Southeast Asia and the Pacific*. Ciudad Quezón: Vibal Foundation.
- GASPAR DE SAN AGUSTÍN, fray (1975). *Conquistas de las islas Filipinas (1565-1615)*. Edición, introducción, notas e índices de Manuel Merino. Madrid: CSIC, Instituto Enrique Flórez.
- LEE YU-CHUNG 李毓中 (2009). «Lijie yu xiangxiang: Huaren, putaoyaren yu xibanyaren jiangou de shiliu shiji dongya shijie chutan 理解与想像：华人，葡萄牙人与西班牙人建构的十六世纪东亚世界初探». En LI XIANGYU 李向五 (ed.), *Ming Qing shiqi de zhongguo yu Xibanya guoji xueshu yantanhui lunwenji* 明清时期的中国与西班牙国际学术研讨会论文集. Macao: Aomen lijiang xueyuan Zhongxi wenhua yanjiusuo chubanshe.
- LIU LIMEI (2005). *Espejo rico del claro corazón*. Traducción y transcripción del texto chino por fray Juan Cobo. Madrid: Letrúmero.
- MORGA, A. de (1609). *Sucesos de las islas Filipinas*. México: Gerónimo Balli.
- OLLÉ, M. (1998). «Del Mingxin Baojian de Fan Liben al Beng Sim Po Cam de Juan Cobo». En M. OLLÉ (ed.), *Beng Sim Po Cam o Rico espejo del buen corazón, Juan Cobo*. Barcelona: Península, pp. 7-15.
- PINTO, P. J. S. (2008). «Enemy at the gates. Macao, Manila and the Pinhel episode». *Bulletin of the Portuguese/Japanese Studies*, 16, pp. 13-43.
- REMESAL, A. de (1619). *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de nuestro glorioso padre Santo Domingo*. Madrid: Francisco de Angulo.

- SOUZA, G. B. y TURLEY, J. S. (2015) (eds.). *The Boxer Codex. Transcription and translation of an illustrated late sixteenth-century Spanish manuscript concerning the geography, ethnography and history of the Pacific, South-East and East Asia*. Leiden: Brill.
- TANG KAIJIAN 汤开建 (2001). «Zhongguo xiancun zui zao de ouzhou ren xingxiang ziliao: Dongyituxian 中国现存最早的欧洲人形象资料:东夷图像», *Gugong bowuyuan yuankang* 故宫博物院院刊. Taipéi: National Palace Museum, Academy of Sciences, 1, pp. 26-32.
- YULE, H. (1903). *A glossary of colloquial Anglo-Indian words and phrases, and of kindred terms, etymological, historical, geographical and discursive*. Edición de William Crooke. Londres: J. Murray.

EL CÓDICE BOXER COMO ENIGMA: EN BÚSQUEDA DE LA VOZ DE UN AUTOR

JOAN-PAU RUBIÉS
ICREA / Universitat Pompeu Fabra

EL CÓDICE Y LA VISIÓN IMPERIAL DE GÓMEZ PÉREZ DASMARIÑAS

Ya desde la publicación de la primera descripción detallada del Códice de Manila por parte de Charles Boxer en su fundamental artículo de 1950, existe un amplio consenso académico de que el gobernador Gómez Pérez Dasmariñas (*ca.* 1539-1593), probablemente con la eventual colaboración de su hijo e inesperado sucesor en el cargo Luis Pérez Dasmariñas (1568-1603), estuvo detrás de la creación de esta extraordinaria compilación etnográfica.¹ Los argumentos son claros: para empezar, en la imagen más grande y, sin duda, más espectacular del Códice aparece retratado el galeón en que viajó el gobernador Dasmariñas desde Acapulco en 1590 a su llegada a las islas de los Ladrones (las futuras islas Marianas, hoy Guam), rodeado por las embarcaciones de los nativos chamorros (v. fig. 1a). Incluso se aprecian dos figuras aristocráticas a bordo, en la popa del barco, que parecen representar al nuevo gobernador y a su hijo lanzando objetos a los desnudos isleños para comerciar con ellos. Además, las referencias cronológicas de la parte más original del Códice, es decir, aquellas relaciones etnográficas no copiadas de documentos independientes escritos con anterioridad, comenzando precisamente por la descripción de las islas de los Ladrones, se pueden situar durante el mandato de Gómez Pérez Dasmariñas entre 1590 y 1593. De hecho, no hay ninguna referencia claramente posterior a 1592, o como mucho 1593, años a los que, como veremos, pertenecen la descripción de Japón y la ilustración de los dos guerreros de la isla de Siau (archipiélago de Sangihe).

¹ Véase Charles R. Boxer (1950), de cuyo texto ofrecemos una traducción al castellano en el apéndice. La mayor parte de los estudiosos han seguido a Boxer en este punto, notablemente John N. Crossley (2014) y, con variantes, los responsables de las dos recientes ediciones con traducción inglesa: George Bryan Souza y Jeffrey S. Turley (2015), e Isaac Donoso (2016).



*1a. Llegada del galeón de Acapulco a las islas de los Ladrones (Códice Boxer, sin folio).
Cortesía de la Lilly Library.*



A primera vista parece haber una excepción a esta cronología, que son los extractos de tres cartas del franciscano fray Gregorio de la Cruz y del obispo de Malaca João Ribeiro Gaio, dirigidas al hijo Luis Dasmariñas cuando era gobernador y al rey Felipe II, en 1594 y 1595, todos ellos traducidos por un dominico portugués, fray Gerónimo de Belén, el 5 de julio de 1598, y copiados al final del Códice con otra mano. Sin embargo, debemos aclarar que estos extractos no formaban parte del plan de composición original del Códice ilustrado, que es de carácter claramente etnográfico y geográfico. Por el contrario, parecen ser documentos posteriores reunidos por Luis Pérez Dasmariñas para apoyar su plan de intervención en Camboya contra el rey de Siam. Sus apuntamientos al rey justificando la facilidad de la conquista de Siam, escritos durante su naufragio en las costas del sur de la China a finales de 1598 y firmados de su puño y letra, cierran este apéndice.² Tenemos constancia de que estos documentos formaban parte de un conjunto más amplio con una numeración independiente que incluía también un «Auto de las crueldades del rey de Siam» signado por el mismo Luis Dasmariñas, y también conservado en la Lilly Library como parte del legado de Boxer.³ Lo que no sabemos es exactamente en qué momento se mezclaron los documentos. Una primera hipótesis sería que los documentos que el joven Dasmariñas había reunido en apoyo de sus planes de conquista en el sudeste asiático fueron llevados a España juntamente con el Códice etnográfico tras su repentina muerte luchando contra la rebelión de los chinos del Parián en 1603, probablemente por su colaborador el antiguo piloto y cosmógrafo Hernando de los Ríos Coronel. En tal caso puede ser que se mezclaran por error algunas de estas páginas al encuadernar el Códice en Madrid unos diez años más tarde.⁴ Sin embargo, hay evidencia documental que sugiere que fue el mismo Charles R. Boxer quien, siendo propietario de toda esta documentación, decidió añadir a su Códice estos extractos de cartas del obispo Ribeiro Gaio al joven Dasmariñas. Efectivamente, en una nota manuscrita al Auto de Siam, Boxer advirtió que los documentos «han sido encuadernados con mi manuscrito de Manila de 1590, adonde en justicia pertenecen».⁵ Puede parecer peculiar que no incluyera el resto del Auto, es decir,

² Creemos que estos apuntamientos nunca fueron desarrollados y enviados al rey Felipe II, ya entonces a punto de morir. Se interpuso el fracaso del proyecto de intervenir en Camboya por parte de Luis Dasmariñas, que había naufragado en las costas de la China meridional, no muy lejos de Cantón, e intentó revivir el proyecto durante varios meses entre 1598 y 1599. Tuvo que lidiar con sus deudas, la oposición frontal de las autoridades portuguesas de Macao y el escepticismo de las autoridades seculares de Manila (aunque muchos religiosos, especialmente dominicos, lo apoyaron). Cuando finalmente Dasmariñas volvió a Filipinas en 1600, estaba arruinado, y la oportunidad ofrecida por los aventureros Blas Ruiz y Diego Veloso para intervenir en la corte del nuevo rey de Camboya se había esfumado (en palabras de Morga, «quedó la causa de los españoles en Camboya acabada»). Para la narración contemporánea de Antonio de Morga, véase Morga (1909), pp. 63-96.

³ Lilly Library, Philippine, ms. II, ff. 133r-142v, 146r. La numeración, por tanto, se interrumpe en los folios 143r-145v, precisamente las páginas que aparecen al final del Códice Boxer (aunque hay un folio saltado y sin número, de manera que son un total de 8 en vez de 6 páginas). Resulta sorprendente que no se mantuvieran todos estos documentos juntos, pero, sin duda, la numeración de esta serie documental es independiente de la del Códice en su conjunto. No hemos podido determinar en qué momento se hizo la numeración del Códice, si en el siglo XVII o posteriormente, pero en cualquier caso es posterior a la encuadernación.

⁴ Sigo en ello la convincente reconstrucción por parte de Crossley (2014) del itinerario del Códice y su encuadernación en Madrid. Según él, Ríos Coronel se llevó el Códice cuando viajó a España como procurador general de las Islas en 1605, posiblemente como un regalo para Felipe III. La encuadernación del Códice tuvo lugar en Madrid con posterioridad a 1614.

⁵ Tal como aparece en la anotación de Boxer (hoy en la Lilly Library) al «Auto de las crueldades del rey de Siam» del joven Dasmariñas, «the 8 pp. small 4to transcript of evidence taken from correspondence dated 1594-1598, have been bound up with my Manila MS of 1590, where they more properly belong». No dice que lo hiciera

los folios 133r-142v y 146r-v, con lo que rompió la integridad del documento; pero se da la circunstancia de que las páginas así separadas le sirvieron para documentar un artículo pionero de 1969 sobre los proyectos portugueses y españoles de conquista en Camboya y otras partes del sudeste asiático.⁶ No es del todo descabellado que, al trabajar a la vez con los materiales de Ribeiro Gaio de 1584 en el Códice y con las cartas de Ribeiro Gaio a Luis Dasmariñas de una década más tarde, Boxer decidiera reunirlos.⁷

Todo ello sugiere que podemos confirmar 1592 o, a lo sumo, 1593 como la fecha final del manuscrito, y que el inspirador y patrono de la obra, o por lo menos su destinatario original, fue el gobernador Gómez Pérez, caballero de Santiago originario de Galicia y hombre muy cercano a los dominicos, a pesar de que tuvo grandes desencuentros con el obispo, Domingo de Salazar, miembro de dicha orden.⁸ El mandato de este antiguo corregidor, un hombre ya maduro (unos cincuenta años) y con amplia experiencia administrativa, representó un intento de militarizar el gobierno de las Islas con un campo permanente, hasta el punto absurdo de procurar suprimir la Audiencia para destinar más recursos a los soldados. Este proyecto militarista estuvo originalmente marcado por las intrigas del jesuita Alonso Sánchez a favor de la conquista de China, aunque esta pretensión, que en 1586 había obtenido el apoyo del conjunto de la colonia española de Filipinas, tuvo que ser abandonada en 1588 por decisión de Felipe II, antes incluso de que Dasmariñas recibiera su cargo a propuesta del mismo Sánchez.⁹ De todos modos, la militarización de las Islas —acompañada de medidas defensivas como la construcción de una muralla de piedra en Manila— se consideró conveniente por otras razones, y se puede afirmar que el proyecto gubernativo de Dasmariñas respondió al deseo de dar un nuevo impulso a la capacidad imperial de la colonia filipina con un aporte directo de soldados de la España peninsular que equilibrara el peso de los virreyes de México y los recursos de Nueva España en su desarrollo. El elemento clave era la creación de un pequeño ejército permanente de unos 400 soldados de Castilla a costa del rey (lo cual comportó un aumento significativo de los tributos que pagaban tanto los españoles como, sobre todo, los naturales).¹⁰ No era

él, pero le parece una decisión lógica. El manuscrito del Auto había sido descrito en Maggs Catalogue 515 (1929), *Bibliotheca Asiatica*, parte III, ms. 6. Agradezco mucho a John N. Crossley que me haya facilitado sus fotografías de esta documentación de la Lilly Library, y el intercambio de opiniones sobre este tema.

⁶ Véase C. R. Boxer (1969); en concreto, las citas de las notas 7, 10, 16, 17, 18, 19, 20 y 21.

⁷ En todo caso, Boxer no mencionó estas cartas en su descripción del manuscrito en 1950, y parece haber adquirido los documentos de Dasmariñas de forma independiente.

⁸ Contraste observado por el dominico Diego Aduarte. Véase Aduarte (1640), pp. 126-127.

⁹ Es una paradoja interesante que la misma elección de Dasmariñas se viera impulsada por la intervención de Sánchez, quien durante los años ochenta del siglo XVI había logrado erigirse como portavoz de las ambiciones de los colonos españoles en Manila a través —entre otras cosas— de la manipulación ideológica del obispo Domingo de Salazar, y que, sin embargo, fracasó en su propósito principal, que era eliminar las resistencias múltiples al proyecto de conquista de China. De hecho, muchas de estas resistencias nacían dentro de su propia orden, por ejemplo por parte del visitador de las misiones asiáticas del patronato portugués Alessandro Valignano, que lo conoció en Macao en 1582 y que rápidamente previno al general de la Compañía, Claudio Aquaviva. En 1588 Felipe II, tras el fracaso de la Armada de Inglaterra, decidió enterrar el proyecto y priorizar un modelo de relaciones con China de carácter comercial y diplomático que no provocase un choque frontal entre portugueses y castellanos. Para estos antecedentes, véase Ollé (2002).

¹⁰ El tributo indígena pasó de ocho a diez pesos, con el llamado *situado real* (Alonso Álvarez, 2001). Dasmariñas también intentó proteger los intereses encomenderos aminorando la creciente dependencia de la economía colonial del comercio chino; pero, a pesar del sistema de las pancadas, que obligaba a los sangleyes a vender al por mayor a precios fijos, el gobernador no logró revertir la tendencia de fondo, pues los chinos eran

ajena a esta visión la obsesión del gobernador por la limpieza de sangre, su desprecio por los mestizos novohispanos, y la idea de que los soldados españoles no debían casarse con mujeres nativas.¹¹

En la práctica, Dasmariñas se encontró con necesidades militares acuciantes que hicieron que la renuncia al proyecto de China ordenada por Felipe II fuese menos traumática. Para empezar, se trató de la conquista (o, recurriendo al irónico eufemismo utilizado por los españoles, «pacificación») de áreas del interior del norte de Luzón aún independientes, a pesar de varias expediciones españolas durante las décadas precedentes, que además de la creación de nuevas encomiendas sujetas a tributo anual aspiraban a tomar el control de las minas de oro en las serranías. Más peligrosa era la presión desde Japón por parte de un amenazante Toyotomi Hideyoshi, que *de facto* en una serie de embajadas exigió la sumisión de la colonia, lo que dio lugar a una política contemporizadora por parte del gobernador, pues la capacidad militar de los japoneses era temida y admirada incluso antes de que se completase la unificación del país.¹² Existía también el proyecto de conquistar la isla de Mindanao, que se hallaba bajo una creciente influencia de poderes musulmanes meridionales, y del cual finalmente se encargaría, con muy poco fruto, el antiguo conquistador Esteban Rodríguez de Figueroa, actuando a sus expensas (era un rico encomendero) pero con apoyo del gobernador.¹³ Pero, sin duda, el proyecto que de manera prioritaria definió la estrategia imperial de Gómez Pérez fue la enorme expedición a Ternate, catastróficamente fallida antes de ni siquiera salir de las islas, con la muerte del mismo gobernador a manos de sus remeros chinos amotinados.¹⁴ Debe entenderse esta empresa dentro de la tradición de consolidar la presencia de los españoles en las islas al sur de las Bisayas, siempre amenazadas por poderes musulmanes rivales en Brunéi (en el norte de Borneo), Joló y el ya mencionado Mindanao, lo que demuestra a la vez una voluntad de expansión imperial. En este sentido, la finalidad última era restablecer el control perdido por los portugueses en las islas Molucas, productoras del valioso clavo, renovando la antigua alianza con el sultán de Tidore (que se remontaba a la expedición de Magallanes) a costa de la ascendencia de la isla rival de Ternate, entonces dominante.¹⁵ El precedente más claro de esta política había sido la expedición a Brunéi de Francisco de Sande en 1578, pero también hubo intentos de intervenir en Maluco por parte de los gobernadores Gonzalo Ronquillo, que envió a su sobrino Juan Ronquillo en 1581, y poste-

productores mucho más eficientes que los naturales, y la lógica comercial del intercambio de productos chinos con la plata de Nueva España se impuso rápidamente al fomento de la producción local.

¹¹ En un memorial de 1593, Dasmariñas daba como razón para rechazar a los novohispanos el hecho de que solo le enviaban hombres malos y facinerosos, y asociaba a los hombres más enteros, virtuosos y cualificados con la Castilla peninsular (documento publicado por Retana en Morga [1909, p. 425]). La opinión del gobernador no era del todo gratuita, pues los soldados españoles en Filipinas eran a menudo jóvenes mestizos de Nueva España, muchos de ellos forzados, y la mayoría marcados por la pobreza y la criminalidad (y otro tanto se puede decir de los soldados portugueses en el sudeste asiático, a menudo descritos como «portugueses negros» en oposición a los europeos). En este sentido, el concepto de «español» en Filipinas era muy elástico, pues se ampliaba por simple oposición a los puros naturales («indios») y a los sangleyes. Sobre el problema social, véase Mawson (2016).

¹² Para una revisión de esta cuestión que también tiene en cuenta la perspectiva de Hideyoshi, véase López (2019).

¹³ La «pacificación» de Mindanao, planeada desde 1591, no se realizó hasta 1596, pero Esteban Rodríguez fue muerto casi de inmediato. Véase Crossley (2016), pp. 199-200.

¹⁴ Para un análisis pormenorizado, véase Crossley (2016), pp. 166-177.

¹⁵ Sobre el declive portugués, véase Lobato (1999).

riormente Santiago de Vera, que en 1584 y 1585 organizó un par de jornadas con la idea de socorrer a los aliados de Tidore.¹⁶ La continuidad de los esfuerzos entre 1578 y 1593 se vio favorecida por el repliegue portugués en las Molucas ya desde los años setenta y, sobre todo, por la unión de las Coronas de Castilla y Portugal en la persona de Felipe II a partir de 1580, lo que facilitaba un cierto grado de cooperación, a pesar de la suspicacia (a menudo bien fundada) de los portugueses respecto a la prepotente actitud de los de Castilla. En este sentido, la sintonía del obispo de Malaca João Ribeiro Gaio con los gobernadores de Manila no es típica, pues, por parte de Goa y de Macao, continuaron las quejas y obstrucciones, mientras que los castellanos nunca renunciaron a incluir las islas de las especias y otras partes del Asia oriental dentro de la demarcación de Castilla.¹⁷ En cualquier caso, la precariedad militar de la colonia de Filipinas se mantuvo como una constante. Tras la muerte prematura de Gómez Pérez, que impidió que culminase su proyecto imperial, podríamos continuar con que su hijo e inmediato sucesor en la gobernación Luis tuvo que lidiar de seguida con una amenaza de China, pues una flota no comercial dirigida por siete mandarines apareció en la bahía de Manila en enero de 1594. Al parecer, se trataba de un intento oportunista de explotar la noticia de la muerte del gobernador y la ausencia de la Armada castellana para investigar y quizás tomar el control de Manila, cuya importancia comercial no había parado de crecer.¹⁸ Posteriormente, el joven gobernador se ocuparía de la posibilidad de intervenir en Camboya.

En el contexto de este proyecto de renovación imperial con algunos tintes racistas, el Códice aspiraba a realizar una compilación etnográfica original sobre las islas Filipinas y los territorios circundantes; un conjunto de relaciones con observaciones recientes ordenadas geográficamente a las cuales se añadieron algunos materiales previos de otros autores, notablemente la importante relación sobre China del fraile agustino Martín de Rada, que es el documento más antiguo del Códice, pues nació de la famosa embajada de 1575 en la que Rada participó junto al también agustino Jerónimo Marín y el encomendero Miguel de Loarca. El compilador incluyó además la relación del explorador portugués Miguel Roxo de Brito sobre su viaje a Nueva Guinea, de 1582 (observamos que, en los años noventa, como hemos visto, la vida de Brito gravitó en torno a las islas Filipinas), y finalmente las descripciones sobre las costas y reinos de Aceh (en el norte de Sumatra), Patani y Siam efectuadas por el obispo de Malaca João Ribeiro Gaio, como hemos visto un hombre cercano a los gobernadores castellanos de Filipinas y a sus proyectos de conquista (fue obispo entre 1581 y 1601, precisamente durante las dos décadas en que Felipe II, a la vez rey de Portugal y de Castilla, intentó coordinar una política imperial para el Asia oriental entre Malaca y Manila). Pero no fue eso todo: más allá de incorporar estos textos anteriores de origen ibérico, en las partes finales del Códice el autor compilador también aprovechó materiales visuales y textuales de origen chino.

¹⁶ La jornada de 1584 estuvo a cargo de Pedro Sarmiento, y la de 1585 a cargo de Juan Morón; pero, como observó Morga, no tuvieron grandes efectos.

¹⁷ Los cálculos de los cosmógrafos de Castilla —incluido Ríos Coronel— siguieron empujando hacia el oeste el antimeridiano del tratado de Tordesillas (en aquellos momentos, imposible de determinar), a pesar de que Carlos V había vendido sus derechos a las Molucas por el tratado de Zaragoza.

¹⁸ Crossley (2016), p. 182.

Este conjunto de relaciones, inacabado, entre mediados de 1592 y como muy tarde el verano de 1593 fue ilustrado por un artista sangley, el cual dejó espacio en blanco para copiar relaciones adicionales tras algunas de sus figuras de parejas étnicas, como, por ejemplo, los negrillos del interior de Luzón o los guerreros de Siau. Es decir, la parte textual en algunos casos fue planeada, pero no se llegó a completar. Tras la inesperada y trágica muerte de Gomez Pérez Dasmariñas en octubre de 1593 en el curso de su malograda expedición a las Molucas, con toda probabilidad su hijo Luis heredó la obra y pudo disponer de ella tanto durante los casi tres años de su gobernación como con posterioridad a ella, esto es, tras ser relevado del cargo por Francisco Tello de Guzmán en julio de 1596. Sin embargo, durante este período no se continuó trabajando en el Códice de acuerdo con el diseño anterior, ni en el texto ni en las imágenes; esto significa que, más allá de lo que ya estaba terminado en 1592 o quizás el verano de 1593, no se actualizaron las informaciones etnográficas (en algunas secciones, muy sumarias) con nuevos datos, ni se aprovecharon páginas dejadas en blanco para añadir más relaciones donde había ilustraciones sin comentario. Por el contrario, al joven Dasmariñas el Códice más bien parece haberle servido como material de apoyo para sus iniciativas imperiales en el sudeste asiático, especialmente los proyectos de conquista en Camboya y Siam, a los cuales se continuaba dedicando a su propia costa en el verano de 1598 —dos años después de haber dejado la gobernación— bajo la influencia de algunos frailes dominicos (notablemente, Alonso Jiménez y Diego Aduarte). Cosechó repetidos fracasos, descritos ya en la época por el entonces oidor de la Audiencia Antonio de Morga en sus *Sucesos de las islas Filipinas* (México, 1609), quien lo conocía muy bien e incluso había tratado de disuadirlo de la imprudente aventura cuando aún era gobernador.¹⁹ Como hemos visto, la hipótesis más razonable, propuesta por John N. Crossley, es que tras la muerte de Luis Dasmariñas fuera su estrecho colaborador Hernando de los Ríos Coronel el encargado de llevar el manuscrito del Códice a la corte de Felipe III de Castilla, donde finalmente fue encuadernado.²⁰

Según advierte, con acierto, Manel Ollé en este volumen, más que de un solo autor podemos hablar de varios niveles de autoría, desde la función promotora de la obra de Gómez Pérez, para quien sería creada como un objeto de lujo (sin descartar que esta u otra copia fuese destinada a Felipe II), hasta el trabajo de los artistas chinos que, sin duda, colaboraron en la fase final, sin olvidar a aquellos autores de relaciones primarias nacidas en otros contextos, como Rada, Brito o Ribeiro Gaio, y quizás algún otro observador que permanece hasta ahora anónimo. Sin embargo, me parece imprescindible destacar otro nivel de autoría, digamos intermedio, que corresponde al compilador de la obra. Sobre esta figura se han propuesto algunas hipótesis, no todas plenamente convincentes, como veremos más adelante. La tesis de este capítulo es que dicho compilador no fue simplemente un recopilador. Por el contrario, me parece posible detectar su voz a lo largo de distintas partes del manuscrito, hasta llegar a la conclusión de

¹⁹ Morga (1909), pp. 37-38 y 80-93. En una carta al rey de 1596, Morga fue igualmente explícito: «Aunque es hombre bien intencionado y de mucha virtud, gobiérase en todo por frailes y particularmente por los de Santo Domingo [...] porque la poca edad y experiencia del gobernador no da para otra cosa» (*ibid.*, p. 239). Sobre los proyectos de Camboya y Siam, véase Boxer (1969).

²⁰ Véase la nota 4.

que fue el autor de las partes dedicadas a las Ladrones y las Filipinas; de que era español (más que novohispano) y viajó a las islas con Gómez Pérez Dasmariñas, para quien trabajó; de que probablemente era un laico, quizás un secretario personal del gobernador o colaborador suyo, y de que tuvo una función esencial como autor intelectual de la compilación, no solamente por su redacción de las partes iniciales dedicadas a las islas Filipinas, sino también por haber coordinado la planificación de las ilustraciones para el Códice en su conjunto, aunque en esta fase final no descartamos la intervención de algún fraile dominico con conocimiento del chino y contactos directos en el Parián de Manila, notablemente —como veremos— fray Juan Cobo. Teniendo en cuenta el coste considerable de copiar un Códice profusamente ilustrado a color y con letras doradas, estimamos que el autor-compiler laico probablemente actuó desde el principio bajo las órdenes del gobernador, aunque no descartamos cierto grado de iniciativa personal. Sin embargo, no creemos que este autor letrado fuera el escribano del Códice, por los numerosos errores que hay en el manuscrito y la tendencia a mezclar palabras, lo cual sugiere que el encargado de realizar la copia final a partir de un conjunto de textos y esbozos puestos a su disposición fue un chino ladino con una comprensión imperfecta del castellano, tal vez el mismo ilustrador.²¹

En las páginas que siguen voy a exponer de manera pormenorizada los elementos internos del Códice que permiten identificar esta «voz de autoría», para llegar a definir sus rasgos individuales y determinar qué partes del texto le corresponden. También examinaremos con mayor detalle la relación de este hipotético autor con el artista chino responsable de las ilustraciones, y la posible intermediación del dominico Juan Cobo. Finalmente, dedicaremos una última sección a ofrecer una nueva hipótesis, junto con la reseña crítica de otras alternativas que hemos tomado en consideración, algunas de ellas propuestas por otros historiadores. Aunque en este momento no podemos ir más allá de una hipótesis razonable sobre la identidad del autor intelectual de la compilación y de la mayor parte de las relaciones, dos letrados al servicio del gobernador que nos son conocidos a través de otra documentación nos parecen posibles: el visitador Gómez de Bustamante de Andrada, y el secretario del gobernador, Juan de Cuéllar.

LA VOZ —O LAS VOCES— DEL ETNÓGRAFO ESPAÑOL

El Códice Boxer está constituido por veintidós secciones independientes que, en general, se pueden definir como «relaciones», es decir, como documentos de carácter sobre todo descriptivo; un género fundamental durante el proceso de descubrimiento y conquista de ambas Indias, en Oriente y Occidente, por parte de portugueses y castellanos.²² Se trataba de un género flexible y polivalente de tipo narrativo o descriptivo (y, a menudo, las dos cosas), pues su estilo directo y el uso del idioma vernáculo o romance —portugués, castellano o italiano, por ejemplo— permitían recoger el testimonio de toda clase de personajes, fuesen laicos o religiosos, incluidos humildes soldados, comer-

²¹ Véase la detallada reseña de Juan Gil (2016) a la edición de Souza y Turley.

²² Véase Rubiés (2003).

ciantes y aventureros. Hasta era posible tomar una relación oralmente por parte de un escribano si el informador no sabía o no podía escribir. Por lo tanto, las relaciones privilegiaban a los observadores directos, y de ellos se esperaba un carácter fidedigno equiparable al de un testimonio ante una corte judicial, aunque, desde luego, en la práctica el énfasis interpretativo de cada testimonio podía responder a agendas personales; no en vano, a menudo se trataba de construir un relato particular en un proceso de exploración y colonización plagado de rivalidades y contradicciones (como ejemplo paradigmático, podemos recordar las cartas de relación de Hernán Cortés, que elaboran un relato autojustificativo sobre la conquista de México a la vez que informan al emperador). Las relaciones también fueron ampliamente utilizadas por los misioneros de distintas órdenes como complemento de las muchas cartas que se enviaban a los centros de decisión, es decir, cuando se requería un enfoque temáticamente más ordenado (sirva de muestra la relación sobre Akbar, el emperador mogol de la India, escrita en 1582 en idioma portugués por el jesuita catalán Antoni Montserrat tras su misión en Fatehpur Sikri, y que fue enviada de Goa a Europa, donde tuvo un notable impacto).²³ En la práctica, la relación de un laico y la de un fraile misionero se podían parecer mucho, tal como lo demuestra una somera comparación de las relaciones salidas de la pluma de Martín de Rada y de Miguel de Loarca describiendo la embajada enviada a China por el gobernador de Filipinas Guido de Lavezaris en 1575. Los parecidos son tantos que incluso debemos sospechar que en este caso concreto hubo alguna colaboración.

A finales del siglo xvi el uso de las relaciones se había institucionalizado hasta constituir una práctica sistemática en el Consejo de Indias de Castilla, no solo en su afán de recibir nuevas informaciones, sino también con la ambición de generar una documentación cosmográfica (geográfica y etnográfica, diríamos hoy) de carácter homogéneo. Por ello, desde los años setenta y ochenta se enviaban cuestionarios a las Indias para que oficiales locales, clérigos o encomenderos fueran informando al cosmógrafo de Indias, en aquel momento Juan López de Velasco (que ejerció el cargo entre 1571 y 1591).²⁴ Se puede distinguir este tipo de relaciones de las que tenían un carácter más propiamente narrativo o histórico, como los viajes de exploración al estilo de Magallanes, Álvaro de Mendaña o Roxo de Brito, o las entradas de «pacificación», eufemismo de la época para conceptualizar la sujeción de pueblos indígenas a vasallaje, tributo y evangelización a través del sistema de encomiendas. En este sentido, a partir del género flexible y polivalente de las relaciones, los productos finales apuntaban en dos direcciones distintas, ambas marcadas por la cultura humanista del Renacimiento europeo: los trabajos de carácter claramente geográfico o cosmográfico (que podían tener una finalidad gubernativa o científica, con elementos de historia natural), como la *Geografía y descripción universal de las Indias* del mismo López de Velasco, completada en 1574, y aquellos generalmente históricos, al estilo de Francisco López de Gómara o del portugués João de Barros, donde la descripción geográfica y etnográfica también solía aparecer, pero con un carácter suplementario de la historia de las ex-

²³ Montserrat (1972).

²⁴ Cline (1964). Sobre López de Velasco y el Consejo de Indias, véase también Portuondo (2009).

pediciones de conquista, la guerra y la diplomacia.²⁵ A este respecto, existe una historia aún inédita sobre las primeras tres décadas de la conquista de las islas Filipinas, *De la historia de las Philipinas*, escrita también durante los años noventa del siglo xvi (termina en 1597), que ofrece un complemento narrativo al predominio de la descripción etnográfica en el Códice Boxer.²⁶ Podemos incluso especular que las dos obras surgieron de un contexto intelectual muy semejante, pues ambas parecen ser de autores laicos contemporáneos.

En el caso que nos concierne, el Códice Boxer, todo hace pensar que la iniciativa partió de los gobernantes de Filipinas, y con un enfoque bastante distinto del que resultaría de la aplicación de uno de los cuestionarios del Consejo de Indias. De hecho, el Códice es una obra *sui generis*, muy original tanto por la amplia y sistemática utilización de las ilustraciones a color como por su enfoque geográficamente totalizador, que abarca todas las áreas accesibles desde Filipinas (aunque no de un modo homogéneo) y sigue una secuencia geográfica que parece estar ordenada más o menos según el sentido del avance de las agujas de un reloj. Así, tras las islas de los Ladrones y varios grupos étnicos naturales de Luzón y Bisayas, suceden relaciones de algunos reinos más o menos islamizados de Brunéi, islas Malucas, Java, Aceh (norte de Sumatra) y Patani (este de la península de Malasia), seguidos de países de predominio de «gentiles», tales como Siam (la Tailandia actual), Nueva Guinea, Japón, varios reinos tributarios de China, el gran imperio de China y, finalmente, Champa (antiguo reino malayo en la costa centro-meridional del Vietnam actual, es decir, Anam).²⁷ Curiosamente, el Códice no contiene relación alguna de Camboya, que tanto iba a ocupar la mente de Luis Pérez Dasmariñas cuando fuese gobernador, lo cual confirma de nuevo que la obra es anterior a 1594 y que fue dirigida por su padre, o por lo menos destinada a él. Algunas de las descripciones de territorios de fuera de Filipinas son bastante breves, en contraste con las extensas y detalladas relaciones sobre las islas colonizadas por los españoles, y con aquellas otras que, aun ocupándose de territorios lejanos de Manila, dependen de relaciones previas como las de Rada, Roxo de Brito, y Ribeiro Gaio. Especialmente sucintas son las descripciones de numerosos reinos y grupos étnicos tributarios de China,

²⁵ López de Velasco (1894). Desde luego, la dicotomía no es absoluta, en el sentido de que obras históricas de carácter general sobre las Indias al estilo de Gonzalo Fernández de Oviedo, que en parte se inspiró en el ejemplo de la *Historia natural* de Plinio, a menudo tienen un carácter híbrido. Pero, como hemos advertido, las obras con predominio del modo narrativo, de López de Gómara a Antonio de Herrera, así como las de los portugueses Castanheda, Barros y Couto, suelen contener capítulos con materiales geográficos y etnográficos. Lo mismo se puede decir de los *Sucesos de las islas Filipinas* de Antonio de Morga (1609), libro especialmente notable por el peso extraordinario de su último capítulo (el octavo), la «Relación de las islas Filipinas y de sus naturales, antigüedades, costumbres y gobierno».

²⁶ *De la historia de las Philipinas, que trata de la conquista de las yslas philipinas desde el gobierno de el adelantado Miquel López de Legazpi que la començó* (Lilly Library, Philippine, mss. II. Bloomington, Indiana). Formaba también parte del legado de Boxer. El manuscrito, de 628 páginas, es una copia, y aparentemente se ha perdido un primer libro (¿quizás una descripción geográfica?). Para un análisis preliminar, véase Crossley y Griffin (2015). Estos dos autores preparan una traducción al inglés.

²⁷ Los chams, de etnia originalmente malaya y de religión ecléctica (con elementos hindúes, budistas y musulmanes), durante la Baja Edad Media habían prosperado como artesanos, comerciantes y guerreros en las partes centrales de la costa del Vietnam actual, con varias ciudades como Vijaya, pero sin crear un reino unificado y estable. Desde finales del siglo xv y a lo largo del siglo xvi se produjo una gradual expansión de las poblaciones vietnamitas de norte a sur. Aunque divididos en tres reinos rivales, Mac, Trinh y Nguyen, los vietnamitas, muy marcados por la influencia cultural del confucianismo de la China Ming, fueron sustituyendo o absorbiendo a los chams, los cuales, sin embargo, aún persistían con cierta independencia en el sur, cada vez más influidos por el islam.

que no parecen depender de observadores europeos, sino de informadores sangleyes (tal vez el mismo artista del Códice) que interpretaron libros etnográficos chinos. Debemos destacar al respecto que esta sección anónima con pueblos tributarios aparece complementada por otras dedicadas a deidades tutelares y animales naturales o mitológicos, todas ellas obviamente sacadas de uno o varios álbumes chinos. Esta es sin duda la parte más atípica del Códice, donde el material visual y la labor del artista chino predominan sobre la información textual. Sin embargo, queda por determinar si la voz anónima de los comentarios a estas ilustraciones pertenece a la misma persona que observa las costumbres de los diversos grupos étnicos de las islas Filipinas en secciones anteriores. En este sentido, y para terminar, merece ponerse de relieve también el enfoque etnográfico del Códice en su conjunto: más que las condiciones geográficas, económicas y políticas de cada región, que a menudo son ignoradas, destaca en la compilación la curiosidad por las costumbres y creencias religiosas de los distintos países y etnias, así como por su aspecto físico, vestido y adornos, todo lo cual une al texto con las ilustraciones. Y aquí, según creemos, podemos encontrar una de las claves interpretativas de la voz de un autor que se halla escondida entre las páginas del Códice.

Este énfasis etnográfico y en la descripción física de las naciones del sudeste asiático aparece sobre todo en las secciones anónimas dedicadas a las islas Filipinas, y es menos evidente en las relaciones independientes de autoría reconocida escritas por Rada, Brito y Ribeiro Gaio, concebidas con una lógica un poco distinta (el enfoque de Rada es, de hecho, mucho más amplio, mientras que el obispo Gaio sin duda escribe con un plan de conquista en mente). El manuscrito no contiene en su forma actual ninguna introducción o dedicatoria, lo cual quizás responde al hecho de que su destinatario original, el gobernador Gómez Pérez, muriera antes de que se terminase el libro. Por tanto, comienza directamente con la ilustración y descripción de la isla de los Ladrones, y es aquí donde empezamos a encontrar una voz anónima estrechamente ligada a la producción de las ilustraciones: los navichuelos de los habitantes de estas islas «son de la forma que ahí van pintados»²⁸ (v. fig. 1b). Pero esta descripción de la llegada de la nave del viaje desde Acapulco es además importante por otras dos razones: porque ofrece la primera fecha del manuscrito, «el año de 90», es decir, 1590, y porque permite al autor hablar en primera persona:

Deseábamos saber si tenían algún conocimiento de las armas que usamos, y para esto tomé una espada desnuda y hice [que] se la quería arrojar; y al punto que la vieron dieron un alarido, alzando grandes voces, y era que todos querían que la arrojase, pero cada uno la quería particularmente; y para esto ofrecieron con señas toda la agua y frutas, pescado y más [...].²⁹

²⁸ Códice Boxer, Lilly Library, f. 3r. A partir de ahora cito como *Códice Boxer*. Teniendo en cuenta que las transcripciones ofrecidas en las ediciones de Souza y Turley (paleográfica) y de Donoso (modernizada) a menudo presentan variantes interpretativas importantes, tanto en el texto castellano como en su traducción inglesa, en todas las citas he tomado como referencia la excelente copia digital del manuscrito, cuyo texto interpreto a la vez que modernizo la ortografía y puntuación según mi criterio. No señalo todas las ocasiones en que ofrezco lecturas distintas de las dos ediciones, excepto en casos de flagrante alteración del significado.

²⁹ *Ibid.* f. 4r.



1b. Detalle de una embarcación chamorra. Cortesía de la Lilly Library.

Este fragmento permite determinar que en 1590 el autor se hallaba en la nave capitana, la cual no entró a puerto en Guam por no faltarle agua, y que participó en los intercambios iniciales con los chamorros, posiblemente al lado del mismo gobernador. Presenció, por ejemplo, cómo los españoles lanzaban objetos de hierro al agua y cómo los naturales, grandes nadadores, se echaban al mar para cogerlos. No cabe duda de que la preciosa escena de la llegada del galeón retrata este mismo momento, quizás escogido por el autor para situarse a él mismo como partícipe de la llegada de los Dasmariñas a las Islas (v. fig. 1c). En este sentido, parece también significativo el «nosotros» que implica la primera persona del plural del verbo «deseábamos saber...». Observamos, para terminar, que el autor anónimo tomó una espada e hizo como que la arrojaba al mar, lo cual sugiere un autor laico con un arma a mano, más que un fraile de los que estaban en la nave. Es solo una probabilidad, pues también es verdad que algunos de los dominicos que participaron en las expediciones de los Dasmariñas, hombres como el joven aragonés Diego Aduarte (1570-1636), destacaron por su belicosidad. Merece notarse que el jesuita Pedro Chirino, iniciador de la gran tradición historiográfica jesuita en las Filipinas, viajaba en la almiranta.³⁰

También resulta notable que la misma relación ofrezca una descripción muy detallada del aspecto físico del «género de gente» de estas islas, es decir, los chamorros (concepto que aún no circulaba): eran hombres más corpulentos que los españoles y «muy

³⁰ En la capitana viajaban 17 agustinos; en la almiranta, 6 agustinos y los dos jesuitas. Entre varios oficiales militares que acompañaban al gobernador y a su hijo en la capitana, destacamos a su sobrino Lope de Andrada y a Juan Juárez Gallinato. Como letrado, además del secretario Juan de Cuéllar, señalamos el nombre del licenciado Gonzalo de Armida, que se encargaría de tomar el juicio de residencia de la Audiencia saliente, pues el rey había aceptado la absurda propuesta de Alonso Sánchez de suprimirla. Para más detalles, véase Crossley (2016), p. 31. También parece que viajó en esta armada el licenciado Gómez de Bustamante de Andrada (véase nota 129).



1c. Detalle de la popa del galeón,
con el gobernador y su hijo.
Cortesía de la Lilly Library.

bien hechos», sobre todo las piernas. Por lo que respecta a los rostros:

Los indios de esta tierra [tienen] la cara ancha y chata, aunque otros bien agestados, pero todos muy morenos; la boca muy grande, y los dientes los labran aguzándolos, como de perro y más, y los tiñen con un barniz colorado que no se quita, que es para conservar la dentadura sin que jamás se caiga diente [...]; el cabello tienen muy largo, unos suelto, otros le dan una lazada detrás. No visten, así hombres como mujeres, género de ropa ni otra cosa alguna, ni cubren parte ninguna de su cuerpo, sino como nacen andan [...].³¹

Este interés por los cuerpos, las armas y los vestidos (en este caso, la total desnudez) marca el tono de la parte original del Códice, y no cabe duda alguna de que estas descripciones fueron el punto de partida de las ilustraciones, posiblemente mediando algunos dibujos o esbozos del mismo autor para facilitar la tarea del eventual ilustrador chino (v. fig. 2). En el momento de escribir, el autor ya tendría en mente las ilustraciones. Además, estaba familiarizado con otros pueblos de las islas meridionales, los «moros burneis y terenates», es decir, los sultanatos del norte de Brunéi y de Ternate, enemigos prioritarios del gobernador Gómez Pérez Dasmariñas.

Todo ello sugiere una redacción bastante posterior a la llegada. Finalmente, observamos también que esta primera relación termina con una frase reveladora:

Dícese una cosa bien extraña de estas islas, que no hay en ella ningún género de animal, ora sea nocivo o provechoso, ni tampoco ave o pájaro alguno. Esto no lo vimos porque no surgimos, pero lo afirman, los que allí estuvieron, ser esto así. Esta es la noticia [que] hasta ahora se tiene de la gente de estas islas que llaman de ladrones.³²

³¹ Códice Boxer, f. 4v.

³² *Ibid.*



2. Guerrero chamorro (Código Boxer, f. 2r).
Cortesía de la Lilly Library.

Podemos pues añadir a nuestro retrato robot del autor que pretendía reunir en su libro el conocimiento «que hasta ahora se tiene» de los distintos territorios y gentes del archipiélago y países circundantes, combinando sus observaciones personales con lo que pudo aprender de otros observadores con mayor experiencia. Esto define de modo bastante fiel la lógica subyacente al Códice en su conjunto, con un «hasta ahora» que, como hemos dicho, cabría situar como posterior a 1590, y probablemente en 1592.

Creemos posible detectar la voz de este autor anónimo, o por lo menos un plan coherente, en las descripciones de Cagayán, zambales, moros de Luzón (tagalos) y naturales bisayas. Estos materiales son comparables a las relaciones de costumbres y creencias escritas en años anteriores por otros observadores conocidos, como Miguel de Loarca (ca. 1582) y el franciscano Juan de Plasencia (1589), pero no hemos detectado ninguna coincidencia textual, por lo cual nos parece oportuno afirmar que las relaciones del Códice representan un esfuerzo descriptivo a la vez original y sistemático.³³ Por ejemplo, en el caso de los zambales (pueblos del oeste de Manila famosos por la práctica de cortar las cabezas de sus enemigos y sorberles los sesos), Loarca advertía que eran como los chichimecas de Nueva España por su carácter salvaje y belicoso y la dificultad en pacificarlos, interesante comparación ausente del Códice, aunque coincide en algunas observaciones particulares, como la práctica de matar a los hijos que no pueden mantener.³⁴ La descripción de los zambales en el Códice también es notable por referirse a la costumbre de comerse las entrañas de los búfalos en caliente, escena que aparece en una de las ilustraciones —una imagen especial porque representa una actividad más que una pareja típica— (v. fig. 3). Además, al final del capítulo el autor advierte que los zambales tienen otras costumbres que no repite por evitar prolijidad, pues son iguales a las de otros indios de «estas islas», y por ello aparecen en «las demás relaciones que van con ésta».³⁵ Todo lo cual manifiesta de nuevo un autor que estaba en las islas, probablemente en Manila, y que tenía una visión del conjunto del Códice, es decir, que, al escribir la versión definitiva de los textos de los cuales fue autor directo, sabía que se iban a reunir distintas relaciones. Además, trabajaba con las ilustraciones en mente. Recordemos que, en la

³³ Diferimos, por lo tanto, de Boxer (1950, p. 39), quien pensaba que esta sección del Códice representaba una actualización del texto anterior de Loarca. Para comprobar la falta de intertextualidad, basta con cotejarlos. El texto de Loarca (encomendero en Otón, isla de Panay) fue un encargo del gobernador Gonzalo Ronquillo de Peñalosa (1580-1583), y por su organización geográfica muy particularizada pudiera responder a una demanda del Consejo de Indias. He utilizado la más reciente edición del manuscrito conservado en el Archivo de Indias (Loarca, 2010). Las dos relaciones de Plasencia de 1589 —«Relación de las costumbres que los indios [tagalos] solían tener en estas islas», con un enfoque legal y civil, y «Relación del culto que los indios tagalos tenían y dioses que adoraban, y de sus entierros y supersticiones», sobre el tema religioso—, ambas en el Archivo de Indias (AGI, Filipinas, 18-b), se publicaron por primera vez como apéndice a la crónica franciscana de fray Francisco de Santa Inés (1892), apéndice 3, pp. 592-98 y 598-603. La relación sobre costumbres tagalas también fue reproducida por Wenceslao Retana en su imprescindible edición de Morga (1909), pp. 471-475. Plasencia conocía sobre todo la cultura tagala de la Laguna de Bay, pero una tercera relación se refería a los indios pampangos. Existe también una interesante *Relación de las islas Filipinas*, escrita ca. 1585 e impresa en Madrid en 1592 por orden del Consejo de Castilla, que Cayetano Sánchez (1991) atribuyó a Plasencia con sólidos argumentos y que sería, de hecho, la primera publicación europea sobre las islas Filipinas y sus habitantes. Podemos considerarla un antecedente de carácter más general que las relaciones anteriores. En 1591-1592, fecha de redacción del Códice, tanto Loarca como Plasencia habían ya fallecido. En ningún caso hallamos paralelos textuales lo suficientemente precisos que permitan convertir sus relaciones en fuentes directas del Códice.

³⁴ Loarca (2010), pp. 61-63. De hecho, Miguel de Loarca sitúa la costumbre de matar a los hijos que sobran en Pangasinán, cuyos habitantes son semejantes a los zambales en traje y lengua, pero más razonables por dedicarse al comercio. Cf. Códice Boxer, ff. 21r-v.

³⁵ Códice Bójer, f. 21v.



3. Cazadores zambales abriendo las entrañas
de un búfalo (Códice Boxer, f. 19v).
Cortesía de la Lilly Library.

elaboración del Códice, las imágenes preceden a los textos correspondientes, otra muestra clara de un esfuerzo de planificación del producto final.

Aunque la descripción de la tierra de Cagayán y sus naturales no contiene ninguna afirmación personal del autor anónimo, su inclusión en esta primera sección es también perfectamente lógica. Se trataba de la provincia más septentrional de Luzón, donde los invasores cristianos aspiraban a consolidar su dominio a través de un sistema de encomiendas aún muy frágil. De hecho, a lo largo de 1590 y 1591 el gobernador Dasmariñas organizó varias expediciones para intentar pacificar la zona y restablecer la autoridad de los españoles en el valle de Magat (rebautizado Tuy) y a lo largo del río grande de Cagayán (el «Tajo») y las cordilleras circundantes, hasta llegar a la colonia española de Nueva Segovia, en el extremo norte de la isla. Una de ellas fue dirigida por su hijo Luis Pérez Dasmariñas, en una especie de bautismo de fuego, y generó varias relaciones escritas, aunque no se logró acceder a las minas de oro, ni establecer una nueva colonia española, ni asegurar la sujeción estable de los pueblos indígenas.³⁶ Por su tono impersonal, no nos parece que el autor del Códice acompañara personalmente ninguna de estas expediciones, aunque pudo haberse informado de sus participantes.

El capítulo doble dedicado a las costumbres, usos, ceremonias y ritos de los bisayas (principalmente los habitantes de Cebú y Panay, también conocidos como «pintados» por sus tatuajes) y a las costumbres y usos de los «moros» (en referencia a los tagalos superficialmente islamizados de Luzón) es uno de los más extensos, como corresponde lógicamente a pueblos sujetos al dominio de los españoles. Aquí la voz del autor, como siempre muy interesada en descripciones físicas de tipos humanos con sus vestidos y ornamentos, de vez en cuando deja entrever una observación personal —por ejemplo, al describir el movimiento que realizan las mujeres bisayas cuando van a hacer visitas, caminando despacio, meneando el cuerpo y con el brazo colgando—. ³⁷ Tanto en lo que respecta a los bisayas como a los «naturales» (tagalos), es notable el gran número de ilustraciones: en el primer caso, un hombre desnudo (solo con su taparrabos o *bahaque*) cubierto de tatuajes, visto por delante y por detrás, (v. fig. 4) y tres parejas de hombre y mujer vestidos; en el segundo, un trío de hombres también con muy poca ropa, una pareja de mujeres con vestidos largos, y tres parejas de hombre y mujer. Nos parece obvio que este doble capítulo fue concebido de modo unitario. Aunque la sección dedicada a los moros tiene título propio, este se halla en medio de la página, y las ilustraciones de los naturales tagalos solo aparecen al principio de la siguiente relación, que ofrece información de carácter complementario. Las descripciones de bisayas y moros a menudo se cruzan con comparaciones continuas, de modo que, por ejemplo, los moros andan «vestidos con ropas de algodón y no desnudos como los bisayas». ³⁸ Que los bisayas precedan a los tagalos quizás sugiere que el autor comenzó su trabajo etnográfico durante una visita a Panay o Cebú en vez de en Manila.

El doble capítulo termina con la frase «esto es lo que acostumbran los moros y bisayas de las islas Filipinas, y lo que de ellos hasta ahora hemos sabido», pero la descripción

³⁶ Para un análisis detallado, véase Crossley (2016), caps. 6-9.

³⁷ Códice Boxer, f. 27v.

³⁸ *Ibid.*, f. 45r.



4. Hombre bisaya tatuado (Códice Boxer, f. 23v). Cortesía de la Lilly Library.

se amplía con dos relaciones adicionales. La primera (que va precedida de las ilustraciones de los naturales tagalos que hemos mencionado) está dedicada a la religión original de los indios de Filipinas indistintamente —sus «ritos y ceremonias gentílicas»—, y este tratamiento unitario es justificado por el autor por la existencia de una concordancia de creencias en Luzón, Panay y Cebú, a pesar de las diferencias de lenguas, trajes y niveles de racionalidad o civilidad: «y así de todas ellas se hace un epílogo».³⁹ Parece, pues, que el autor trabajó en dos fases, y que en el momento de preparar el Códice distribuyó las ilustraciones en dos grupos, bisayas y naturales (los «moros» tagalos), aunque, de hecho, el material descriptivo no se reparte exactamente según este criterio étnico-cultural.⁴⁰ La cuarta relación, que no va precedida de ilustraciones propias, se supone que versa sobre «costumbre de moros», es decir, de nuevo los tagalos de Luzón. Parece ser una segunda parte de la ampliación anterior, aunque en este caso dedicada a costumbres civiles y familiares, como la guerra, la esclavitud o la crianza de hijos, más que a creencias y comportamientos religiosos (si bien se mencionan varias costumbres supersticiosas o agüeros).⁴¹ Esta cuarta sección destaca por su desorden temático y falta de desarrollo, en contraste con el tratamiento de los mismos temas por parte de Antonio de Morga o el franciscano Juan de Plasencia. Este último escribió en 1589 una relación sucinta, precisa y muy bien ordenada, basada en el testimonio oral de hombres viejos de varios lugares, sobre los estados sociales y la esclavitud, matrimonios, sucesión y herencia, esto es, las costumbres del derecho consuetudinario de los tagalos de Luzón (hecha a petición del presidente de la Audiencia y gobernador Santiago de Vera para que los alcaldes estuviesen mejor informados). Como hemos observado anteriormente (v. nota 33), y en contra de lo que se ha afirmado algunas veces, no hemos detectado relación intertextual con el Códice, pese a la proximidad cronológica.⁴²

Debemos advertir que la superficialidad de la islamización de las Islas hacía posible que los mal llamados moros, ahora ya en proceso de conversión al cristianismo, aparecieran en el contexto de las creencias religiosas de los gentiles. El autor lo explicaba llanamente: «Los que llaman moros en las islas del poniente no es porque sean moros ni guarden los ritos ni ceremonias de Mahoma, porque no lo son ni tienen alguna cosa de moro, sino solo el nombre», y al fin y al cabo solo habían adoptado un par de costumbres por el contacto comercial con musulmanes de Brunéi, como la cir-

³⁹ *Ibid.*, f. 59r.

⁴⁰ Sin embargo, hay un indicio de que al redactar las dos primeras relaciones ya tenía pensado escribir, por lo menos, la tercera, puesto que, cuando en el capítulo dedicado a los mitos y costumbres bisayas refiere cómo una mujer llamada Sibayc (o Mahelucy) inventó un sacrificio ritual en forma de banquetes y borracheras (los denominados *maganitos*) para propiciar a sus dioses o antepasados los anitos, de modo que las almas de los muertos no fueran al infierno, declara que más adelante dará particular relación de esta costumbre (Códice Boxer, f. 31v). Encontramos, efectivamente, la descripción de los *maganitos* en la relación dedicada a las ceremonias gentílicas (*ibid.*, ff. 59r-v).

⁴¹ Alternativamente, se puede especular si esta cuarta relación es una fuente independiente de las otras tres relaciones sobre bisayas y moros, aunque en general sea complementaria. Nos hace pensar en ello la repetición de una observación etnográfica anterior, pero con una diferencia sustancial: en el capítulo sobre los moros de Luzón (*ibid.*, f. 61v) se observa que, en algunas partes, al quedar una mujer preñada, su marido no se corta el pelo para salvaguardar el nacimiento del hijo. En cambio, en el capítulo final sobre costumbres de moros, que también contiene observaciones sobre las supersticiones asociadas a la preñez, se afirma que los maridos no se quitan los cabellos porque dicen que los hijos han de nacer calvos (*ibid.*, ff. 66v-67r).

⁴² Es de suponer que Santiago de Vera no habría dejado de facilitar un documento de tan obvia utilidad a su sucesor Dasmariñas, pero quizás la supresión de la Audiencia y las malas relaciones entre Dasmariñas y el oidor Pedro de Rojas entorpecieron una transmisión eficiente.

cuncisión y el abstenerse de la carne de cerdo; de modo que «ellos son realmente gentiles», aunque habían recibido la doctrina de la creación divina del mundo (que el autor consideraba un avance, y por ende testimonio de un ingenio y una racionalidad relativamente superiores a los de los bisayas). De hecho, el capítulo argumentaba que, a pesar de reconocer un Dios hacedor de todas las cosas (Batala) y la existencia del alma, era un conocimiento muy vago, y los sacrificios se realizaban supersticiosamente para propiciar espíritus (o «dioses») de carácter demoníaco llamados anitos.

Este conjunto de descripciones, aunque no muy bien organizado, se puede considerar el meollo del Códice, en el sentido de que representa un tratamiento en profundidad de los indios de Filipinas bajo el dominio de la Corona de Castilla, a nivel tanto descriptivo como iconográfico. Distingue algunas costumbres y palabras de moros o bisayas, o propias de regiones concretas, pero busca también definir lo más general en las islas. Las comparaciones se refieren casi siempre a España más que a Nueva España, y así, en el capítulo sobre los moros de Luzón, dice que la distancia entre los distintos idiomas es como entre las lenguas castellana y portuguesa.⁴³ No se puede descartar que el autor hubiese estado también en la India, pues se refiere al tamaño de sus elefantes como mayor que el de los de la isla de Joló.⁴⁴ La voz del autor se hace sentir de vez en cuando como testigo de vista, por ejemplo al describir la galanía de los tatuajes y turbanes de los bisayas, y creemos que las ilustraciones se basan todas en sus esbozos personales. Sin embargo, el autor habla también de sus informantes orales, presumiblemente para las partes relativas a las creencias mitológicas de los bisayas: «Esto que hasta aquí hemos escrito [...] hemos sabido [...] de las personas más viejas y principales que hay en ellas [las islas Filipinas], porque son los que mejor las saben por información vocal de sus pasados, que de unos a otras ha venido de tiempo inmemorial».⁴⁵

Resulta muy notable que el autor no se limitara a los aspectos observables de la cultura de bisayas y tagalos, sino que también emprendiera cierta investigación sobre sus creencias religiosas y mitológicas, aunque las considerase «desatinos» y cosa para reír; tal es el caso de la extensa narración de los bisayas respecto al origen de la sociedad humana, con el primer hombre y la primera mujer, Calaque y Cabaye, o la que tenían sobre el comienzo de la mortalidad de los hombres.⁴⁶ Esto pudiera apuntar a un

⁴³ Códice Boxer, f. 45v. «En la lengua hay alguna diferencia aunque todos se entienden muy bien, porque es como castellana y portuguesa». En el contexto de comparaciones continuas con los bisayas de este capítulo, se podría interpretar que el autor está comparando los idiomas tagalo y bisaya, aunque la afirmación parece exagerar su mutua inteligibilidad. Francisco Colín diría algo parecido en sus capítulos etnográficos y además ofrecería un pequeño ejercicio de lingüística histórica comparada: «hablan los de una nación con los de la otra al modo que en Italia la toscana, lombarda y siciliana, y en España la castellana, portuguesa y valenciana [...] porque como allí se originan ellas de la romana, así aquí ellas de la malaya, para cuya prueba no es menester más que cotejar los vocablos» (Colín, 1663, p. 51).

⁴⁴ Códice Boxer, ff. 34r-35v. También podría haberlo dicho de oídas de parte de algún portugués. El aventurero Diego Veloso, que llegó en junco a Manila el 31 de agosto de 1593 con una carta del rey de Camboya, Langara, para el gobernador Gómez Pérez, llevaba como regalo uno o dos elefantes.

⁴⁵ *Ibid.*, f. 41v.

⁴⁶ *Ibid.*, f. 28v. Esta versión del mito del origen de los hombres y las mujeres bisayas merece ser comparada con la que recogió entre los habitantes de la costa de Panay el encomendero Loarca unos diez años antes, pues se trata de una narración muy similar (Loarca, 2010, pp. 69-70). La semejanza se extiende a los mitos sobre el origen de la mortalidad de los hombres y el orden social o castas indígenas —*datos* (señores), *timaguas* (hidalgos), *oripes* (esclavos), negros (es decir, los negrillos de Filipinas) y extranjeros (Loarca especifica: los españoles)—. Sin embargo, hay múltiples pequeñas variantes y sobre todo muchas ampliaciones que permiten descartar que nuestro autor siguiera a Loarca directamente. Tampoco parece posible que fuese el mismo Loarca quien escribiera una

autor religioso, pero la falta de elaboración teológica y de un discurso sobre la idolatría —tema obsesivo en las etnografías misioneras de la época— más bien indica lo contrario, que se trata de un letrado laico.⁴⁷ Algunas comparaciones con el mundo antiguo de la gentilidad y determinada expresión en latín sugieren un autor de educación media, quizás un bachiller o licenciado en leyes, aunque las referencias concretas a fuentes antiguas son muy pocas, y sorprende la falta de mayor rigor metódico en la exposición de los temas, más allá de la tendencia a empezar las descripciones por el aspecto físico.⁴⁸ Destaca cierto interés por reproducir conceptos significativos en idiomas locales, notablemente tagalo y bisaya, si bien parece dudoso que el autor fuese un experto en estos idiomas. La jerarquización de tagalos y bisayas según un criterio de racionalidad y civilidad, interpretando que los primeros eran superiores tanto en su organización social y capacidad tecnológica como en sus creencias sobre el origen del mundo, responde a la cultura humanista de finales del siglo xvi y no se puede considerar exclusivo de autores laicos o religiosos.⁴⁹ Sí que podemos anotar la ausencia de criterios raciales en esta clasificación. En este sentido, nos encontramos muy lejos de autores jesuitas contemporáneos como Alessandro Valignano, que en sus escritos de esta misma época clasificó a chinos y japoneses como más racionales que las gentes de piel oscura porque eran blancos, como los europeos.⁵⁰ Por el contrario, en general, nuestro autor participa de la percepción de muchos españoles de Manila acerca de que los «indios» de Filipinas, así como los distintos pueblos austronesios (malayos y polinesios) de su alrededor, eran generalmente capaces y de buen ingenio, aunque de un nivel de civilización («concierto y policía») muy variable, pues unos tenían letras y artillería y creían en un Dios supremo, y otros iban más bien desnudos cazando cabezas con arcos y flechas.⁵¹ El enfoque etnográfico de nuestro autor se caracteriza por su interés en valorar sobre todo aspectos culturales como el vestido, las creencias y las costumbres, y de vez en

segunda recensión, corregida y aumentada, cuando se redactó el Códice, pues en 1591 ya estaba muerto y su encomienda pertenecía a su hija Lucía de Loarca. Lo más probable es que el anónimo autor del Códice, durante su estancia en las Bisayas en 1590 o 1591, consultase fuentes orales de la misma zona que Loarca (ciudadano de Arévalo, en Panay), quizás incluso al mismo grupo de ancianos. La transmisión de estas historias de carácter mitológico se realizaba por cantares o *biaus*, como observa el mismo autor, lo que explicaría la similitud. De hecho, los mismos mitos fueron recogidos en la tradición historiográfica jesuita que, a partir de la obra de Pedro Chirino (2000, p. 232), culmina en la *Labor evangélica* de Francisco Colín publicada en 1663, posteriormente copiado —esta vez sí— por Francisco de Santa Inés. Suponer que Loarca, el anónimo del Códice y Chirino siguieron una fuente común, hoy perdida, y que no obstante ofrecieron recensiones distintas, me parece una complicación innecesaria cuando, por lo que se sabe, todos ellos pasaron algún tiempo en las islas Bisayas entre 1580 y 1600.

⁴⁷ Loarca, encomendero laico en la isla de Panay, había demostrado una curiosidad muy parecida (véase la nota anterior).

⁴⁸ Pero no siempre; la descripción de los moros de Luzón, por ejemplo, antepone otros asuntos a la descripción física. El relativo desorden interno de las descripciones contrasta con el esfuerzo metódico de las relaciones geográficas de la época y de historiadores como Morga o Colín.

⁴⁹ «Es verdad que son los moros [los naturales tagalos] más llegados a razón [que los bisayas], y tienen más concierto y policía en sus cosas y mejor modo de vivir, y en todas las cosas de razón les hacen ventaja» (Códice Boxer, ff. 44v-45r). Sobre el concepto de civilización a finales del siglo xvi, véase Rubiés (2011).

⁵⁰ Rubiés (2011).

⁵¹ La exportación del concepto de «indios» del Nuevo Mundo a las islas de poniente no implicaba presuponer una identidad transpácifica en capacidad cultural, y varios autores españoles en Filipinas destacaron la superior capacidad intelectual y para la civilización de tagalos y bisayas. Véase, por ejemplo, Chirino (2000), p. 88: «La gente destas islas [...] después de allanados [conquistados] son la gente más apacible de todas aquellas naciones, alegres, claros, leales, sencillos y conversables, y que procuran mucho hablar nuestra lengua [...]. De buen ingenio y entendimiento, fáciles en aprender nuestra doctrina, leer y escribir de nuestra letra, y casi todos leen y escriben en la suya que tienen. Y puedo decir que de ocho a diez naciones que vi por allá esta es la más apacible, y aun pienso la más dispuesta, de cuantas hay descubiertas, para nuestra doctrina y amistad».

cuando aspectos políticos, legales y militares.

Más allá de la constatación de cierto nivel educativo, hay pocos temas que permitan determinar de modo definitivo el estado social del observador, aunque sí está claro que se refiere a menudo a las categorías sociales de «nuestra España», y concretamente de los territorios de la Corona de Castilla, como punto de referencia y comparación.⁵² Como es de esperar, en cuestiones morales como la virginidad (en la que hombres y mujeres bisayas no reparan) o el aborto (una práctica habitual entre ellas) aplica criterios etnocéntricos sin ambages. Es sintomático el tono con que discute las peculiares costumbres sexuales de los bisayas, incluyendo una detallada descripción de una *sagra* o *sacra* (implante metálico insertado a través del glande del pene para sujetar una rodaja o sortija con puntas,



5. Dibujo de una sagra, al margen del folio (Códice Boxer, f. 41r). Cortesía de Lilly Library.

y así estimular el placer femenino), con referencia directa a un exacto dibujo al margen de la página (v. fig. 5). Este tono es a la vez curioso (hay más de treinta tipos de *sacra*, nos dice) y claramente condenatorio: se trataría de «una invención del demonio para que con ella los hombres ofendan más a Dios en este vicio». ⁵³ De hecho, el acto sexual es aquí simplemente «el pecado de la carne», y el autor explica que los españoles quitaban las *sacras* a los naturales y los azotaban para suprimir esta práctica «abominable y bestial», aunque por el momento sin lograr erradicar la costumbre. ⁵⁴ Más neutral es la descripción de una práctica alternativa entre los habitantes de las montañas de Luzón, en su cuarta relación: «También usan la gente serrana de la laguna en algunas partes traer entre el cuero y la carne cercado de pelotillas de brea virgen, del tamaño de unos garbanzos gruesos, y esto hácenlo cuando son ya para conocer mujer; tráenlas debajo del capullo y entre cuero y carne del miembro». ⁵⁵

⁵² Recordemos que las islas Filipinas, como Nueva España y el resto de las Indias Occidentales, dependían de la jurisdicción de la Corona de Castilla, no de España en su conjunto (lo cual no era óbice para que fuesen a Filipinas varios misioneros y algunos aventureros originarios de otros territorios españoles, como el aragonés Diego Aduarte, el navarro Martín de Rada, o el catalán Francisco Colín). Tanto portugueses como castellanos (es decir, «originarios de la Corona de Castilla», aunque fuesen gallegos, andaluces o vascos) podían ser considerados españoles con plena legitimidad.

⁵³ Códice Boxer, f. 41r. En Panay se han recuperado ejemplos muy similares al dibujo, de unos 5 cm de diámetro. Véase la ilustración en la edición de Donoso (2016), figura 15. El autor de la relación es, sin duda, también autor del dibujo en su versión original, pues se refiere a él directamente. La ilustración al margen en el Códice usa la misma pintura dorada que se utilizó para titular los capítulos de esta sección («Costumbres de moros», etc.) y para poner los nombres de grupos étnicos (Bisayas, Naturales, etc.) encima de las ilustraciones.

⁵⁴ *Ibid.*, ff. 40v-41v.

⁵⁵ *Ibid.*, ff. 67v-68r.

Tanto si hablamos de anillos con puntas como de bolitas como garbanzos, el tema de los implantes en el miembro viril no era novedad, como creía nuestro autor, pues aparece en muchas de las narraciones de viajeros europeos (y también chinos) en el sudeste asiático ya desde mediados del siglo xv, incluido Antonio Pigafetta, que lo quiso ver y comprobar con sus propios ojos.⁵⁶ Con variantes, la práctica estaba geográficamente muy extendida.⁵⁷ De hecho, la gran mayoría de los autores de relaciones históricas o libros de viaje del siglo xvi o principios del xvii sobre las Filipinas, religiosos o laicos, se refieren a estas costumbres, en algunos casos como el del mercader florentino Francesco Carletti, con evidente fascinación.⁵⁸ Loarca, según hemos comentado con intereses etnográficos similares a los de nuestro autor, en 1582 describía las *sagras* como una cosa muy abominable y, tras anotar que podían llegar a pesar media libra y que había unos veinte tipos distintos, concluía que era cosa deshonesto tratarlo, con un tono muy similar al del Códice.⁵⁹ También Morga, letrado de la Audiencia de Manila pocos años después de la elaboración de Códice, describía la práctica con un tono de condena equivalente: «Los naturales de las islas de Pintados, especialmente las mujeres, son muy viciosas y sensuales, y la malicia entre ellos ha inventado maneras torpes de juntarse las mujeres y los varones», y entraba a describir las *sagras* y sus efectos durante el coito (aseguraba, sin embargo, que se le había puesto remedio en la mayor parte).⁶⁰ Estas descripciones técnicamente tan detalladas de los observadores laicos contrastan con la falta de claridad del padre jesuita Pedro Chirino, que llegó a Filipinas con los Dasmariñas en 1590 y terminó liderando la misión en la isla de Cebú. En su *Historia de la Provincia de Filipinas de la Compañía de Jesús*, escrita en su mayor parte entre 1604 y 1616 (aunque posteriormente revisada), se refiere a cómo a los cebuanos las mismas partes «les hacían cierto modo de circuncisión bien diferente de la de judíos y moros, sólo en orden a [que estuvieran más hábiles para] estas torpezas, y para disponerlos para otras armas que las que usaban los romanos en sus baños; porque estas de los filipinos eran de forma que, otro que el mismo demonio infernal, no era posible inventarlas».⁶¹ Quizás

⁵⁶ Pigafetta (1989), p. 131 (versión italiana de la Biblioteca Ambrosiana).

⁵⁷ La práctica, conocida en Europa ya en el siglo xv por la relación de Nicolò Conti, está documentada en Pegú (Birmania), Siam (Tailandia), Java, Borneo (con el nombre de *palang*), las islas del sudeste como Celebes, y las costas de Champa y Cochinchina (Vietnam), además de las Filipinas, especialmente las Bisayas (las más meridionales). En las partes occidentales predominaban las bolitas; en las islas orientales, el tubo de metal (*tugbuk*, *palang*) con cabezas o anillo (*sagra*). Para un análisis reciente de las varias descripciones europeas, véase Nocentelli (2013), cap. 1.

⁵⁸ Carletti, que estuvo en Manila en 1596-1597, pagó a algunos para poder ver personalmente lo que le habían dicho; claramente, la costumbre era un tema de conversación en Manila: véase Carletti (1987), pp. 88-89. Carletti no perdió ocasión de describir prácticas similares en distintos puntos de su itinerario alrededor del mundo. Sin embargo, tampoco dejó de criticar la costumbre y tildarla de «placer diabólico». Aunque los bisayas alegaban que lo hacían por sanidad, para satisfacer a sus mujeres y así moderar su vida sexual, Carletti pensaba que se trataba de una invención diabólica para impedir la generación humana (con lógica dudosa).

⁵⁹ Loarca (2010), p. 68.

⁶⁰ Morga (1909), p. 196. Asegura Morga que, tras el coito, el hombre no podía sacar el miembro durante mucho rato y, aunque sangraban, lo hacían por vicio y deleite. Detalles en los que coincide nuestro autor, que asegura que hombre y mujer quedaban asidos todo un día o noche «de la manera que quedan los perros» (f. 41r).

⁶¹ Chirino (2000), p. 216. La *Relación de las islas Filipinas* de Chirino publicada en Roma en 1604, punto de partida de su *Historia* de la misión jesuita en las islas, no tenía este capítulo dedicado al «traje y costumbres de los cebuanos», pero debemos observar que la obra fue sujeta a censura. La *Historia* de Chirino no se publicó, a pesar de estar terminada cuando murió, ya muy mayor, en 1635; pero la utilizó el catalán Francisco Colín (Francesc Colí) para su famosa *Labor evangélica* publicada en 1663, donde reprodujo este pasaje sobre la extraña circuncisión (Colín, 1663, p. 71; ofrece una lectura mejor que el manuscrito de la *Historia* en la edición de Jaume Górriz).

podemos hablar de un circunloquio clerical, aunque otro jesuita de una generación posterior, el valenciano Francisco Ignacio Alzina, en su magnífica *Historia natural de las Islas e indios bisayas* (completada en 1668) no dejó de comentar la costumbre, pues «la historia no debe encubrir nada».⁶²

La relación de Borney (Brunéi) presenta una voz anónima también rica en matices, pero tenemos indicios que sugieren que pertenece a otra persona distinta al autor de las secciones anteriores del Códice. Se trata de alguien con un gran conocimiento del idioma malayo local y con una amplia experiencia en la ciudad de Brunéi, reconstruida tras el destructivo saqueo de los castellanos liderados por el gobernador Francisco de Sande en 1578, un suceso que el autor menciona. Conoce muy bien la geografía externa e interna de la ciudad, sus mercados (se vende en barcas, pues las casas están sobre agua) y su sistema de gobierno. De hecho, ofrece información de valor militar y comercial que hubiera interesado a los gobernadores de Filipinas. Describe las tensas relaciones entre los naturales «visayas» del interior (los cuales, sin embargo, no se pintan como los de Cebú) y la población musulmana de la ciudad, de origen extranjero o advenedizo. Los «yslanes», es decir, los musulmanes, que señorean a los naturales, son «los que nosotros llamamos borneyes» —un «nosotros» significativo, pues nos remite a Filipinas—. ⁶³ Su conocimiento abarca un poco de historia del sultanato, de la cual ofrece una genealogía local o *társila*, y recoge el interesante mito de una ascendencia doble, árabe y china.⁶⁴ Muestra gran interés por el sistema de justicia y sus procedimientos, sobre todo los castigos a criminales; proporciona datos de monedas, pesos y medidas; y entra en sorprendentes detalles sobre la convivencia de las mujeres y concubinas del rey, la circuncisión femenina y la práctica de la prostitución, en este último caso con un tono neutral, casi como de manual de uso, lo que excluye a un fraile (cuya presencia entre declarados enemigos musulmanes, por otra parte, sería difícil de justificar). En cada caso destaca su conocimiento lingüístico. Parece haber estado en Brunéi en 1588 y 1589, pues nos describe una nueva manera de castigo «inventada» en 1588, y nos dice que el rey («Nulaalán», es decir, Nur al-Alam, también conocido como sultán «Lixar», esto es, Rijal) es un hombre grueso «de rostro alegre» y que tenía 58 años en 1589.⁶⁵ También parece haber asistido al juramento del príncipe heredero. Todo ello imposibilita que se trate del mismo autor que en 1590 viajó con Dasmariñas desde México. Por otro lado, el tono de la relación y los intereses que de-

⁶² Yepes (1996), pp. 32-33. Alzina consideraba que la costumbre ya estaba erradicada casi del todo, observaba que la práctica producía muertes por cáncer y mucho dolor, y añadía que los hombres que querían mal a una mujer podían poner puntas afiladas en sus *sagras* como venganza, elaboraciones ausentes en las descripciones más antiguas y que parecen formar parte de un discurso represor contra la lujuria, de carácter más bien retrospectivo.

⁶³ Códice Boxer, f. 74r.

⁶⁴ *Ibid.*, ff. 74r-75r. Para un análisis de esta *társila*, véase la contribución de Isaac Donoso en este libro. Las equivalencias dinásticas ofrecidas en las dos ediciones del Códice, tanto la de Donoso como la de Souza y Turley (2015, pp. 397 y 404), no coinciden con nuestro testimonio, pues proponen fechas mucho más antiguas. Efectivamente, según nuestro observador, el rey Ari Lula, padre del presente, perdió la tabla de oro con la genealogía dinástica tras el saqueo de la ciudad en 1578 (Donoso nos da ‘Abd al-Qahār, 1524-1530, es decir, décadas antes); su sucesor, el rey presente hasta 1589, se llama sultán Nulaalán (Nur al-Alam), y anteriormente, cuando príncipe, era conocido como Lixar (Donoso: Sayf al-Riyāl, 1533-1581); y el príncipe ya jurado como sucesor sería Rajá Borney (Donoso: Šah Berūnāy, 1582-1583). No pretendemos resolver aquí el problema, pero queremos destacar que el Códice ofrece un testimonio de primera mano con fechas muy precisas que debe tenerse en cuenta.

⁶⁵ Códice Boxer, ff. 78r, 85v.

muestra son parecidos a los de la parte filipina del Códice, y hace varias referencias a Luzón y a Castilla. El autor también ofrece una descripción minuciosa del vestido local y planea un par de dibujos para ilustrar las dos caras de la moneda real de Brunéi, que sin embargo no se trasladaron al Códice.⁶⁶ Creemos que hay dos posibilidades: que un visitante español distinto de nuestro autor habitual escribiera una relación en 1590 o 1591, tras una estancia larga y bastante reciente (1588-1589) en Brunéi; o que nuestro autor anónimo se informara extensivamente en Manila, entrevistando a algún mercader o intérprete que hubiese vivido en Brunéi una larga temporada, y tomando notas profusas y detalladas al dictado. Este informante podría ser un mercader o aventurero, no necesariamente español: no descartamos un portugués activo entre Malaca, las Molucas y Manila con un perfil similar a Miguel Roxo de Brito, quien por aquel entonces hacía negocios en Filipinas; o incluso un tagalo o malayo que comerciase en Manila y supiese castellano.⁶⁷ Es bastante posible que este informante fuese un intérprete («lengua», o *nabuatlato*, palabra de origen americano) que en algún momento mediase entre las autoridades y los comerciantes extranjeros, pues ofrece una precisa lista de traducciones de títulos señoriales y de términos relacionados con la justicia y el comercio.⁶⁸ En esta última hipótesis, la voz del informante se funde con la del relator, autor del Códice, que como hemos visto habla de un «nosotros» español, de modo que el punto de comparación se sitúa en España y Filipinas. Así, la moneda de cobre mezclada con plata es «a la manera de blancas de Castilla»; el *batguin*, unidad de peso, es como «cuatro reales y medio de Castilla»; los bisayas de Brunéi no llevan tatuajes, como los de Cebú, y recogen mucha comida, pero no trigo «como en Luzón».⁶⁹

Aunque interrumpida por las relaciones de Ribeiro Gaio, Brito y Rada, consideramos que la voz del anónimo vuelve a aparecer en las descripciones más breves de reinos más distantes de Manila y peor conocidos, como Maluku, Java, Japón y posiblemente Champa (una relación que parece añadida en el último minuto, pues no incluye ilustraciones). Todo ello sugiere un proceso de composición híbrido, donde el autor, tras haber descrito los territorios de Filipinas por él conocidos personalmente durante dos años de estancia en las islas, empieza a incorporar materiales sobre otras etnias más distantes, y cuando no dispone de documentos lo suficientemente detallados prepara unas breves notas, con probabilidad tomadas de oídas, tales como «La más verdadera relación que se ha podido tomar de los javos» o de otros pueblos.⁷⁰ El cambio de tono se nota no solo en el aire de provisionalidad de sus frases, sino en la creciente aceptación de que no es necesario ser más prolijo, entre otras cosas por haber fuentes de mayor calidad; en el caso de Japón, por ejemplo, «no me alargó en esta relación porque ya allá, por la vía de los padres de la Compañía, hay muy larga y amplia de las cosas de este reino, costumbres y ceremonias».⁷¹ Por lo que respecta a Champa, cuya descripción de

⁶⁶ Códice Boxer, f. 82v. Los espacios en blanco sugieren de nuevo una obra inacabada.

⁶⁷ Esto es lo que sugiere John S. Carroll (1982).

⁶⁸ Códice Boxer, f. 81v.

⁶⁹ No está claro que la dualidad ortográfica del Códice entre «bisayas» (filipinos de Panay, Cebú, etc.) y «visayas» (bajo el dominio de Brunéi, en la isla de Borneo) sea significativa.

⁷⁰ Códice Boxer, f. 93r.

⁷¹ *Ibid.*, f. 154v. La transcripción de esta importante frase es incorrecta en la edición de Souza y Turley (2015, p. 218), pues omiten la palabra «no», con lo que «y no me alargó en esta relación» deviene «y me alargó en esta

la costumbre de origen hindú del sacrificio de viudas (*sati*) cierra el libro, la última frase es también reveladora de cierta inseguridad o cansancio: «otras muchas cosas guardan, pero por evitar prolijidades no se escriben, por ser estas las principales de que se tiene noticia y que ellos guardan entre sí».⁷²

De todos modos, estas breves relaciones mantienen el interés prioritario por el aspecto físico, los vestidos y las armas de los distintos grupos étnicos, con muchas alusiones a los «indios» o «moros» de Luzón como punto de referencia ya conocido. Por ejemplo, los de Maluco «vístense al modo de los indios de Luzón, excepto que se visten de seda y almaizales y otros lienzos finos de la India»; los de Java «son de la color de estos moros, aunque más fornidos», y los de Champa son de color bazo (moreno amarillento) y «visten como los moros de esta isla de Luzón». En segundo lugar, se interesa por fiestas reales y celebraciones religiosas, bien sean musulmanas como en Maluco, o gentiles como en el reino de Champa. En este último caso, ofrece fascinantes descripciones de la caza de elefantes y de tigres, además del interés mostrado por el ejercicio de la realeza y los castigos a criminales, comparable al de la relación de Brunéi, por cierto. Que la descripción de Champa aparezca al final de todo y no en el lugar que le corresponde en la secuencia geográfica (entre los materiales portugueses y Japón), y que además no tenga ilustraciones, sugiere que fue añadida cuando ya se había compuesto el resto de la obra.

La relación de Japón es especialmente importante para la datación de la obra. En efecto, el autor tiene un conocimiento bastante limitado de las costumbres de los japoneses y se centra en la historia del ascenso al poder de Toyotomi Hideyoshi y su ataque a Corea, y en los preparativos que estaba realizando para atacar China, según los rumores del momento. Los detalles que ofrece sobre la personalidad de Hideyoshi («canacundono», es decir, *kampaku dono*, ‘el señor regente’), y en concreto los motivos de su prohibición del cristianismo a partir de 1587 y su afición a «corromper» jóvenes doncellas, claramente coinciden con fuentes jesuitas, notablemente la historia contemporánea de Luís Fróis; de hecho, al final de la relación el autor justifica no extenderse sobre las costumbres y las ceremonias japonesas por haber ya fuentes de los padres de la Compañía mucho más detalladas.⁷³ Es la única vez que el autor del Códice, en lugar de incorporar otras fuentes, asegura no querer duplicarlas, una excepción que quizás ilustra el carácter improvisado de la relación y el hecho de que, en el momento de escribir, la amenaza política y militar de Japón era un tema prioritario. Por ello, a pesar de que el Códice inclu-

relación». La traducción, por ende, también está equivocada, y donde Turley traduce «I have made this digression because over the street of the fathers of the Company there is a very long and full account of the affairs of this kingdom, its customs and its ceremonies», sería más correcto escribir: «I will not say more about this because over there [in Japan], by means of the fathers of the Society [of Jesus], there already is a very long and detailed account of the affairs of this kingdom and their customs and ceremonies».

⁷² Códice Boxer, f. 305v.

⁷³ Fróis se encontraba entonces asistiendo al padre visitador Valignano como secretario, en Nagasaki hasta octubre de 1592 y en Macao desde finales de 1592 hasta 1595. Fróis moriría en Nagasaki en 1597, poco después de presenciar la ejecución o martirio por parte de Hideyoshi de varios frailes franciscanos castellanos, provocada por la crisis del galeón San Felipe. Su *Historia*, comenzada en 1583, alcanzó hasta 1593 y, aunque Fróis siguió trabajando en ella hasta 1594, la parte más sustancial ya estaba escrita en 1592. Su correspondencia con los padres de Manila durante aquellos años explica que allí pudieran conocer su trabajo. Por ejemplo, en 1591 el padre Sedeño había recibido carta de Luís Fróis dando cuenta de una cruz milagrosa encontrada en la provincia de Arima. Véase Chirino (2000), pp. 178-179.

ye una buena ilustración de una pareja de hombre y mujer japoneses, y a pesar de que el autor pudo haber visto japoneses en Manila, la relación no ofrece ninguna descripción física (solo se fija en las catanas); en cambio, insiste en su fiereza militar, especialmente en el temor que los japoneses provocan entre los sangleyes, y se centra en la práctica del suicidio por honor (es decir, el *seppuku*), que el autor compara con «aquella bestialidad antigua que usaban los romanos por bizarría de matarse a ellos mismos antes de venir a manos de sus enemigos», aunque «estos aún se aventajan a estotros en esto porque no sólo tienen por deshonra morir a manos de sus enemigos, pero cualquier muerte tienen por afrentosa si no se la da a sí mismo con sus manos».⁷⁴ La dependencia respecto a fuentes jesuitas es también interesante y sugiere una información circunstancial, porque durante su gobierno Gómez Pérez Dasmariñas se mostró más cercano a los dominicos.⁷⁵ De hecho, los jesuitas pronto se iban a sentir menospreciados.

Teniendo en cuenta la bien documentada historia de las relaciones diplomáticas del gobernador Dasmariñas con Hideyoshi entre 1592 y 1593, creemos que la relación del Códice representa el conocimiento que se tenía en Manila de Japón a partir de mediados de 1592. Efectivamente, en abril de 1592 llegó a Manila una embarcación comercial japonesa con cartas del padre visitador de la Compañía de Jesús, el italiano Alessandro Valignano, entonces en Nagasaki, en que avisaba de una inminente embajada de carácter provocador. Parece claro que el jesuita español Antonio Sedeño, rector del Manila, se convirtió en intermediario entre las noticias que enviaba Valignano y el gobernador castellano.⁷⁶ El capitán de la embarcación, un cristiano japonés llamado Pedro Roychín, tras ser interrogado, confirmó que Hideyoshi estaba preparando una embajada donde iba a pedir la sumisión de las Islas, amenazando con una invasión, pues era consciente de que los españoles eran pocos.⁷⁷ A finales de mayo llegó la embajada, encabezada por un tal Gaspar Harada Magoshichirō («Faranda»), que entregó una carta de Hideyoshi donde se proclamaba como conquistador de Corea, y anunciaba que preparaba un ejército para atacar China, aunque amenazaba con dirigirlo a Filipinas si las autoridades españolas no se sometían a él a través de una embajada (implicando que la amistad de Japón se podría asegurar con un cierto vasallaje).⁷⁸ Gaspar Harada había sido enviado por su tío Paulo Harada Kiemon, el promotor de la iniciativa diplomática de Hideyoshi.⁷⁹ Las aseveraciones de Hideyoshi en su agresiva carta eran claramente exageradas; de hecho, aunque la ofensiva territorial en Corea había empezado muy bien, la guerra pronto se iba a complicar mucho para los ja-

⁷⁴ Códice Boxer, f. 154v. A continuación, la relación refiere un caso de harakiri que sucedió en Filipinas: «Aquí se vio por experiencia ser esto así», que de nuevo sitúa al autor en las Islas y como testigo presencial.

⁷⁵ Las relaciones del gobernador con los dominicos fueron particularmente buenas tras la partida de Domingo de Salazar a España en 1591, y por ello en 1593 dispuso ser enterrado en su convento.

⁷⁶ Chirino (2000), pp. 181-182. Valignano se encontraba en Japón desde finales de julio de 1590 representando al virrey de Goa como embajador, teóricamente para tratar asuntos políticos y comerciales pero, en realidad, con la intención de enderezar la situación de la misión jesuita tras el edicto de Toyotomi Hideyoshi de 1587, que había prohibido la predicación de la ley cristiana.

⁷⁷ AGI, Filipinas, 18B, R. 2, N. 5. Sigo la reconstrucción de López (2019).

⁷⁸ AGI, Filipinas, 18B, R. 2, N. 12.

⁷⁹ Harada Kiemon posteriormente debería excusarse ante Hideyoshi por no haber ido él mismo. Recordamos que, en Japón, el apellido (Harada) precede al nombre (Kiemon). Al convertirse algunos y adoptar nombres cristianos, los dos sistemas se mezclaban, con lo que tenemos a Paulo Faranda / Faranda Kiemon.

poneses, de modo que el gran ejército que se preparaba no iba a servir ni para invadir China, ni para atacar las islas Filipinas. Sin embargo, esto solo se sabría más adelante, sobre todo después de que los japoneses perdieran el control marítimo en Corea durante los meses de julio y agosto de 1592, y los coreanos, con apoyo chino, lograran iniciar un exitoso contrataque, una recuperación que se iba a consolidar durante el año siguiente. Lo que resulta crucial para nosotros es que el redactor de esta sección del Códice refleja con exactitud el estado de opinión en Manila a mediados de 1592, cuando Hideyoshi se consideraba aún victorioso en Corea y aceptó el plan del mercader Harada Kiemon de iniciar un contacto formal con las autoridades de Manila desde una posición de fuerza. Dasmariñas, como respuesta, y tras tomar medidas defensivas de urgencia, decidió enviar su propia embajada a Japón pidiendo aclaraciones, con la finalidad de ganar tiempo mientras recibía ayuda de Nueva España y reforzaba las defensas de Manila.⁸⁰ Para ello escogió al capitán de infantería Lope de Llano y al dominico Juan Cobo, precisamente el gran especialista en chino de la misión del Parián, que partirían el 29 de junio para no volver jamás.⁸¹

Merece notarse que, aunque Valignano había informado a Filipinas de las intenciones de Hideyoshi, estaba también preocupado (y con razón) por la pretensión de los frailes franciscanos y dominicos castellanos de iniciar sus propias misiones en Japón en un momento particularmente delicado.⁸² Por tanto, Valignano, mediante Sedeño, había denunciado que Harada exageraba la necesidad de una embajada por interés propio, y sugirió al gobernador que procurase tranquilizar al gobernante japonés con buenas palabras y la promesa de tratos comerciales, utilizando a los padres de la Compañía como intermediarios.⁸³ Por otro lado, desaconsejaba enviar embajadas que representasen un posible vasallaje, sin duda buscando frenar una apertura diplomática y comercial que causaría fricción entre castellanos y portugueses. Dasmariñas, al apostar por Cobo, de hecho estaba rechazando el consejo de Valignano, que según los frailes estaría condicionado por los intereses de su orden y de los portugueses, tal como se desprende de la versión del suceso que daría Pedro Chirino, quien se llegaría a quejar amargamente de que los jesuitas habían sido tratados «como si fueran traidores a la Corona Real».⁸⁴ Por el contrario, Dasmariñas orientó sus pasos a la posibilidad de fa-

⁸⁰ Por ello ofrecía su amistad, obviamente sin aceptar ningún tipo de vasallaje, sino que pedía demostración de la autenticidad de las misivas anteriores, enviando a sus informadores de confianza mientras retenía a Faranda en Manila.

⁸¹ Debido a la prohibición papal de enviar a Japón misioneros no jesuitas, Cobo viajó como embajador. Ya antes, durante los años ochenta, franciscanos de Manila como Juan Pobre habían entablado relaciones con *daimyos* de la isla de Kyushu, reproduciendo el esquema jesuita-portugués de asociar oportunidades comerciales con actividades misioneras, aunque con un proyecto rival, por depender del patronato de Castilla. La suspicacia de Macao estaba plenamente justificada. Para estos precedentes, véase Iaccarino (2017), pp. 31-35.

⁸² En 1585 los jesuitas habían obtenido del papa un monopolio de la misión cristiana en Japón, excluyendo a las otras órdenes religiosas hasta que se consolidase una Iglesia japonesa autóctona. Sin embargo, como hemos visto, en 1587 Hideyoshi había llegado a la conclusión de que el cristianismo, por su carácter excluyente y filiación extranjera, era un peligro para su política de unificación nacional, y había prohibido las actividades de los misioneros, aunque permitió que Valignano visitara las islas como embajador del virrey de Goa. Para Valignano, por tanto, las embajadas entre Hideyoshi y Manila llegaron en un momento especialmente delicado, cuando estaba intentando enderezar la situación.

⁸³ Colín (1663), p. 353. Véase también, para más detalles de la carta de Valignano, Gil (1991), pp. 37-38.

⁸⁴ Chirino (2000), pp. 181-82. Chirino, que se hallaba entonces en las Bisayas, recoge aquí la expresión de «cierta persona grave» que le escribió desde Manila.

vorecer las ambiciones de las órdenes mendicantes del patronato de la Corona de Castilla, una política que se iba a consolidar a lo largo de los años, a pesar de provocar persecuciones y martirios en Japón.⁸⁵

En aquel momento la participación de Juan Cobo parece haber sido decisiva, pues, tal como Dasmariñas escribió a Felipe II, el dominico incluso se le presentó con una comitiva de mercaderes sangleyes ricos y le propusieron buscar una alianza con China contra la amenaza compartida que representaba Hideyoshi.⁸⁶ Según el cronista dominico Antonio de Remesal, Cobo también parece haber participado en la traducción al castellano de las cartas que Gaspar Harada había traído de Japón, aunque probablemente lo hizo con la intermediación de un sangley ladino o algún comerciante portugués que supieran japonés, pues él, a pesar de saber leer los caracteres chinos, no conocía aquel idioma, tal como denunciaban los jesuitas.⁸⁷ Como veremos más adelante, en los meses previos Cobo también podría haber colaborado en las fases finales de la elaboración de nuestro Códice a través de la incorporación de materiales impresos de origen chino. Por todo ello, parece altamente probable que en la producción de la relación del Códice sobre Japón intervinieran algunas de las mismas personas que, en junio de 1592, se encargaron de traducir las cartas de Hideyoshi y preparar una respuesta: fray Juan Cobo, un sangley con conocimiento de letras chinas, quizás el mismo Juan Sami que viajó con Cobo a Japón, y finalmente nuestro autor anónimo, hombre al servicio de Dasmariñas. Que en el Códice se hable de las informaciones de los padres jesuitas pero no se mencione la embajada de Cobo, que partió en 1592, ni la posterior del franciscano Pedro Bautista, efectuada en 1593 en respuesta a una segunda embajada japonesa protagonizada por Harada Kiemon en abril de 1593 (que estuvo marcada por la muerte de Cobo tras un naufragio en Formosa), creemos que permite fechar la relación a mediados de 1592, momento en que Sedeño aún constituía la fuente de información más importante sobre Japón.⁸⁸

⁸⁵ De Chirino en adelante, los autores jesuitas iban a denunciar que la diplomacia española en Japón y la participación de los mendicantes iban a disparar el recelo de los gobernantes japoneses contra el cristianismo, percibido como una quinta columna para facilitar un posible plan de conquista desde «los Luzones» (pues, por ejemplo, Cobo mostró a Hideyoshi en un mapamundi todos los reinos de Felipe II, y le aseguró que era, a la vez, rey de Portugal y Castilla). En cambio, los autores dominicos como Aduarte y —con mayor moderación— Remesal interpretaron la embajada de Cobo como un gran éxito diplomático que garantizó la seguridad de las islas Filipinas y abrió la puerta a la evangelización de Japón por parte de las órdenes mendicantes, a pesar de las maniobras jesuitas para mantener su monopolio. El carácter polémico de la obra de Aduarte respecto a los rivales jesuitas hace muy poco fiable todo lo que dice sobre la embajada de Cobo a Japón.

⁸⁶ «Carta de Gómez Pérez Dasmariñas a Felipe II», 12 de junio de 1592. En AGI, Filipinas, 18B, R. 2, N. 13, f. 1. De nuevo sigo a López (2019).

⁸⁷ Remesal (1619), p. 689. Según Remesal, la carta de Hideyoshi fue «interpretada fielmente» por Cobo, pero debe tenerse en cuenta que Remesal escribía desde Guatemala varias décadas más tarde y, aunque disponía de cartas de Cobo, pudo haber exagerado. En la narración de Chirino (2000, p. 182), crítica con la embajada de Cobo en Japón, su falta de conocimiento del japonés permitió que se produjesen varios malentendidos, fomentados por su propio interés por los intrigantes «Faranda» (el mercader cristiano Harada Kiemon que había sugerido a Hideyoshi la apertura diplomática y enviado a su sobrino a Filipinas) y «Foguen» (Hasegawa Hōgen, su aliado noble en la corte). Véase también Álvarez Taladriz (1969), pp. 95-114.

⁸⁸ Es verdad que durante la segunda embajada japonesa, en abril de 1593, Harada Kiemon y su aliado español, el aventurero Juan de Solís, continuaron transmitiendo la propaganda de Hideyoshi sobre su dominio de Corea y grandes preparativos militares, buscando intimidar al gobernador castellano para que adoptase una actitud sumisa y colaborativa (sin hacer explícita la exigencia de vasallaje, cada vez menos verosímil), mientras lo camelaban con falsas promesas de oportunidades para los frailes. La finalidad de Harada era un monopolio comercial con Manila bajo dominio japonés. Desde esta perspectiva, no es imposible fechar la relación un año más tarde. Sin embargo, el énfasis en las fuentes de información jesuitas nos sitúan más claramente en 1592.

Existe sin embargo un indicio de que quizás se continuó trabajando en el Códice hasta el verano de 1593. La imagen de los dos guerreros de Siau (no de Siam, como equivocadamente han dicho todos los editores modernos, siguiendo a Boxer) quizás permitiría fechar la obra tras la visita a Manila del rey de aquella isla con su comitiva y acompañado de jesuitas de las Molucas (v. fig. 6). Efectivamente, esta petición de ayuda tuvo lugar justo antes de la expedición a Ternate que acabaría con la vida de Gómez Pérez Dasmariñas. No es imposible, no obstante, que se hubiera podido observar a guerreros de Siau en alguna ocasión anterior, por lo cual el argumento no es determinante.

¿A partir de qué punto perdemos de vista la voz del autor anónimo? Creemos que la seguimos encontrando hasta el final de la compilación. Con todo, en el Códice existe una discontinuidad que va más allá de la interpolación de los materiales independientes de Ribeiro Gaio, Roxo de Brito, y Rada. Nos referimos al momento en que los títulos de las ilustraciones aparecen con caracteres chinos, y empezamos a encontrar materiales sacados de libros chinos.⁸⁹ La primera pareja descrita con esos caracteres es precisamente la japonesa con trajes de seda, en el folio 152r (hacia la mitad del Códice), aunque en este caso el texto era de origen español, como hemos visto, y habría sido relativamente fácil observar a japoneses en Manila. Se trata, pues, de un documento de transición. En adelante, hallamos una larga serie de pueblos tributarios chinos con descripciones muy breves que parecen seguir un álbum preexistente. Son siempre parejas de hombre y mujer, dos de «Caupchy» (Giao Chi, en el Vietnam septentrional, cerca de Hanoi), «Canglan» (Quang Nam, en el Vietnam central), «los de Xaque» (o she, un grupo autóctono de las montañas de Fujian), «Cheylam» (aborígenes de «Quelang» o Keelung, en el noreste de Formosa, esto es, Taiwán), «Chamcia» (Champa, aparentemente sin que el autor advierta que la descripción de Champa al final del Códice pertenecería a la misma nación), «Tamchuy» (es decir, «Tamsui», aborígenes de Danshui, en el noroeste de Formosa), gente «taipue» (daimao, de identificación dudosa pero relacionados con Luzón, quizás del golfo de Lingayen), «Tampochia» (Camboya, aunque de nuevo el autor señala que no se sabe nada de los ritos y costumbres del país que, a partir del finales de 1593, iba a marcar los proyectos imperiales del joven Luis Dasmariñas), «Temquigui» (de identificación dudosa, tal vez Terengganu en Malasia, según Souza y Turley), «Tohany» (Patani, sin que el autor haga la conexión con la previa descripción del obispo Ribeiro Gaio) y «tártaro» (claramente tártaros, o mongoles, ahora en las fronteras interiores de China, identificados como «los mayores enemigos que tienen los chinos»). Parece bastante claro que hasta llegar a dos parejas de sangleyes (los comerciantes de Fujian activos en Manila), que inauguran una nueva serie más realista, el Códice reproduce ilustraciones de un álbum etnográfico chino preexistente sobre pueblos tributarios oficialmente reconocidos. Por ejemplo, los términos utilizados para dos regiones o reinos del norte de Formosa (donde la *lingua franca* era el idioma basay), «Tamsui» y «Quelang», son de origen chino, y de hecho los españoles no iban a intentar colonizar esta zona hasta 1626, por su valor estratégico.⁹⁰ En lo que atañe a la par-

⁸⁹ Para estas fuentes, véase la contribución de Manel Ollé en este volumen.

⁹⁰ Sobre la experiencia española en Taiwán, véase Borao Mateo (2009), quien observa con acierto que las descripciones etnográficas chinas de este período, especialmente la *Descripción de los bárbaros orientales* de Chen Ti de 1603, siguen parámetros descriptivos similares a las fuentes españolas, en particular las relaciones de misionarios dominicos en Tamsui como Jacinto Esquivel (*ibid.*, p. 83). Por lo general, no se trata de una influencia directa, sino que más bien debemos hablar de una lógica etnográfica transcultural.



6. Guerreros siaus (Códice Boxer, f. 96r).
Cortesía de la Lilly Library.

te descriptiva, el autor se limitó a unos apuntamientos muy breves, dejando un amplio espacio de páginas en blanco para una futura ampliación de contenidos que nunca se llegó a realizar. Estas breves descripciones sugieren intercambios orales con un intérprete chino de la parte escrita del álbum, seguramente un sangley.⁹¹ Por ejemplo, respecto a las dos parejas de Giau Chi, tras la primera ilustración anota que «dicen [*sic*] que los soldados y gente de guerra andan de esta manera desnudos, y los hombres ciudadanos y de letras vestidos según van adelante», refiriéndose con esto último a la segunda ilustración.⁹² También en el caso de los taipue, que aparentemente tienen los mismos ritos que la gente de Luzón, oímos la voz del autor español que se superpone a lo que le cuentan sus informadores: «hay muchos de ellos aquí», es decir, en Manila. Es esta misma voz la que observa que «no se sabe por ahora nada» de las costumbres de la gente de Camboya (lo cual permite situarnos antes de la llegada a Manila, a finales de agosto de 1593, del aventurero portugués Diego Veloso con una carta del rey de Camboya para Gómez Dasmariñas), y es también esta voz la que nos explica que no se va a tratar de los tártaros «por tocar en la de la China las guerras que entre ellos y los chinos tienen, adonde se podrá ver algo de sus costumbres».⁹³ Se trata sin duda de nuestro compilador, pues conoce los contenidos del conjunto del Códice y ahora se refiere a la relación de las cosas de China, o Tai Ming, anónima en el Códice, pero que Charles Boxer inmediatamente identificó como idéntica a la del agustino Martín de Rada, que se ha conservado en otros manuscritos. El autor-compilador no conocía este nombre o quizás no lo quiso indicar, aunque esto último parece improbable.⁹⁴

En contraste con las ilustraciones anteriores, de origen libresco, las dos parejas sangleyes debieron ser observadas directamente, aunque sin ser objeto de ninguna descripción etnográfica. Por el contrario, lo que hacen es inaugurar una serie especial de figuras humanas propiamente chinas, todas de la élite gubernativa, que sirven para introducir la extensa relación de Rada. Hallamos, así, un capitán general visto por delante y de lado, y tres parejas más de hombre y mujer: un mandarín letrado, un príncipe y un rey. Parece indudable que las imágenes, iconográficamente del todo chinas, tienen un origen independiente del texto de Rada, y que en estas secciones el artista sangley continuaba trabajando según las instrucciones de un autor-compilador español, quien le proporcionó los textos y escogió, o encargó, las imágenes. Da la impresión, sin embargo, de que este intercambio entre el autor y el artista abrió la posibilidad de acceder a nuevos materiales, de modo que la relación de China de Martín de Rada fue ampliada con una serie de ilustraciones y comentarios suplementarios. Por desgracia, algunas de estas ilustraciones se han perdido porque alguien, tras la encuadernación del Códice ca. 1614, pero antes de su numeración, las cortó y lo mutiló.⁹⁵ Efectivamente, la primera ampliación hace

⁹¹ Véase la contribución de Tsungjen Chen en este volumen.

⁹² Códice Boxer, f. 156v. El «dicen» puede referirse al texto interpretado, no necesariamente a una fuente oral independiente.

⁹³ *Ibid.*, ff. 187r, 199r.

⁹⁴ Efectivamente, no tendría sentido que el autor anónimo citara los nombres de Ribeiro Gaio y Roxo de Brito, y no el de Rada, un hombre de gran prestigio, a no ser que tuviese algo en contra de los agustinos. Resulta más fácil creer que tuvo acceso a una copia de la relación de Rada sin atribución. Los papeles de Rada ya hacía años que se habían enviado a España (vía México), y tanto Juan González de Mendoza en 1585 como Jerónimo Román en 1595 destacaron el valor de su relación sobre China.

⁹⁵ Sigo en este análisis a Souza y Turley (2015), p. 16.

alusión a una procesión real que ha sido ya ilustrada: «El modo y orden *que atrás queda figurado* es el que se tiene siempre en la salida del rey de China fuera de sus palacios». ⁹⁶ Una segunda ampliación describe el modo de combatir de las caballerías tártara y china, refiriéndose a cómo «de la forma *que se ha pintado atrás* se juntan en sus batallas los chinos con los tártaros». ⁹⁷ Esta sección demuestra un interés militar especial que, de nuevo, sugiere un autor laico, pues nos revela que se ha indagado para determinar cómo controlan sus caballos los chinos y los tártaros mientras emplean las dos manos para luchar: «Y *había mucha duda* en el modo de gobernar el caballo teniendo las dos manos ocupadas, y hase salido de ella [se ha salido de la duda], porque *se ha sabido por cierto* que gobiernan los caballos con los pies como nosotros con las manos, y los tienen acostumbrados y enseñados a esto, y así no llevan riendas». ⁹⁸ Quizás el proyecto de invadir China no había quedado enterrado del todo en Manila.

La tercera ampliación, por último, es una larga serie de treinta figuras con «los dioses e ídolos que adoran en China». ⁹⁹ Aunque una vez más la fuente iconográfica debe de haber sido china, los nombres aparecen solamente reproducidos en caracteres latinos, que transcriben el idioma hokkien. Otra peculiaridad de esta sección es que las partes descriptivas que corresponden a cada imagen se hallan agrupadas todas al final, esto es, muy lejos de las ilustraciones correspondientes, lo cual sugiere que primero se copiaron todas las figuras y más tarde se interpretaron las partes explicativas, sin duda de manera oral, pues abundan las identificaciones locales de Cantón y Fujian, y aparecen algunos errores de interpretación. A pesar de ello, la voz del autor español se hace sentir varias veces. Por ejemplo, «Husin», el mítico inventor del arte de la navegación, es reconocido como especialmente importante para los mercaderes de Cantón: «antiguamente le llamaban en sus tormentas y trabajos y siempre le sacrificaban, aunque ahora no le tienen en tanta veneración salvo los de Cantón, como son los que vienen a estas islas y han de navegar». ¹⁰⁰

El autor también interviene para explicar la idolatría tradicional de China, con una explicación de carácter euhemerista que destaca por no poner demasiado énfasis en los aspectos demoníacos: «esto de sus ídolos es propiamente como nosotros tenemos memoria de hombres famosos y valerosos que hubo en nuestra España y en otras partes, y les estimamos por su valor. Ellos, ni más ni menos, a los primeros inventores de cualquier arte y oficio, y a todos aquellos que han sido entre ellos hombres famosos en la guerra, los adoran y toman por abogados para con Dios, convirtiendo la honra que nosotros hacemos a los nuestros, ellos a los suyos en adoración». ¹⁰¹ Asimismo, posteriormente «Quanya» (Guan Yu), gran soldado que asiste a los chinos contra los tártaros, es «como entre nosotros el apóstol Santiago», es decir, un héroe militar comparable al santo guerrero de la España imperial, favorito de los Dasmariñas (que eran

⁹⁶ Códice Boxer, f. 242r (las cursivas son nuestras). El corte de unos doce folios se produjo entre los folios posteriormente numerados 240 y 241r, posiblemente una serie de carrozas y figuras en procesión, con las insignias descritas en el texto.

⁹⁷ *Ibid.*, f. 244r (las cursivas son nuestras). Unos doce folios fueron cortados tras la página 243v. Debe de haber sido una imagen espectacular.

⁹⁸ *Ibid.* (Las cursivas son nuestras.)

⁹⁹ *Ibid.*, f. 241v para el título (mal colocado al encuadernar); ff. 245v-274r.

¹⁰⁰ *Ibid.*, f. 275r.

¹⁰¹ *Ibid.*

gallegos).¹⁰² Esta equiparación con los héroes de España apunta nuevamente a un autor laico, aunque se guarda de observar la diferencia, teológicamente importante, entre honrar a los hombres del pasado y adorarlos. De todos modos, otra vez apartándose del discurso de muchos misioneros enfrentados al budismo, insiste en el carácter monoteísta de la religión china: «sobre todo reverencian a un solo Dios, porque dicen que este es amo y señor de todo los demás, y que ellos son sus criados».¹⁰³ Este deseo de encontrar un Dios supremo conduce al autor al mayor error empírico de esta sección, cuando define a «Loocun» o «Laocum» (*Laojun*, Lao-Tse deificado en el idioma hokkien) como «el gobernador de todas las cosas» y «el que más reverencian de todos, como a más poderoso que todos los demás», de modo que «le adoran como a dios supremo de todos los demás» (v. fig. 7).¹⁰⁴ La ilustración, sin embargo, revela que se trata de una de las variantes de las triples imágenes con Lao-Tse, Śākyamuni (Buda) y Confucio, donde los maestros de las «tres doctrinas» oficiales (*Sanjiao*) rivalizaban por ocupar la posición central y superior. Que el maestro supremo según los taoístas se haya convertido en el Dios supremo sugiere de nuevo una interpretación oral con un informante sangley y revela apresuramiento, o por lo menos un nivel de comprensión bastante inferior al demostrado por fray Juan Cobo en aquellos años —por no hablar ya de Matteo Ricci.

Curiosamente, tras esta triple ampliación de la relación de China, se rompe la lógica etnográfica que hasta ahora ha caracterizado el Códice y hallamos un bestiario, también de origen chino. Nuestro anónimo autor, siempre en control de la narrativa estructural del Códice, nos ofrece su justificación para esta digresión:

Lo que ahora de aquí adelante se ha de proseguir y ver es algunas aves y animales y monstruos que, algunas por tiempo y otros muy de ordinario, se ven en China, y lo que se dice de cada una de las propiedades malas o buenas que tienen. Y acerca de estas dicen grandes *dislates* que el demonio les debe de persuadir, por ser muchas de las cosas que se dicen de ellas imposibles de creer. Y de algunas aves y animales no se dice nada en su cuadro porque la brevedad del tiempo no dio lugar para poderse saber enteramente ni ninguna parte de lo que de ellas se pronostica y dice. Otras que son aves, [de] las cuales hay mucha abundancia en China, se pusieron por curiosidad, para que se vea la diferencia que hacen a las de España.¹⁰⁵

El «dicen» de este fragmento vuelve a remitir a las lecturas de libros chinos, probablemente con la ayuda de un intérprete. La referencia a «la brevedad del tiempo» debe entenderse como un indicio de que el trabajo de lectura con la ayuda del intérprete sangley se hizo con ciertas prisas, y no como indicación de que el autor hubiese estado en China un tiempo demasiado breve.¹⁰⁶ Parece razonable especular que, ante la

¹⁰² Códice Boxer, f. 277r. También «Lochia» (ilustración en f. 249v), es decir, Nezha (哪吒), héroe protector de la tradición taoísta que se enfrentó al rey dragón; aparece como el que lucha contra los demonios «cuando hacen algún desacato contra Dios», y castigó a Lucifer y lo expulsó del cielo (f. 275v), resultando así una especie de arcángel san Miguel, aunque, en este caso, la comparación no es explícita.

¹⁰³ *Ibid.* En aquellos años precisamente, el jesuita Matteo Ricci iba a buscar elementos monoteístas en el antiguo confucianismo, pero este no era el discurso dominante entre los frailes de Filipinas, a menudo escépticos hacia la creatividad interpretativa del italiano.

¹⁰⁴ *Ibid.*, f. 278r.

¹⁰⁵ *Ibid.*, f. 278v. (las cursivas son nuestras).

¹⁰⁶ Nos apartamos de la interpretación de Turley en Souza y Turley (2015, p. 646): «nothing is included about the pictures of some of the birds and animals because *the brevity of our stay* prevented us from learning the whole



7. Loocun (Lao-Tse) (Códice Boxer, f. 273v).
Cortesía de la Lilly Library.

posibilidad de ampliar la información gracias al acceso a un conjunto de libros chinos, y tras haber desarrollado ya un método de trabajo con un intérprete sangley que sabía castellano —quizás el mismo artista—, el autor se hubiera dejado llevar por el sentido de la oportunidad o tal vez por el entusiasmo estético, aunque esto significase someter a cierta tensión la lógica compositiva del proyecto inicial. El tema de la curiosidad entra por la puerta de atrás, aunque posiblemente lo habríamos encontrado mucho antes si el prefacio o parte introductoria del Códice no se hubiera perdido antes de la encuadernación. Los breves comentarios están escritos en la parte trasera de cada figura de animal en vez de utilizar una nueva página, un procedimiento excepcional que demuestra el valor relativamente menor de esta sección. Sin duda recogen el sistema de significados simbólicos (los «pronósticos») de los animales, más o menos míticos, catalogados en una fuente libresca que el informador sangley se encargó de interpretar. Así, hay animales fantásticos que liberan ciudades de la peste, otros que apagan incendios, etc. (el autor los considera «dislates», pero también anota que se han visto algunos de estos animales y monstruos).

El enfoque etnográfico del Códice, momentáneamente interrumpido, solo se retoma en la «Relación de las costumbres del reino de Champa», que —como ya hemos notado— no tiene ninguna ilustración. En este punto casi agónico, el autor no cayó en que había ya una sección correspondiente a este reino en el álbum de pueblos tributarios, con varias páginas en blanco.¹⁰⁷ La relación parece haber sido añadida en el último momento, poco antes de que la elaboración del Códice quedase troncada de manera definitiva, quizás por la muerte del autor, del artista, o del patrono de la obra.

COMPLICANDO LA VOZ DEL AUTOR: SANGLEYES Y FRAILES

Podemos llegar a la conclusión de que, en una primera fase compositiva, el autor español probablemente dio al artista sangley sus bocetos de parejas humanas y le dictó o facilitó, para que las copiase, una serie de relaciones escritas que se pueden fechar a partir de la llegada del autor a las islas en 1590 junto al gobernador. En una segunda fase, tras consultar álbumes y libros chinos, el autor español decidió cuáles de sus imágenes se iban a incorporar al Códice y, una vez que se hizo interpretar oralmente varias informaciones, mezcló sus propias observaciones con las informaciones recibidas. Esta segunda fase, más colaborativa, corresponde a las ilustraciones cuyos títulos incorporan caracteres chinos además de castellanos. Su inicio se puede fechar en la primavera o verano de 1592, con la relación de Japón, y termina antes de septiembre de 1593, es decir, antes de la llegada de Diego Veloso a Manila. Lo que no sabemos es si el autor

story, or part of it, behind them» (las cursivas son nuestras). Creemos que la traducción correcta sería: «About some of the birds and animals nothing is said in their respective boxes because the lack of time prevented us from learning fully or in part what is said of their meaning». La traducción de María Luisa García en la edición de Isaac Donoso (2016, p. 331) es parecida a la nuestra: «Nothing is said about some birds and animals in this section because the brevity of time did not permit us to learn everything or any part of what is said or predicted».

¹⁰⁷ Los seis folios de la relación (Códice Boxer, ff. 303r-305v), podrían haber cabido en las páginas que siguen a la ilustración de la pareja de «Chamcia» (Chiam-sian, o ciudad de Chiam en el dialecto hokkien del informador sangley, según Boxer), es decir, en los folios 175r-177v. Parece bastante probable que el autor no llegara a darse cuenta de que se trataba del mismo reino.

anónimo trabajó a solas con un artista sangley ladino y letrado que también lo ayudó a interpretar los libros chinos; si hubo un informador sangley, ladino y letrado, distinto del artista; o si hubo alguna figura española intermedia, especialmente cercana a la comunidad sangley, que medió entre el autor y el artista. En este último caso, el candidato más obvio sin duda sería el fraile dominico Juan Cobo, que había aprendido chino en el Parián y que, como hemos visto, participó en las deliberaciones sobre la embajada a Japón en mayo de 1593, las cuales marcan también el inicio de la segunda fase de la producción del Códice.

El dominico Juan Cobo (nacido en Consuegra, Toledo, hacia 1546) había llegado a Filipinas en 1588, un hombre ya maduro, para participar en la fundación de la misión dominicana y rápidamente se puso a aprender chino, comenzando con el dialecto minnan de Hokkien para predicar a los sangleyes, tras lo cual pasó a estudiar libros en mandarín con el cristiano sangley Juan Samí, su «maestro de letras chinas», que también lo acompañó a Japón para ayudarlo a interpretar documentos japoneses.¹⁰⁸ De Samí sabemos, por el testimonio de otro chino cristiano de la confianza de Cobo, Antonio López, que su capacidad para leer documentos chinos y entender japonés fue crucial para que Cobo pudiese interpretar las verdaderas intenciones de Toyotomi Hideyoshi hacia Filipinas, que eran mucho más agresivas de lo que le quería hacer creer Kiemon Harada, pues implicaban una exigencia de vasallaje.¹⁰⁹ Cuando, en noviembre de 1592, Cobo decidió volver a Manila a pesar de que ya había comenzado la peligrosa estación de las tormentas, Harada Kiemon, que prudentemente quiso esperar hasta la primavera siguiente, retuvo consigo al sangley Antonio López para que pudiera testificar en nombre de Cobo a favor de su autenticidad como embajador —una precaución que pronto se reveló como necesaria—. Juan Samí, ciertamente el hombre más valioso para Cobo por ser su maestro de letras chinas e intérprete de confianza, viajaría con el fraile, y presumiblemente pereció con él en Formosa.¹¹⁰ La desaparición de estos dos hombres pudo haber interrumpido la elaboración del Códice, en cuyo caso las prisas por interpretar el bestiario chino se podrían asociar a su marcha inminente en la embajada de Japón, de la que jamás regresaron. Tras su naufragio y muerte a manos de «indios bárbaros» en la isla Formosa en noviembre de 1592, sus cabezas desolladas y pintadas de oro quizás terminaron adornando las paredes de la sala principal de uno de esos violentos y soberbios habitantes del «reyno de Tamchuy» (Tamsui) en el norte de Taiwán descritos en el mismo Códice¹¹¹ (v. fig. 8).

Lo que sabemos de Juan Cobo y sus actividades en el Parián de Manila entre mayo de 1588 y mayo de 1592 sugiere la posibilidad de una colaboración entre él y nuestro

¹⁰⁸ Para la biografía de Cobo el punto de partida es Aduarte (1640), pp. 138-143. Entre los análisis modernos destacamos a Cervera (2013), capítulo 5 «Juan Cobo y su libro *Shilu*», pp. 335-481. Véase también la aportación de Crossley en este volumen.

¹⁰⁹ Véase el testimonio del sangley Antonio López tras la embajada a Japón de 1592, en «Trato del embajador del Japón con Gómez Pérez Dasmariñas, 1593» (AGI, Patronato, 25, R. 50). Véase asimismo un análisis en Gil (1991), pp. 48-53, y López (2019), capítulo 5.2.3. Antonio López sería destacado por Diego Aduarte como uno de los chinos cristianos del Parián modélicos por su caridad y beneficencia: Aduarte (1640), pp. 109 y 123.

¹¹⁰ También naufragó en Formosa el capitán Lope de Llano, que estaba enfermo.

¹¹¹ Códice Boxer, ff. 178r, 179r. La muerte de Cobo a manos de «indios bárbaros» es relatada por Diego Aduarte en su *Historia*, p. 143. La región o reino de Tamsui se hallaba en la costa noroccidental de Taiwán, al oeste de Keelung. Respetamos la fonetización hokkien de «Tamsui» del Códice («Danshui», en chino mandarín).



8. Habitantes de Tamchuy (Tamsui) del norte de Taiwán (Códice Boxer, f. 178r). Cortesía de la Lilly Library.

anónimo autor, soldado o letrado español, en la producción del Códice. En efecto, mientras que el Códice etnográfico parece comenzar por la iniciativa de alguien que llegó con Dasmariñas en 1590, lo cual excluye a Cobo, la versión final compuesta entre mediados de 1592 y como muy tarde el verano de 1593 fue realizada por un artista y amanuense chino y ladino, seguramente un converso cristiano, que siguió sus instrucciones. Juan Cobo, que podía contar con la colaboración de chinos del Parián de Manila como su maestro de letras chinas e intérprete Juan Sami, era la persona ideal para poner en contacto a estas dos personas. Sabemos, además, por una carta que envió en julio de 1589 a los dominicos de Chiapa y Guatemala y publicada por Antonio de Remesal en 1619, que entre los libros que estaba leyendo había uno de características muy similares a la fuente de las partes chinas del Códice, pues trataba «de reinos diferentes comarcanos, que son sin cuenta, y de los trajes que los otros tienen, y de sus ritos y ceremonias, que ellos pintan, y las figuras entre ellos pintan».¹¹² Creemos que no es ninguna coincidencia. Finalmente, es importante asimismo la información que proporciona el cronista Diego Aduarte de que, más allá de aprender el idioma popular y las letras chinas, el padre Cobo «les enseñaba también algunos oficios necesarios para los españoles, que por no se usar en China, no los sabían ellos, como a pintar artificiosamente imágenes, encuadernar libros, y cortar y coser hábitos, y cosas semejantes».¹¹³ Es decir, mientras que Cobo contó con la colaboración de un letrado chino para traducir libros de sabiduría ética y para redactar un ambicioso tratado de apología del cristianismo, el *Shilu*, también ayudó a los libreros sangleyes a componer libros e ilustraciones al estilo español. Sería difícil encontrar un contexto más favorable para la producción de la obra híbrida que es el Códice Boxer.

¿Significa esto que el Códice recoge la voz de Cobo, y que debemos desdoblarse la autoría española entre un observador-escritor presumiblemente laico y un compilador dominico encargado de coordinar las ilustraciones, o entre una parte inicial compuesta por un laico y una segunda parte con materiales chinos a manos del fraile? Cuando Cobo describe en su carta de 1589 a las gentes de la Manila cosmopolita, sin duda demuestra intereses etnográficos bastante similares a los del Códice, aunque no están tan desarrollados.¹¹⁴ Por ejemplo, el fraile ofrece una descripción detallada de los sangleyes de Manila, su gran foco de atención, de los cuales destaca su capacidad para el trabajo («de los chinos ganan los castillas»), y observa que son «tan altos como los castillas», además de muy capaces intelectualmente y perfectamente competentes en filosofía moral.¹¹⁵ Pero el interés por el aspecto físico y los vestidos es aún más acusado en su descripción de los «moros» tagalos («la gente de Manila y su tierra»):

Es gente vestida; el vestido es una saltaembarca pequeñuela de lienzo de esta tierra, y no traen zaragüelles, sino una mantilla de lienzo arrevuelta, como los lienzos que suelen

¹¹² Remesal (1619), p. 686. Véase la contribución de Ollé en este volumen.

¹¹³ Aduarte (1640), p. 140. Coincide con lo que dice Cobo en 1589 acerca de que «no usan encuadernación, sino están cosidos como procesos, aunque nuestra encuadernación de manos y manecillas la hacen muy bien cuando se les pide para nuestros libros» (Remesal, 1619, p. 684).

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 681.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 683-684. Como ya había observado Rada anteriormente, esta capacidad intelectual de los chinos incluía la filosofía moral, la astronomía y la medicina, pero no se manifestaba en las ciencias naturales.

poner a los crucifijos. Traen a los cuellos toda la hacienda en cadenas de oro; y ay quien traiga mucho oro sobre sí. Traen puñales pequeños; lo ordinario de la gente mayor es traer las guarniciones de oro. Andan descalzos y en piernas; y en las piernas, donde se ata la calza, traen unas argollas pequeñas, muchas de cobre lo ordinario, y algún principal de oro. Son del grueso de un cañón, o pluma delgada, y traen cantidad de ocho o diez o doce, o en este número.¹¹⁶

Y sobre las mujeres:

Las mujeres traen el vestido muy deshonestamente, porque no traen más que un cuerpezuelo sin cuello, con lo más del pecho descubierto y el vientre, y por saya una sábana de lienzo de la tierra, que es de diferentes colores, unas blanco, otras azul, otras de listas diferentes. Andan descalzas, los brazos descubiertos. Usan de unos mantillos pequeños de lienzo de colores sobre la cabeza y hombros. Y los hombres, de un pedazuelo de lienzo como guirnalda sobre la cabeza, que es como el sombrero.¹¹⁷

También se fija en el pelo:

Estos moros de Manila no tienen cabello; otros traen garcetas largas poco más que al medio cuello; otros no traen más que al colodrillo, unos pocos traen cogido, otros descogido y suelto.¹¹⁸

Superficialmente, podrían ser las descripciones correspondientes a las ilustraciones de tres parejas de tagalos de élite en los folios 54, 56 y 58 del Códice (v. fig. 9). Sin embargo, algunos detalles son distintos; por ejemplo, las mujeres no aparecen con los brazos o el vientre «deshonestamente» descubiertos, ni con mantillos de colores en la cabeza. El texto del Códice que describe a los moros naturales también difiere de la descripción de Cobo en varios detalles:

Andan los moros vestidos de ropa de algodón y no desnudos como los bisayas. Sus vestidos son unas chamarretas o saltaembarcas escotadas y sin cuellos, y con sus mangas y sus zaragüelles bien hechos, aunque también traen de la cintura abajo unas mantas muy bien puestas con que traen las carnes tapadas hasta las rodillas; porque de allí para abajo traen las piernas de fuera, poniéndose de las pantorrillas hasta las rodillas muchas como cadenas menudas echas de azófar, que ellos llaman *bitiques*. Y esto traen los hombres tan solamente, teniéndole por mucha gala. Traen asimismo muchas cadenas de oro al cuello, mayormente si son principales, porque esto es de lo que más se precian. Y hay algunos que traen de estas cadenas más de diez o doce en la cabeza. Traen unas toquillas puestas que no son ni anchas ni largas que no dan más de una vuelta a la cabeza, y con un nudo en ellas. No tienen el cabello largo porque se lo cortan, como en España. No traen barba ninguna ni se la dejan crecer [...]. Los moros traen solamente bigotes, que esto no se pelan [...].¹¹⁹

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 680.

¹¹⁷ *Ibid.* En la edición de 1619 se lee «andan descalzos», pero por el contexto se debe referir a las mujeres.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ Códice Boxer, f. 45r.

Naturales. Tagalos 54



9. Naturales tagalos (Códice Boxer, f. 54r).
Cortesía de la Lilly Library.

A pesar de que existe una clara convergencia en la mirada etnográfica de los distintos autores españoles y especialmente en sus intereses descriptivos, nos parece que incluso en pasajes tan similares, donde se describe a la misma gente con uno o dos años de distancia, los énfasis son distintos: lo que para Cobo es demasiada desnudez y deshonestidad, y no ve zaragüelles por ninguna parte, para el anónimo es bastante vestido, sobre todo comparado con los bisayas, tanto si llevan calzones (que muchos los tienen) como si solamente se ponen una manta en la cintura, aunque muy bien puesta. Donde uno ve argollas de cobre, el otro describe cadenas de azófar, etc. Pero tenemos una razón de mayor peso: la voz del anónimo que hemos intentado reconstruir es tan coherente de principio a final del Códice, y está tan claramente comprometida con el conjunto de las ilustraciones, que nos parece mucho más probable situar a Juan Cobo en un papel de intermediario para las secciones de origen chino. En esta hipótesis, el autor anónimo y Cobo debieron de encontrarse en Manila entre 1590 y 1592, y Cobo pudo facilitar al autor-compiler el contacto con un amanuense, vecino sangley quizás converso y seguramente letrado y ladino. Como primera posibilidad hemos mencionado el nombre de Juan Sami, cuyo fin en Taiwán al lado de Cobo a finales de 1592 podría ayudar a explicar la interrupción de la obra en su fase compositiva. Sin embargo, existen otras alternativas, por ejemplo el impresor sangley cristiano Keng Yong / Juan de Vera, sugerido por Isaac Donoso, cuyas actividades pioneras destacó fray Diego Aduarte como un ejemplo de virtud.¹²⁰ Fuese quien fuese, este sangley también pudo facilitar a Cobo —y, a través de él, a nuestro autor— el acceso a libros etnográficos ilustrados chinos de carácter enciclopédico, y especialmente unos libros «de reinos diferentes comarcas, que son sin cuenta».¹²¹ Efectivamente, en el Parián de Manila había libreros chinos convertidos al cristianismo por los dominicos, con lo que todas las piezas parecen encajar.

DOS LETRADOS AL SERVICIO DEL GOBERNADOR: GÓMEZ DE BUSTAMANTE DE ANDRADA Y JUAN DE CUÉLLAR

Falta determinar quién pudo ser el autor-compiler. Lo que resulta más fácil de definir son los aspectos ideológicos y culturales. El autor sin duda participaba plenamente en la retórica del efecto civilizador de la colonización española. Por ejemplo, describe como una guerra endémica la situación de las islas Bisayas antes de que llegasen los españoles, pues «apenas había pueblo que tuviese paz con sus vecinos», mientras que «ahora, después de que hay entre ellos españoles, han cesado casi del todo punto estas cosas, porque los españoles se las componen y les quitan los debates».¹²² Llega incluso a decir que esta paz es favorecida por el sistema de las encomiendas y de los tributos, un sistema muy criticado como abusivo por parte del obispo Salazar y de muchos frailes en aquellos mis-

¹²⁰ Donoso (2016), pp. xiviii-l. Donoso destaca el papel central de Juan de Vera en todas las publicaciones de la imprenta de Manila entre 1593 y 1604, coincidiendo con la presencia de Luis Pérez Dasmariñas en la colonia y su protagonismo entre la comunidad de conversos sangleyes. Sin embargo, como ya hemos notado, diferimos de su cronología del Códice.

¹²¹ Remesal (1619), p. 686.

¹²² Códice Boxer, f. 34r.

mos años, por la falta de predicación e instrucción cristianas. Creemos que, con este énfasis, más que el de la evangelización, se confirma el carácter laico del autor y su filiación directa con el entorno del gobernador y quizás de los encomenderos. En cualquier caso, el papel de Gómez Pérez Dasmariñas como inspirador y patrón de la obra se antoja incuestionable. Es importante destacar que la recopilación etnográfica parece haberse configurado ya desde el principio no simplemente como obra curiosa, aunque lo fue sin duda, sino también como algo útil al proyecto de gobernación. Por ello, las observaciones e imágenes empiezan con la llegada del buque a las islas Marianas. Aunque, como hemos visto, algunas relaciones particulares eran anteriores —notablemente, la relación de China de Rada—, el grueso del trabajo son documentos originales sobre Filipinas y áreas circundantes de principios de los años noventa estructurados con la ambición de ofrecer una panorámica completa. No se trata de una obra de síntesis sistemáticamente acumulativa de otras relaciones anteriores, y en este sentido debe recalarse la falta de intertextualidad con descripciones recientes muy relevantes, como la producida por Miguel de Loarca en 1582 por encargo del gobernador Gonzalo Ronquillo.¹²³ De hecho, no se puede presuponer que Dasmariñas y el compilador tuviesen acceso a muchas fuentes ya existentes en la colonia, teniendo en cuenta las rivalidades entre órdenes y el gran incendio de Manila en 1583, cuando se quemó la ciudad entera y, por ejemplo, el obispo Domingo de Salazar perdió su preciosa biblioteca.¹²⁴ Además, por su organización original, consideramos que debe disociarse el Códice del proyecto de relaciones geográficas de Indias impulsado desde el Consejo de Indias por Juan de Ovando y llevado a cabo por Juan López de Velasco en dicho Consejo, dentro del cual en cambio sí que se podría situar el texto de Loarca. En conclusión, podemos circunscribir la obra como un proyecto personal y puntual de algún letrado laico cercano al nuevo gobernador y que viajó con él en 1590.

Una primera posibilidad sería el licenciado Gómez de Bustamante de Andrada, a quien Gómez Pérez encargó realizar una visita a las islas Bisayas o de Pintados en diciembre de 1590 para, entre otras cosas, corregir abusos de encomenderos y cobradores de tributos, y que años más tarde se quejaría de que nunca se le pagó adecuadamente, a pesar de haber gastado en su visita más de un año (1591 y principios de 1592) y de haber sacado a la luz la brutalidad de varios colonos contra los naturales.¹²⁵ En 1595, en el momento de escribir al Consejo de Indias, estaba casado con María de Aguilar, que había heredado la pequeña encomienda de Mongabo de su primer marido Diego Alemán, pero a Bustamante le quedaba corta para sus gastos y pedía otro oficio, que de hecho le fue concedido, pues pronto se convirtió en regidor de Manila.¹²⁶ Su experiencia como visitador en las islas Bisayas pudo ser el punto de partida para un trabajo etno-

¹²³ Véase la nota 33.

¹²⁴ El incendio fue provocado por una lámpara en el convento de San Agustín durante las pompas fúnebres del antiguo gobernador Gonzalo Ronquillo, a finales de febrero. El mismo obispo menciona su biblioteca quemada al relatar el suceso en una carta al rey (véase Francisco Colín, 1900-1904, vol. 1, p. 170).

¹²⁵ «Información de lo mucho que trabajé y serví a SM en la visita general y residencias que tomé en las islas de Pintados con comisiones del gobernador Gómez Pérez Dasmariñas, y del poco aprovechamiento e intereses que del dicho trabajo y ocupación se me siguió» (AGI, Filipinas, 35, 12). Véase Hidalgo Nuchera (2001). El licenciado Bustamante de Andrada anteriormente había sido teniente del gobernador del Yucatán.

¹²⁶ AGI, Filipinas, 35, 12. En 1597 obtendría el apoyo del rey para que el gobernador Francisco Tello lo emplease en el servicio real (*Ibid.*, 339, 2, ff. 240v-241r), y en 1599 obtuvo el cargo de regidor de Manila (*Ibid.*, 35, 74). Más tarde ejerció como letrado del cabildo.

gráfico más amplio y ambicioso destinado al gobernador. Sabemos que a los visitadores a menudo se les pedía que escribiesen relaciones de carácter etnográfico, y por ejemplo Juan de Bustamante —antecesor de Gómez de Bustamante en el cargo de visitador de Pintados y quizás un pariente o por lo menos conocido suyo— en 1594 declaraba haber enviado al rey una relación sobre los ritos y costumbres de los naturales.¹²⁷ Cabe destacar que Juan de Bustamante también fue autor de una historia de las islas Filipinas desde la conquista, que el jesuita Pedro Chirino pudo utilizar.¹²⁸ Los dos Bustamantes, ambos oficiales reales cercanos a Gómez Pérez Dasmariñas que aspiraron (finalmente con éxito) a entrar a formar parte de la élite del cabildo de Manila, presentan el perfil adecuado para la composición del Códice. Sin embargo, solo Gómez de Bustamante de Andrada pudo hallarse en el galeón de 1590.¹²⁹

A falta de una prueba documental definitiva, la segunda posibilidad, que vamos a desarrollar con mayor detalle por considerarla especialmente verosímil, sería la del secretario personal del gobernador Gómez Pérez Dasmariñas, el bachiller Juan de Cuéllar. Este Juan de Cuéllar parece ser el mismo que Felipe II había recomendado al gobernador en sus instrucciones, como parte de una lista de hombres que habían servido bien en las islas (o tal vez en las Indias) durante un tiempo limitado, lo cual permite aventurar que pudo haber estado en el Nuevo Mundo anteriormente.¹³⁰ En este sentido, quizás debemos identificarlo con el Juan de Cuéllar que en 1584 redactó un informe como secretario de tesorería de las bulas de la cruzada en Guatemala en 1584, y que posiblemente volvió a España más tarde, pues en 1589 debía de hallarse en la corte pretendiendo un nuevo oficio, y el rey y su Consejo lo recomendaron a Dasmariñas.¹³¹ Una vez en las islas como secretario del gobernador, se encargaría de entregar las cartas del rey al obispo Domingo de Salazar, y también aparece en documentos como notario de minas y registros para certificar lo que se exportaba en el galeón de Manila y a quién pertenecía.¹³²

¹²⁷ Expediente de servicios de Juan de Bustamante, Manila, 28 de junio de 1594 (AGI, Filipinas, 29, 4). Juan de Bustamante, futuro contador de la Hacienda Real, ya había visitado los Pintados en 1580-1581; en 1589 Santiago de Vera le pidió que hiciera una segunda visita, pero aparentemente no se realizó, y por ello Gómez Pérez, tras llegar en 1590, envió a Gómez de Bustamante de Andrada. Su relación de las costumbres de los Pintados fue enviada al rey por intercesión del arzobispo de México. Lo excluimos de nuestra lista por no haber viajado a Filipinas en la flota de 1590, pero parece haber sido un hombre cercano a Gómez Pérez Dasmariñas, pues este lo puso en su lista de sucesión después de su hijo.

¹²⁸ Chirino (2000), p. 51 (f. 22r). Se puede especular si esta *Historia* del contador real Juan de Bustamante, que en 1606 dejó en herencia a los jesuitas de Manila, tiene alguna relación con la *Historia de las islas Filipinas*, hoy en la Lilly Library, dada a conocer por Lorenzo Pérez en 1933 y recientemente estudiada por John N. Crossley y Clive Griffin, ya que parece cubrir la mismas décadas (1560-1590).

¹²⁹ Hay una discrepancia en el dossier del Consejo de Indias sobre los servicios de Gómez Bustamante de Andrada. Mientras que el resumen de los oficiales del Consejo afirma que «Gómez Pérez de las Mariñas, que fue por gobernador de las Filipinas, le llevó consigo» (AGI, Filipinas, 12, f. 301r), en la declaración tomada a Bustamante en mayo de 1595 se lee: «aviendo benido el dicho licenciado Bustamante a estas yslas el año de ochenta y nueve quier cinco años de la Nueva España» (*Ibid.*, 272r). Por ello, ofrezco la hipótesis con algunas reservas. Se colige también que Bustamante de Andrada había emigrado a Nueva España aún joven, a los veinte años, *circa* 1575.

¹³⁰ La lista de recomendados también incluye a un Jerónimo de Cuéllar, quizás un pariente, que en 1591 sería teniente de alcalde mayor de la villa fernandina en Ilocos.

¹³¹ Informe AGI, Guatemala, 114, N. 85. La letra difiere de la de otros documentos de Cuéllar de 1599, pero los escribanos profesionales a menudo adoptaban letras distintas según el tipo de documento. Aunque Juan de Cuéllar es un nombre relativamente común en el siglo xvi, parece significativo que se trate del mismo oficio que iba a ejercer en Filipinas. La recomendación a Dasmariñas en sus instrucciones de 1589 para que diese empleo o merced a Cuéllar lo incluye en la lista suplementaria de los que, por haber servido en las Indias algún tiempo, merecían cierta consideración: véase Blair y Robertson (1903-1919), vol. vii, p. 151.

¹³² *Ibid.* (1903-1919), vol. viii, p. 255 (exportaciones del galeón San Felipe a Nueva España, 1591).

Como escribano de gobernación tomó repetidamente declaración a varios testimonios —por ejemplo, en las varias disputas que el gobernador tuvo con todos aquellos que criticaron sus políticas e imposiciones—, así como al soldado aventurero Blas Ruiz tras volver de Camboya.¹³³ Fue asimismo notario de las capitulaciones de mayo de 1591 entre Gómez Pérez Dasmariñas y Esteban Rodríguez de Figueroa para la conquista de Mindanao.¹³⁴ Retana le atribuye la autoría de la interesante «Relación de la jornada que hizo don Luis Dasmariñas, caballero de la orden de Alcántara, teniente de capitán general en estas islas, al descubrimiento de la Nueva Tuy y sus provincias», que partió de Manila en julio de 1591, probablemente por aparecer su nombre y firma en una serie de documentos reproducidos en ella en calidad de escribano de gobernación.¹³⁵ Sin embargo, la letra no corresponde con la de los documentos que conocemos de él.

Sí sabemos con seguridad que en 1593 viajaba con el gobernador Gómez Pérez Dasmariñas para reunirse con la flota que debía asaltar Ternate y que, juntamente con el franciscano descalzo Francisco Montilla, escapó por milagro del motín de remeros chinos que terminó con la vida del gobernador, pues ambos se entregaron tras una negociación y fueron liberados en la costa de Ilocos de Luzón a cambio de poder tomar agua. Antonio de Morga ofrece una relación bastante detallada en el quinto capítulo de sus *Sucesos* y en un documento anterior escrito cuando aún estaba en México:

[...] los sangleyes trataron con el fraile y secretario que hiciesen a los indios que les proveyesen de lo que pidiesen que les faltaba, y que los soltarían en tierra libres, pero que si no lo hacían los matarían; y así les fue forzoso llamar [a] los indios y hacerles saber en la lengua, que el fraile sabía bien, lo que pasaba, y que les diesen las dichas cosas. Y con esto los sangleyes echaron en tierra al fraile y secretario.¹³⁶

Tanto el historiador Bartolomé Leonardo de Argensola en su elegante *Conquista de las islas Malucas* de 1609 como el franciscano Francisco de Santa Inés en 1676 (es decir, escribiendo este último con mucha posterioridad a partir de fuentes ya publicadas) añaden más detalles del período del cautiverio de Cuéllar y Montilla hasta que fueron liberados en la costa de Ilocos, pero el énfasis en posesiones demoníacas y sangrientos sacrificios humanos exigen cierta cautela.¹³⁷

¹³³ Ejemplos de acciones notariales en Colín (1900-1904), vol. I, p. 182. La declaración de Blas Ruiz se encuentra en las páginas 568-570.

¹³⁴ *Ibid.*, vol. II, p. 28.

¹³⁵ Retana ofrece algunos extractos en las anotaciones de su edición de Morga (Morga, 1909, n. 60, pp. 415-416). Parece ser el mismo documento que AGI 6, R. 7, N. 86, aunque Retana da otra clasificación: número 45 del índice I. Hay edición de Isacio Rodríguez Rodríguez (1981), pp. 447-498.

¹³⁶ Carta escrita por Morga en México el 18 de noviembre de 1594 tras la llegada a Acapulco del galeón San Felipe, publicada por Retana (Morga, 1907, p. 233). La versión de *Sucesos* es similar pero más sucinta. Parece que la información que llegó a las autoridades de México en 1594 siguió el testimonio de Cuéllar (mientras que el fraile, Montilla, ni siquiera es identificado por su nombre). El cronista Argensola, en cambio, quizás tuvo acceso a fuentes franciscanas cuando escribió en España quince años más tarde (véase la nota siguiente).

¹³⁷ Argensola (1609), pp. 206-210; Francisco de Santa Inés (1892), vol. I, pp. 637-651 (esta crónica estaba lista para la imprenta desde 1681, pero permaneció inédita en el convento de Manila hasta la creación de la Biblioteca Histórica Filipina a finales del siglo XIX). Las informaciones adicionales de estas dos fuentes, con un énfasis sobrenatural y religioso, pudieron partir de Montilla, que aparece como mediador privilegiado con los chinos, sobre todo en la versión del cronista franciscano Francisco de Santa Inés. Este había leído a Morga y Argensola, así como al padre Colín (el cual, a su vez, seguía a Chirino), pero ofrece muchos detalles inéditos de

Una vez libre en Ilocos, Cuéllar viajó rápidamente a Manila, donde, además de poder informar sobre el trágico suceso, tuvo un papel importante en la sucesión de Luis Dasmariñas en la gobernación a costa de las pretensiones del oidor Pedro de Rojas, entonces la máxima autoridad en la ciudad, y de quien Gómez Pérez se había quejado al rey por su arrogancia y su tendencia a interferir en todos los asuntos. En efecto, Cuéllar confirmó que el viejo gobernador había dispuesto por escrito quién lo iba a suceder y había dejado la carta en el convento de los agustinos, aunque prudentemente no quiso declarar el nombre del nuevo gobernador hasta que el joven Dasmariñas llegara a Manila, pues solo él tenía derecho a abrir el cofre donde se hallaba la carta con su nombre.¹³⁸ Con posterioridad, Cuéllar parece haber servido a Luis Dasmariñas como secretario, y por ejemplo en abril de 1594 se encargaba de escribir a Toyotomi Hideyoshi en nombre del nuevo gobernador, continuando las negociaciones iniciadas por su padre. Sin embargo, tras la llegada del siguiente gobernador, Francisco Tello de Guzmán, Cuéllar no parece haber seguido a Dasmariñas en sus aventuras de Camboya y naufragio en China (en cambio, encontramos a Hernando de los Ríos Coronel a su lado). A principios de julio de 1599 estaba casado pero con pocos recursos, y dirigió un memorial al Consejo de Indias dando cuenta de sus servicios en Filipinas y pidiendo confirmación del modesto oficio que entonces tenía de tesorero de la bula de la Santa Cruzada, y además una encomienda u oficio perpetuo. El gobernador Tello también escribió reconociendo sus méritos en servicio de los Dasmariñas y apoyando su pretensión de que le fuese confirmado el cargo.¹³⁹ Citamos el documento de Cuéllar en extenso, por ser de su mano (v. fig. 10):

Señor. El Bachiller Juan de Cuéllar, digo que yo ha diez años que pasé a estas islas Philipinas en servicio de Vuestra Majestad sin sueldo ni acostamiento con el gobernador Gómez Pérez, ocupado en sus papeles, en los cuales trabajé cinco años de su gobierno con mucha asistencia y alguna aprobación. Y en la galera en que le mataron los chinas, fui de ellos captivo, donde perdí cuanto tenía. Serví después en lo mismo a don Luis Pérez, y también a don Francisco Tello. Y por la prohibición de no poder dar encomienda a criado, no se me ha dado ni hecho otra merced. Estoy casado aquí y pobre, y todavía sirvo por lo que se me manda. Sirvo ahora el oficio de tesorero de la Santa Cruzada con trescientos pesos de salario al año, que se me consumen en quiebras de bulas fiadas no cobradas, y el oficio, por ser los principios, es de poca consideración, pues el alcance líquido de la primera predicación no llegó a dos mil pesos. Suplico a Vuestra Majestad humildemente se me haga merced de la confirmación de él, y ordenar al gobernador aquí me dé alguna encomienda u oficio perpetuo de aprovechamiento, que en ello recibiré mercedes. El Gobernador da el parecer que presento, en conformidad de esta mi suplicación. Bachiller Juan de Cuéllar.¹⁴⁰

tono edificante y dudosa fiabilidad que quizás tuvieran su origen en la hagiografía local franciscana de Manila. Insiste, por ejemplo, en que liberaron a Montilla tras demostrar el poder de sus rezos y exorcismos, y que el fraile se ofreció heroicamente para quedar como rehén mientras Juan de Cuéllar negociaba con la gente de Ilocos, para que no atacasen a los chinos y les permitieran tomar agua. Antes de dejarlo marchar pidieron a Montilla que se comprometiese a interceder por los sangleyes de Manila, inocentes de la traición.

¹³⁸ Crossley (2016), pp. 180-181. Luis Dasmariñas llegó a Manila el 3 de diciembre de 1593, un día después que Cuéllar, y los dos juntos abrieron el cofre con la carta el mismo día, aunque Cuéllar ya conocía el contenido.

¹³⁹ AGI, Filipinas, 6, 9, N. 160.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 35, N. 22, f. 432r (he modernizado la ortografía de acuerdo con el criterio de este libro). Trescientos pesos al año no era mucho, pero era más de lo que cobraba un alférez, aunque menos de lo que recibía un capi-

Bachiller Juan de Cuellar, digo que yo Sa diez años que yo vine a las
 yslas Philipinas en serui de V. m. sin uel darme acostami. con el gobernador Goni per
 ocupado en sus papeles en los quales traxi a cinco años de su gobierno con mucha asisten.
 y alguna aprobacion y en la galera en que le mataron los chinos, fui dellos captiuo donde
 perdi quando Temia, seui de spues en lo mismo adon lui perdí y tambien a don
 Francisco Tello. y por la prediacion de no podise dar encomienda acua dono a me
 Sada don decho otra mrd e loy serrado aqui y pobre y Todavia sin de lo q se me
 siuo aora el offo de Theorero de La santa cruzada con trezientos ps de sala
 al año que se me consumen en quiebras de buelas fiadas no cobradas y el offo
 por ser en los principios et de poca consideracion pues el alcanco liquido de La
 primera prediacion no llega a dos mill ps.
 suplico a V. m. suplico a V. m. suplico a V. m. de la confirmacion de la y
 ordenar algo en mi aqui me de alguna encomienda o offo perpetuo de
 aprouchami. que nello receuierme.

El gouern. da el por eicir q pronto en conformidad de su mi suplicacion

B. de Cuellar

10. Carta autógrafa del secretario Juan de Cuellar, solicitando encomienda u oficio perpetuo. Archivo General de Indias, Sevilla.

Si Cuéllar hubiese sido el autor del Códice ilustrado, resulta evidente que el precioso objeto —una producción de lujo digna de un rey— no le pertenecía, probablemente por haber sido un encargo de Gómez Pérez y haber pasado a manos de su hijo Luis. Este aún estaba vivo en 1599, pero también arruinado tras un naufragio en las costas de China, enfrascado en sus vanos proyectos de conquista en Camboya y Siam. Por aquel entonces, el antiguo secretario parece haberse apartado de su servicio.

Un detalle que sería interesante si nos pudiéramos fiar de la crónica franciscana de Francisco de Santa Inés es la afirmación del fraile Montilla —durante su cautividad en la galera— de que Cuéllar «era buen hombre, amigo de los chinos».¹⁴¹ Sin embargo, el contexto narrativo de esta crónica tardía —un capítulo claramente exagerado dedicado a destacar el papel de intermediación del franciscano— nos plantea serias dudas. Otro detalle, esta vez del todo fidedigno, que merece la pena ser anotado es su intervención como secretario durante las negociaciones de Dasmariñas con el rey cristiano de la pequeña isla volcánica de Siau, es decir, del archipiélago de Sangihe, situado al norte de Celebes y Molucas y al sur de Mindanao; con el apoyo de los padres jesuitas Antonio Marta, napolitano, y Antonio Pereira, portugués, dicho rey viajó a Manila con su comitiva en junio de 1593 a pedir la ayuda militar y protección del gobernador, justo en el momento en que los reyes musulmanes más hostiles estaban aumentando su presión, y en Manila se preparaba la expedición contra Ternate.¹⁴² Partiendo de nuestra hipótesis sobre su posible autoría del Códice, nos podemos preguntar (como ya adelantamos) si la imagen suelta de los siaus (f. 96r) —colocada entre los guerreros de Java y la extraña pareja de Siam, y seguida de seis páginas en blanco (ff. 97r-99v) pero sin ninguna descripción— surgió de este contacto de 1593 (v. fig. 6). Según advertimos, estos guerreros desnudos con bigotes y grandes espadas anchas con el borde interior dentado, una variante del kris de las islas del sudeste asiático, han sido mal interpretados como guerreros siameses por Boxer y en las ediciones de Souza y de Donoso. De hecho, estos guerreros son casi idénticos a los de Brunéi en el mismo Códice, lo cual tiene sentido, pues pertenecen a la misma zona cultural (el idioma local está relacionado con las lenguas malayo-polinesias de las Filipinas). Parece claro que el autor planeaba ofrecer una descripción que no llegó a realizarse. El verano de 1593 marca también la interrupción del proyecto del Códice por la muerte del gobernador, como hemos indicado anteriormente.

Por último, hay pocas dudas de que Juan de Cuéllar tuvo contacto con las obras de fray Juan Cobo, si no antes, como mínimo tras su desaparición en Formosa. En cuanto notario del gobierno, Cuéllar era el encargado de tasar los libros que se imprimi-

tán. Agradezco mucho a Verónica Salazar el favor de haber agilizado presencialmente la obtención de una copia digital de este documento del Archivo de Indias.

¹⁴¹ Francisco de Santa Inés (1892), vol. 1, p. 639.

¹⁴² Chirino (2000), pp. 197-199. El documento donde Cuéllar ofrece testimonio de que Jerónimo de Siao rendía obediencia y vasallaje a Felipe II como rey de Castilla (y no, significativamente, como rey de Portugal) lleva por fecha el 16 de agosto de 1593. Este rey de Siau, llamado Jerónimo, era heredero de su hermano Juan, fallecido en 1590. La isla había sido evangelizada por los jesuitas del patronato de Portugal; pero, en vista del retraimiento militar de los portugueses en las islas Molucas ante el ascenso de Ternate, de modo creciente miraban a Manila como fuente de apoyos. Sobre el difícil equilibrio entre las responsabilidades pastorales de las Coronas de Portugal y Castilla en aquella difícil coyuntura, véase Sánchez Pons (2012). Para el contexto de la crisis de la presencia portuguesa, véase Lobato (1999).

mían en Manila. Especialmente significativa es la tasación en cuatro reales del *Shilu*, tratado apologético sobre el cristianismo escrito en chino mandarín por el fraile dominico Juan Cobo en 1592, y publicado de forma póstuma en marzo de 1593.¹⁴³ En efecto, Cobo marchó de Manila como embajador ante Toyotomi Hideyoshi en junio de 1592, para no volver. El único ejemplar conocido lleva la rúbrica de Cuéllar con la tasa y su firma, además de una anotación de su mano que dice «este es el principio del libro».¹⁴⁴ Sin duda se trata de una intervención de oficio siguiendo las instrucciones del gobernador y del obispo. Sin embargo, sugiere también la posibilidad de una relación personal del secretario con Cobo y sus proyectos, y con el impresor sangley. Teniendo en cuenta la hipótesis razonable sobre la posible mediación de Juan Cobo con el artista sangley que ilustró el Códice y quizás también en la interpretación de los libros etnográficos chinos de la parte final, llegamos al posible triángulo Cuéllar-Cobo-artista anónimo trabajando en el Códice Boxer hasta junio de 1592, momento en que la participación de Cobo quedaría truncada. Cuéllar, tal vez, pudo hacer un poco más entre junio de 1592 y la frustrada expedición a Ternate de octubre de 1593, fecha límite de la composición del Códice.

Frente a estas sugerencias, debemos mencionar otras hipótesis que se han propuesto. George Bryan Souza y Jeffrey Scott Turley, en la valiosa introducción a su edición anotada del texto, apuntan al oidor de la Audiencia Antonio de Morga como el candidato más probable a compilador de la obra, a partir de la constatación de que se trata de un autor laico con intereses similares y de que estuvo en las Islas en la misma época.¹⁴⁵ No obstante, hay tres consideraciones que nos llevan a dudar de ello. Para empezar, no existe ninguna relación intertextual entre el Códice y las secciones etnográficas de la «Relación de la islas Filipinas y de sus naturales» incluida como capítulo octavo de la obra de Morga *Sucesos de las islas Filipinas*, a pesar de tratar a menudo de temas idénticos.¹⁴⁶ En segundo lugar, los principios organizativos de la descripción de Morga son mucho más claros y rigurosos que los seguidos por nuestro anónimo, lo que sugiere la probabilidad de una preparación intelectual superior. Finalmente, y esto nos parece decisivo, Morga llegó a Filipinas en junio de 1595, una fecha posterior a la elaboración del Códice de acuerdo con nuestra reconstrucción. Recordemos que la voz que hemos detectado no era simplemente la del compilador o autor de algunas relaciones aisladas, sino la de una persona que escribió de modo profuso y planeó las ilustraciones del Códice en su conjunto, y que se manifestó desde su llegada a las islas de los Ladrones en 1590 hasta la incorporación de materiales de origen chino en las secciones finales.

Otros nombres que se han llegado a proponer incluyen al piloto, cosmógrafo, capitán de infantería y memorialista Hernando de los Ríos Coronel, que estuvo en la armada de Ternate de 1593, y que colaboró muy estrechamente con Luis Pérez Dasmariñas tanto en su fase de gobernador como posteriormente, en especial durante sus dos intentos fallidos de intervenir en Camboya en 1596 y 1598. En efecto, estuvo luchando a su lado

¹⁴³ Para más detalles, véase la contribución de John N. Crossley en este volumen.

¹⁴⁴ Véase Juan Cobo (1986), p. 101. Cuéllar también tasó una *Doctrina en lengua española y tagala*, esta vez en dos reales (*ibid.*, p. 55). Ya Retana documentó el interés de Dasmariñas en estas impresiones (Morga, 1909, p. 425).

¹⁴⁵ Souza y Turley (2015), pp. 26-27.

¹⁴⁶ Morga (1909), pp. 170-230.

hasta su muerte en Manila durante la rebelión sangley de 1603.¹⁴⁷ Siguiendo la bien fundamentada argumentación de John N. Crossley, tras esta tragedia Ríos Coronel pudo haber llevado el manuscrito del Códice a Madrid en 1605 para presentarlo al nuevo monarca Felipe III. En la corte, además, pudo facilitar una copia de la relación de Nueva Guinea de Miguel Roxo de Brito al navegante portugués Pedro Fernández de Quirós.¹⁴⁸ Sin embargo, aunque por sus intereses políticos y científicos, e incluso por sus contactos documentados con artistas sangleyes en nombre de Luis Pérez, Ríos Coronel podría parecer un candidato ideal para la autoría del Códice, de hecho ya había llegado a Filipinas en 1588 en la misma flota que llevó a fray Juan Cobo, y por lo tanto no pudo haber estado en la flota que arribó a Guam con el gobernador Dasmariñas en 1590. También diferimos de aquellos autores que, para explicar la composición de la obra, han privilegiado la intervención del mismo Luis Pérez una vez que dejó de ser gobernador, con la idea de obtener apoyo ante Felipe II para sus planes de conquista en el sudeste asiático.¹⁴⁹ No descartamos, aunque tampoco nos parece indiscutible, que la obra fuese concebida como un regalo para el rey, pero estamos convencidos de que su composición es anterior a 1593, es decir, anterior a la sucesión de Luis Pérez en el cargo de gobernador, y desde luego anterior a sus actividades privadas de 1598-1599 en aras de la conquista de Camboya y Siam. Si Luis Pérez Dasmariñas tuvo algo que ver con la composición del Códice, lo hizo cuando era un joven de unos veintitrés años y aún estaba bajo la sombra de su padre, y antes de que podamos documentar su relación de amistad con Hernando Ríos Coronel. Ahora bien, en tal caso resulta difícil entender que la obra no se continuase cuando se convirtió en gobernador.

El contexto de la obra, en conclusión, pertenece a la llegada y gobierno de Gómez Pérez Dasmariñas a las islas Filipinas, y por ello parece muy probable que el autor y compilador fuera alguien de su entorno y confianza personal. Pudo ser el joven Luis en su fase de aprendizaje imperial a la sombra de su padre, o tal vez se encargó de ello uno de los letrados que acompañaron al gobernador a Filipinas, bien fuese el licenciado Gómez de Bustamante de Andrada, o más probablemente Juan de Cuéllar, el secretario personal del gobernador. En cualquier caso, la voluntad de seguir con la composición de la obra, quizás ya interrumpida por la marcha de Juan Cobo a Japón en 1592, no sobrevivió a la desaparición del viejo gobernador un año más tarde. Una de las grandes ironías de la historia de este extraordinario Códice, obra etnográfica caracterizada por un profundo hibridismo cultural hispano-chino, es que su destino final estuviese determinado por la muerte sucesiva de los dos Dasmariñas —es decir, aquellos hombres que parecen haberlo inspirado—, ambos a manos de rebeldes sangleyes.

¹⁴⁷ Véase el detallado estudio de Crossley (2011), especialmente las pp. 30-64. Ya en 1597, según el testimonio de Luis Pérez, el licenciado Ríos Coronel expresó el deseo de ordenarse sacerdote en vez de aspirar a cargos administrativos para letrados.

¹⁴⁸ Crossley (2016), p. 164. Sin embargo, observamos que Quirós estuvo en Filipinas entre 1596 y 1597, tras el fracaso de la expedición de Álvaro Mendaña a las islas Salomón, de la cual fue piloto. Pudo, por tanto, obtener copia de la relación de Roxo de Brito en Manila, donde sin duda circulaba.

¹⁴⁹ Es la hipótesis de Donoso (2016), p. XLVI.

BIBLIOGRAFÍA

- ADUARTE, D. (1640). *Historia de la provincia del Sancto Rosario de la Orden de Predicadores en Philipinas, Iapón, y China*. Manila: Luis Beltrán.
- ALONSO ÁLVAREZ, L. (2001). «La inviabilidad de la hacienda asiática. Coacción y mercado en la formación del modelo colonial en las islas Filipinas, 1565-1595». En M.^a DOLORES ELIZALDE, JOSEF M. FRADERA y LUIS ALONSO (eds.), *Imperios y naciones en el Pacífico*. Vol. I: *La formación de una colonia: Filipinas*. Madrid: CSIC, pp. 181-205.
- ÁLVAREZ TALADRIZ, J. L. (1969). «Notas adicionales sobre la embajada a Hideyoshi del padre fray Juan Cobo, O. P.». サビエンチア 英知大学論叢. *Sapientia: Eichi Daigaku Ronsō*, 3, pp. 95-114.
- ARGENSOLA, B. L. (1609). *Conquista de las islas Malucas*. Madrid: Alonso Martín.
- BLAIR, E. H. y ROBERTSON, J. A. (1903-1919) (eds.). *The Philippine islands. 1493-1898*, 53 vols. Cleveland: A. H. Clark.
- BORAO MATEO, J. E. (2009). *The Spanish experience in Taiwan 1626-1642: The Baroque ending of a Renaissance endeavor*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- BOXER, C. R. (1950). «A late sixteenth century Manila MS.». *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 82 (1-2), pp. 37-49.
- (1969). «Portuguese and Spanish projects for the conquest of Southeast Asia, 1580-1600». *Journal of Asian History*, 3, pp. 118-136.
- CARLETTI, F. (1987). *Ragionamenti del mio viaggio intorno al mondo*. Ed. de Adele Dei. Milán: Mursia.
- CARROLL, J. S. (1982). «Berunai in the “Boxer Codex”». *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, 55 (2), pp. 1-25.
- CERVERA JIMÉNEZ, J. A. (2007). *Cartas del Parián. Los chinos de Manila a finales del siglo XVI a través de los ojos de Juan Cobo y Domingo de Salazar*. Ciudad de México: Palabra de Clío.
- (2013). *Tras el sueño de China. Agustinos y dominicos en Asia Oriental a finales del siglo XVI*. Madrid: Plaza y Valdés.
- CHIRINO, P. (2000). *Història de la Província de Filipines de la Companyia de Jesús, 1581-1606*. Ed. de Jaume Górriz. Barcelona: Pòrtic.
- CLINE, H. F. (1964). «The *Relaciones Geográficas* of the Spanish Indies, 1577-1586». *The Hispanic American Historical Review*, 44 (3), pp. 341-374.
- COBO, J. (1986). 辨正教真傳實錄, *Pien cheng-chiao chen-ch'uan shih-lu o Apología de la verdadera religión*. Ed. de Fidel Villarreal O. P. Manila: University of Santo Tomas Press.
- COLÍN, F. (1663). *Labor evangélica: ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús, fundación, y progressos de su provincia en las islas Filipinas. Historiados por el padre Francisco Colín*. Madrid: Joseph Fernández de Buendía.
- (1900-1904). *Labor evangélica de los obreros de la Compañía de Jesús en las islas Filipinas, por el padre Francisco Colín de la misma Compañía. Nueva edición, ilustrada con copia de notas y documentos*, 3 vols. Ed. de Pablo Pastells S. J. Barcelona: Henrich y Compañía.
- CROSSLEY, J. N. (2011). *Hernando de los Ríos Coronel and the Spanish Philippines in the Golden Age*. Farnham: Ashgate.
- (2014). «The early history of the Boxer Codex». *Journal of the Royal Asiatic Society (third series)*, 24 (1), pp. 115-124.
- (2016). *The Dasmariñases, early governors of the Spanish Philippines*. Londres: Routledge.
- CROSSLEY, J. N. y GRIFFIN, C. (2015). «The earliest (Spanish) history of the Philippines?». *The Journal of History*, 61, pp. 56-77.
- DONOSO, I. (2016) (ed.). *Boxer Codex: A modern Spanish transcription and English translation of 16th-century exploration accounts of East and Southeast Asia and the Pacific*. Transcripción y edición de Isaac Donoso; traducción y notas de María Luisa García, Carlos Quirino y Mauro García. Ciudad Quezón: Vibal Foundation.

- FRANCISCO DE SANTA INÉS, fray (1892). *Crónica de la provincia de San Gregorio Magno, de religiosos descalzos de N. S. P. san Francisco en las islas Filipinas, China, Japón, etc. (1676)*, 4 vols. Manila: Chofré y Compañía.
- FRÓIS, L. (1976-1984). *Historia de Japam*, 5 vols. Ed. de Josef Wicki. Lisboa: Biblioteca Nacional.
- GIL, J. (1991). *Hidalgos y samuráis. España y Japón en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Alianza.
- (2016). «Reseña de G. B. Souza y J. S. Turley (eds.), *The Boxer Codex* (Leiden: Brill, 2015)». *Anuario de Estudios Americanos*, 72, pp. 776-782.
- HIDALGO NUCHERA, P. (2001). «Visitas a la tierra durante los primeros tiempos de la colonización de las Filipinas 1565-1608». En M.^a DOLORES ELIZALDE, JOSEP M. FRADERA y LUIS ALONSO (eds.), *Imperios y naciones en el Pacífico*. Vol. I: *La formación de una colonia: Filipinas*. Madrid: CSIC, pp. 201-225.
- IACCARINO, U. (2017). *Comercio y diplomacia entre Japón y Filipinas en la era Keichō (1596-1615)*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- LOARCA, M. de (2010). «Tratado de las Yslas Filipinas». En JAUME GORRIZ ABELLA, *Filipinas antes de Filipinas. El archipiélago de san Lázaro en el siglo XVI*. Madrid: Polifemo, pp. 37-92.
- LOBATO, M. (1999). *Política e comércio dos portugueses na Insulíndia. Malaca e as Molucas de 1575 a 1605*. Macao: Instituto Português do Oriente.
- LÓPEZ, J. (2019). *Toyotomi Hideyoshi y Europa. Contactos entre el gobierno japonés y los portugueses y castellanos en el Japón de finales del siglo XVI*. Tesis doctoral, Universitat Pompeu Fabra. Barcelona.
- LÓPEZ DE VELASCO, J. (1894). *Geografía y descripción universal de las Indias*. Ed. de Justo Zaragoza. Madrid: Fortanet.
- MAWSON, S. J. (2016). «Convicts or conquistadores? Spanish soldiers in the seventeenth-century Pacific». *Past and Present*, 232, pp. 87-125.
- MONTSERRAT, A. (1972). «Relaçam de Equebar, rei dos mogores, Goa, 26 de noviembre de 1582». En JOSEF WICKI (ed.), *Documenta Indica*, vol. XII. Roma: Monumenta Historica Soc. Iesu., pp. 645-661.
- MORGA, A. de (1909). *Sucesos de las islas Filipinas*. Ed. de W. E. Retana. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez.
- NOCENTELLI, C. (2013). *Empires of love: Europe, Asia and the making of early modern identity*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- OLLÉ, M. (2002). *La empresa de China: de la Armada Invencible al Galeón de Manila*. Barcelona: Acanalado.
- PIGAFETTA, A. (1989). *La mia longa et pericolosa navigatione. La prima circumnavigazione del globo (1519-1522)*. Ed. de Luigi Giovannini. Milán: Paoline.
- PORTUONDO, M. (2009). *Secret science. Spanish cosmography and the New World*. Chicago: University of Chicago Press.
- REMESAL, A. de (1619). *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de nuestro glorioso padre Santo Domingo*. Madrid: Francisco de Angulo.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I. (1981). *Historia de la Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas*. Vol. XV: *Monumenta. Documentos históricos (1581-1592)*. Manila: Editorial Agustiniiana.
- RUBIÉS, J. P. (2003). «The Spanish contribution to the ethnology of Asia in the sixteenth and seventeenth centuries». *Renaissance Studies*, 17 (3), pp. 418-448.
- (2011). «The concept of a gentile civilization in missionary discourse and its European reception: Mexico, Peru and China in the *Repúblicas del Mundo* by Jerónimo Román». En CHARLOTTE DE CASTELNAU, MARIE-LUCIE COPETE, ALIOCHA MALDAVSKI e INÉS ŽUPANOV (eds.), *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs XVI^e-XVIII^e siècles*. Madrid: Casa de Velázquez, pp. 311-350.

- SÁNCHEZ, C. (1991). «The first *printed* report on the Philippine islands». *Philippiniana Sacra*, xxvi, pp. 473-500.
- SÁNCHEZ PONS, J. N. (2012). «Misión y dimisión: las Molucas en el siglo xvii entre jesuitas portugueses y españoles». En A. COELLO, J. BURRIEZA y D. MORENO (eds.), *Jesuitas e imperios de ultramar, siglos xvi-xx*. Madrid: Sílex.
- SOUZA, G. B. y TURLEY, J. S. (2015) (eds.). *The Boxer Codex. Transcription and translation of an illustrated late sixteenth-century Spanish manuscript concerning the geography, ethnography and history of the Pacific, South-East Asia and East Asia*. Leiden: Brill.
- YEPES, V. (1996) (ed.). *Historia natural de las islas Bisayas del padre Alzina*. Madrid: CSIC.
- WICKI, J. (1972) (ed.). *Documenta Indica*, vol. xii. Roma: Monumenta Historica Soc. Iesu.

JUAN COBO, EL CÓDICE BOXER Y LOS SANGLEYES DE MANILA¹

JOHN N. CROSSLEY

Universidad de Monash (Australia)

[...] dentro de la casa en la primera sala, que es muy grande y de las mejores que hay en la dicha villa, la compuso [Pérez Dasmariñas] muy bien todo alrededor, de muchas pinturas y figuras, muy lucida y vistosa a todas personas principales [...] porque tuvo para las dichas pinturas a Ares Vázquez de Baamonde y a Juan de Felgueira, pintor, por ser persona que sabía hacer la dicha obra y pinturas [...] como personas que lo merecían, y les pagó más de ochenta ducados.²

Gómez Pérez Dasmariñas y su primera esposa, doña María Sarmiento, compraron dos casas en Vivero, Galicia, en 1562, dos años antes de casarse. Gómez Pérez fue, sin duda, un hombre con criterio al que le gustaba el arte. También fue un aventurero, que aceptó la oferta de la gobernación de las Filipinas españolas solo veinte años después de que se convirtieran en una colonia. Cuando llegó allí, quiso explorar el territorio ya fuese en persona o a través de su hijo y otros agentes.

Al igual que las relaciones geográficas preparadas en las Américas, el Códice Boxer constituye una recopilación de material sobre la geografía y las gentes de la colonia y las regiones circundantes.³ Para componer el Códice Boxer se necesitaban textos, pero estos no eran difíciles de hallar, dada la intensa dedicación a la palabra escrita en el Imperio español de las Indias. En cambio, incluir pinturas era una adición muy costosa. Sin embargo, Gómez Pérez y su hijo tuvieron la motivación y los recursos económicos para elaborar el Códice. Desde luego, era imprescindible asimismo un artista, o quizás más de uno, para pintar las ilustraciones. Encontraron a las personas requeridas en una

¹ Agradezco a mi compañero Anthony Wah-Cheung Lun su gran ayuda con el idioma chino y, como siempre, las sugerencias de Clive Griffin.

² Donapétry Iribanégaray (1953), p. 206. Existe cierta confusión sobre la fecha de la boda, pero Gómez Pérez dice en su testamento que se casó con doña María en 1564. Véase Núñez-Varela y Lendoiro (2001).

³ Véase Cline (1964).

comunidad con la que apenas podrían haber soñado antes de abandonar España: la de los chinos.

Los dos Dasmariñas, padre e hijo, eran conscientes de que los chinos en las Filipinas eran mucho más numerosos que los españoles, pero también de que estos los necesitaban para mantener su estilo de vida; por lo tanto, las relaciones hispano-chinas en la colonia de Manila crearon un *modus vivendi* difícil. No obstante, como se verá, las relaciones personales entre españoles y chinos podían llegar a desarrollarse con cierto nivel de confianza y entendimiento mutuo, según quedó particularmente demostrado en la experiencia tanto del nuevo gobernador como de su hijo, quienes experimentaron un proceso similar al del primer obispo de Manila Domingo de Salazar, cuya actitud, negativa en un principio, cambió de forma radical tras su llegada a las islas en 1581.

Después de una larga prohibición inicialmente impuesta en 1381, durante los primeros años de la dinastía Ming, los chinos tuvieron libertad para reanudar el comercio marítimo a partir de 1567. Cuando Juan de Salcedo, el nieto del primer gobernador Miguel López de Legazpi, dirigió en 1570 una expedición a Manila desde Cebú, centro de operaciones de los españoles, apenas halló allí cuarenta chinos, aunque Manila había sido un puerto de notable importancia en la red internacional de intercambios comerciales durante varios siglos. Un año más tarde los españoles trasladaron su base desde Cebú a Manila. En 1572 el mismo Salcedo se encontró con un barco chino cerca de la isla de Mindoro.⁴ Ya desde 1573, los chinos se dieron cuenta de la posibilidad de adquirir plata de los españoles, un metal que la China necesitaba porque lo estaba adoptando como estándar en su sistema monetario y del que contaba con un suministro limitado. El comercio con los españoles, por lo tanto, aumentó con rapidez y, con él, el número de chinos que viajaban y se instalaban en Manila. En 1572 los residentes eran 150, pero en 1584 habían aumentado a cuatro mil, y posteriormente las cifras se mantuvieron en varios miles e incluso decenas de miles. En 1600 ascendían a 15.000.⁵

El creciente número de chinos en Manila, fuesen viajeros o residentes, provocó cierto recelo entre el pequeño número de españoles de la colonia, por lo que la relación con ellos siempre resultó incómoda: los chinos estaban allí porque los españoles tenían plata, de la que había mucha demanda en China, y los españoles acabaron pronto por depender de los chinos para todo tipo de intercambios y servicios. Lo cierto es que el trato que los españoles les dispensaban en Manila siempre fue —por decirlo suavemente— cuestionable.⁶ En 1581 llegó el primer obispo de Manila, Domingo de Salazar. Aun siendo dominico, su misión no era la de representar a su orden, sino la de administrar la Iglesia filipina,⁷ y su actitud hacia los chinos fue en un principio negativa. Sin embargo, en 1583 —apenas dos años después de su llegada— escribió un largo informe al rey donde denunciaba los abusos que sufrían no solo los nativos sino

⁴ Véase Blair y Robertson (1903-1909), vol. III: «Relation of the voyage to Luzón», pp. 73-104, esp. p. 76. En adelante, esta obra se citará como BR.

⁵ Véase, por ejemplo, Chin Kong (1998), tabla 3.2, p. 31.

⁶ Véase Crossley y Lun (2019).

⁷ Sin embargo, partió de España en 1580 con otros diecisiete dominicos que estaban destinados a Filipinas. Todos, menos Domingo de Salazar y su secretario Salvatierra, murieron en el viaje a través del Atlántico (véase Gutiérrez, 2001, p. 94). El primer grupo de misioneros dominicos no llegó hasta 1587.

también los chinos, tanto comerciantes como trabajadores inmigrantes.⁸ Era obvio para todos cuánto dependían los españoles de los chinos locales, pero los funcionarios españoles abusaban constantemente de sus oficios, exigiendo más impuestos de los que estaban autorizados a cobrar e incluso apoderándose de los productos de las embarcaciones chinas. La situación fue empeorando a medida que los chinos superaban cada vez más en número a los españoles.

Para controlar a la creciente población de comerciantes e inmigrantes chinos de Manila —llamados sangleyes—, se restringió su residencia a un área específica que llegó a conocerse como el Parián, si bien su ubicación varió con el tiempo.⁹ Gran parte de nuestro conocimiento sobre el Parián de la década de 1590 proviene de dos cartas escritas por Salazar y Cobo y editadas recientemente por José Antonio Cervera.¹⁰ En el momento de la llegada de Salazar, el Parián estaba en un terreno pantanoso justo al norte de Manila, fuera de la ciudad, entre el convento dominico, el baluarte de San Gabriel y el río Pásig.

En 1588, Salazar se quejaba amargamente al rey de que había demasiados chinos, de que Luzón estaba lleno de ellos, y los describía como una gente viciosa de la que no saldría nunca nada bueno. Y añadía que, aunque había aconsejado al gobernador que toda la gente china debía ser recluida en una zona de la ciudad de Manila, todavía no había mejora al respecto.¹¹ Sin embargo, dos años más tarde su actitud había cambiado por completo, y de atacar a los chinos pasó a convertirse en su gran protector.¹² Por ello, el 24 de junio de 1590 escribió al rey disculpándose por su errónea impresión anterior sobre el carácter de los chinos.¹³ También había reparado en la necesidad de prestarles una mayor atención pastoral. Naturalmente, su intención era convertirlos al cristianismo, una tarea nada fácil, dado que, en la práctica, los misioneros católicos tenían mucho menos éxito con ellos que con los pueblos nativos de Filipinas. Los dominicos, liderados por el mismo Salazar, tomaron la iniciativa de evangelizar a los sangleyes, pues el obispo consideraba que las otras órdenes no habían hecho nada al respecto, a pesar de haber llegado mucho antes a las Filipinas (los agustinos en 1565, los franciscanos en 1578 y los jesuitas en 1581). Fue particularmente crítico con los agustinos.¹⁴

Tras la llegada del primer grupo de dominicos en 1587, Salazar escribió:

[...] habiendo acudido a todas las religiones a que me señalase algún religioso de ellas que aprendiese la lengua y encargase de ellos, y aunque todos mostraban deseo de lo querer hacer y algunos lo comenzaron a aprender, pero ninguno salió con ella. Y así se estuvieron los sangleyes sin haber quien los doctrinase, ni tratase de su conversión,

⁸ Salazar (1897).

⁹ La palabra «sangley» ha sido muy discutida (véase Crossley, 2016, p. 122, n. 17). El obispo Salazar la utilizaba ya en 1582 (véase, *v. g.*, AGI, Filipinas, 74, N. 9). Pero hay referencias anteriores, por ejemplo, por parte del doctor Sande en su plan de conquista de China de 1576, donde ya especulaba sobre su etimología.

¹⁰ Véase Cervera (2007).

¹¹ BR, vol. VII: «Letter from Domingo de Salazar to Felipe II», 27 de junio de 1588, p. 76. AGI, Filipinas, 74, N. 34.

¹² Tenía el título de protector de los indios, pero más tarde quiso convertirse en protector de los sangleyes (véase la nota 42).

¹³ Cervera (2007), «Carta-relación de las cosas de la China y de los chinos del Parián de Manila, enviada al rey Felipe II, Domingo de Salazar, Manila, 24 de junio de 1590», p. 109.

¹⁴ Véase Gutiérrez (2001), p. 236.

con las veras que es menester, hasta que el año de [mil quinientos] ochenta y siete trajo Dios a estas islas los religiosos de Santo Domingo.¹⁵

En 1589, tres años antes de que llegase el primer grupo realmente significativo de dominicos, el gobernador Santiago de Vera (que estuvo en su cargo entre 1584 y 1590), también había escrito:

Después que vine a esta tierra he hecho instancia sobre que los religiosos procurasen saber la lengua de los chinos para la conversión y doctrina de los que hay en esta tierra, que es de ordinario la cantidad que he referido, y por ser tan dificultosa y tener tanto que hacer con los naturales de estas islas no se había hecho, y venidos que fueron los dominicos les encargué la doctrina de ellos y les di intérpretes para que les enseñasen la lengua.¹⁶

El agustino Martín de Rada y el jesuita Alonso Sánchez habían viajado a China y habían escrito sobre aquel país con un especial interés, pero no llegaron a aprender el idioma chino. Además, Rada había muerto en 1578 y, según Cobo, los jesuitas decían que ofrecer atención pastoral no era su función.¹⁷ En contraste, cuatro dominicos destacaron pronto por aprender chino y trabajar con los habitantes del Parián.¹⁸ El primero fue Miguel de Benavides, líder del primer grupo de dominicos, que había llegado en 1587. Los otros tres eran Juan Cobo, Juan Maldonado (quien cambió su nombre a Juan de San Pedro Mártir) y Domingo de Nieva. Maldonado enseñaba teología en el convento de San Domingo y en 1588 fue asignado a Pangasinán.¹⁹ En 1590 regresó al Parián y en 1592 fue nombrado director del hospital de los sangleyes.²⁰ Nieva llegó en 1587, pero en ese momento solo era un diácono y no comenzó a trabajar en el Parián hasta 1590,²¹ cuando —durante el viaje de Benavides a China— Cobo le confió el «ministerio de los chinos». Con el tiempo, fray Domingo de Nieva llegó a dominar la lengua sínica, en la que compuso el *Arte, Vocabulario, Confesionario, y muchos sermones*.²² Pero, según Salazar, fueron Benavides y Cobo los dos dominicos que mejor llegaron a conocer el idioma chino.²³

La familiaridad de los misioneros dominicos con los sangleyes despertó en los españoles un respeto cada vez mayor por las habilidades de estos. En una famosa carta de 1590, Salazar se muestra entusiasmado con su destreza y observa con qué rapidez

¹⁵ Cervera (2007), p. 109.

¹⁶ Véanse Vera (1589) y BR, vol. VII: «Letter to Felipe II», Santiago de Vera; Manila, 13 de julio de 1589, p. 91.

¹⁷ Juan Cobo, en su «Carta de la China, enviada a los religiosos dominicos de Chiapas y Guatemala, y a los de España», Manila, 13 de julio de 1589 (Cervera, 2007, p. 91), dice: «Algunos [jesuitas] piensan que no son pasos del Evangelio el hacerse como ellos, y con su hábito andar escondidos entre ellos aguardando prudencias humanas, para convertir primero los reyes y ricos, que los pobres».

¹⁸ No sabemos de otros españoles que se comunicasen con los chinos, excepto de Hernando de los Ríos Coronel. Véase *infra*.

¹⁹ Gayo (1951), p. 43.

²⁰ *Ibid.*, p. 57.

²¹ Véase Loon (1966-1967).

²² Aduarte (1962), vol. I, p. 382. Citado en Gil (2011), cap. v, p. 125.

²³ Cervera (2007), p. 117.

habían aprendido, entre otros muchos logros, a pintar al estilo occidental y también a hacer esculturas,²⁴ y afirma:

[...] lo que más me admira es que, con no haber cuando yo aquí llegué hombre de ellos que supiese pintar cosa que algo fuese, se han perfeccionado tanto en este arte, que así en lo de pincel como en lo de bulto han sacado maravillosas piezas [...] y se comienzan ya [a] hacer acá con tanta frecuencia y más perfección que se hacen en la China, por la comunicación que con los Españoles tienen, que con ella se han perfeccionado en cosas que en la China no se solían hacer.²⁵

Y añade más adelante:

[...] escribí a Vuestra Majestad y di cuenta de la extraña mudanza que hubo en los sangleyes después que los religiosos de Santo Domingo los tomaron a cargo, y del gran fruto que en ellos se comenzó a hacer, y cuán de buena gana comenzaron a tomar la Cristiandad, y han perseverado hasta ahora.²⁶

Salazar creía que el mejor modo para ganarse el corazón de los chinos era el diálogo, y no las armas, como había propuesto el jesuita Alonso Sánchez en sus planes de conquista de China: «pues se ve claro que con tal gente como esta, más ha de poder la fuerza de la razón que la de las armas»,²⁷ concluía uno de los tres documentos que firmó el 24 de junio de 1590.²⁸

La citada carta de Salazar debió de dejar las Filipinas con el regreso del mismo galeón que el 31 de mayo de 1590 había llevado a ellas al nuevo gobernador, Gómez Pérez Dasmariñas, cuya actitud a su llegada difícilmente fuera favorable a los chinos. En efecto, antes de salir de España, el nuevo gobernador había recibido una larga lista con instrucciones de Felipe II. En el punto 40 de esa lista, se le aconsejaba tener cuidado con cinco clases de personas:

Como quiera que debéis vivir con la mucha vigilancia y continuo cuidado que requiere la conservación de tierra tan nueva desviada y cercada de enemigos principalmente os habéis de recatar de cinco géneros de ellos. El primero de los naturales de la tierra, que son muchos y poco asentados y firmes en la fe. El segundo de cuatro o cinco mil indios chinos que allí residen y van y vienen al trato. El tercero de los japoneses, que allí acuden de ordinario. El cuarto de los malucos y burneyes, que están irritados y ya se atreven osada y descubiertamente. El quinto y más principal de los ingleses, corsarios luteranos [a saber, protestantes] que acuden por aquellas [...].²⁹

²⁴ Cervera (2007), p. 112.

²⁵ *Ibid.*, pp. 110-111.

²⁶ *Ibid.*, p. 115.

²⁷ *Ibid.*, p. 120.

²⁸ Sobre los numerosos pero fallidos intentos de persuadir al rey para usar la fuerza de las armas, véase Ollé (2002).

²⁹ Los españoles usaban frecuentemente «luterano» como sinónimo de «protestante». AGI, Filipinas, 339, lib. 1, ff. 365v-389r, reproducido en Colín (1900-1904), vol. III, p. 747.

Además, en el punto 20 se le indicaba que no permitiera residir en Manila a los chinos que hacían negocios dudosos, y que les hiciera entregar sus tiendas a los españoles.

Con el tiempo, las relaciones de Gómez Pérez Dasmariñas con los chinos mejoraron un tanto, pero seguía teniendo dificultades prácticas y culturales para tratar con ellos. Desde el punto de vista práctico, estaba limitado por los dictámenes del rey sobre los impuestos. En el aspecto cultural, había una falta de comprensión, en especial en lo que se refería al teatro chino. De hecho, Gómez Pérez Dasmariñas fue bastante tolerante respecto a las fiestas de los chinos siempre que no ofendiesen a los cristianos. El 14 de febrero de 1592, poco después del Año Nuevo chino, proclamó un edicto traducido al chino, que se exhibió en la puerta de la iglesia de Santo Domingo, por el que se prohibían las comedias en lugares donde hubiese cristianos, porque incluían el culto a los dioses chinos, así como ofrendas de comida y otras mercancías.³⁰ El año siguiente, el 13 de febrero de 1593, el gobernador concedió permiso a los chinos para lanzar fuegos artificiales, aunque no se permitía que los españoles de Manila los vieran. No podía excomulgarlos por ello, pero amenazó con una multa de cuatro o cinco pesos.³¹

Salazar también experimentó un proceso de aprendizaje, y acabó comprobando que la conversión de los chinos era muy lenta y limitada. Aunque la población china había aumentado considerablemente —de 150 personas en 1572 a más de 10.000 en 1588—, solo un par de centenares de sangleyes se habían convertido, y Salazar temía que una parte importante de estos conversos pudiera apostatar. Por ello, para evitar desertiones, ordenó a los conversos que se cortasen el pelo, que llevaban largo; de ese modo, si regresaban a China, donde cortar la coleta era un castigo oficial, tales hombres serían considerados criminales y quizás ejecutados. Esto suscitó numerosas quejas, y el gobernador, Santiago de Vera, recurrió al rey de España y obtuvo su apoyo para corregir esta política discriminatoria.³² De hecho, Vera parece haberse llevado bastante bien con los chinos, pues cuando reclutó remeros les pagó, en lugar de tratarlos como esclavos de galera.³³ Gómez Pérez Dasmariñas seguiría su ejemplo más adelante, aunque con trágicas consecuencias.

Así pues, está claro que, en las relaciones entre los chinos y los españoles, a menudo incómodas, había desacuerdo entre las autoridades españolas sobre cómo comportarse con la comunidad china en determinados aspectos. Por otro lado, los chinos sufrían numerosas injusticias por parte de los funcionarios españoles, prácticas abusivas que aumentarían con los años y llevarían a una denuncia directa al rey español en 1598, y finalmente a un levantamiento en 1603.

A pesar de este trasfondo de tensiones, el Códice Boxer se compuso con la ayuda de artistas chinos pocos años después de la llegada del nuevo gobernador Gómez Pé-

³⁰ Auto de Cristóbal de Salvatierra sobre la representación de comedias, 15 de febrero de 1592 (AGI, Filipinas, 6, R. 7, N. 90). Gil (2011), p. 432, da como referencia AGI, Filipinas, 7, 7, f. 90.

³¹ Manila, 20 de junio de 1593 (AGI, Filipinas, 6, R. 7, N. 104, f. 5r). Gil (2011) menciona multas menores.

³² Gutiérrez (2001), pp. 238-239.

³³ Véase BR, vol. VII: «Letter from Vera to Felipe II», p. 57. (Los autores dan como referencia Simancas-Secular; Audiencia de Filipinas; cartas y expedientes del gobernador de Filipinas, vistas en el Consejo; años 1567 a 1599; est. 67, caj. 6, leg. 6.)

rez Dasmariñas. Tal como se señaló anteriormente, se suele suponer que él o su hijo Luis Pérez fueron los impulsores del proyecto. ¿Quiénes podrían haber facilitado dicha colaboración? La mejor respuesta parece ser los dominicos, y el candidato más probable es Juan Cobo. Había otras personas que conocían la habilidad de los chinos. Hernando de los Ríos Coronel, que llegó a Filipinas en 1589 como piloto y se convirtió en un funcionario de alto rango que trabajó con Gómez Pérez Dasmariñas y su hijo,³⁴ recibió en algún momento entre 1593 y 1596 el encargo de supervisar la talla de una estatua de Nuestra Señora por un artista chino anónimo.³⁵ También el obispo Salazar se había mostrado maravillado de la calidad de las obras chinas de arte religioso:

[...] se han perfeccionado tanto en este arte, que así en lo de pincel como en lo de bulto han sacado maravillosas piezas, y algunos niños Jesús que yo he visto en marfil me parece que no se puede hacer cosa más perfecta; y así lo afirman todos los que los han visto.³⁶

El resultado del encargo de Ríos Coronel es una estatua de mármol de un metro y medio de altura que aún se encuentra en la iglesia de Santo Domingo en Manila, la iglesia de los dominicos.³⁷ Ríos Coronel, como Gómez Pérez Dasmariñas, había mostrado actitudes contrarias a los chinos; sin embargo, también tenía un criado chino llamado Cosme,³⁸ y se ocupó de que la estatua se completara debidamente para la satisfacción de todos.

Los dos Dasmariñas mantenían una estrecha relación con los dominicos. Gómez Pérez, en su testamento, solicitó que, si moría en Manila, «mi cuerpo se deposite en el convento de Santo Domingo de ella, en lo alto de la capilla mayor al lado derecho del altar mayor».³⁹ A su vez, su hijo Luis Pérez fue acusado de estar demasiado cerca de los frailes dominicos.⁴⁰ Así pues, parecen muy claras las conexiones de los dos Dasmariñas, padre e hijo, con Cobo y con los otros dominicos, así como la relación de todos ellos con los artesanos chinos del Parián.

Otro fraile dominico, Miguel de Benavides, aparece como un posible candidato alternativo en el papel de vínculo entre los sangleyes y los Dasmariñas en la composición del Códice Boxer (siempre presuponiendo que ellos lo encargaron). Ahora bien, Benavides había abandonado las Filipinas en 1591 para acompañar al obispo Salazar a España. La razón de este viaje eran los serios desacuerdos de Salazar con el gobernador respecto al cobro de tributos a los nativos.⁴¹

³⁴ Véase Crossley (2011), p. 44.

³⁵ Véase Jose (2007), pp. 46-47. En p. 49 dice: «Apart from Zobel, no other author seems to have given a date to the carving of the La Naval image; the only condition [Aduarte (1962), vol. I, cap. XII, p. 71] and succeeding historians gave was that Luis Pérez Dasmariñas was governor» (ejerció el cargo desde 1593 hasta 1596). Fernando Zóbel de Ayala (1963, p. 70) fue el primero en afirmar que la estatua se encargó en 1593.

³⁶ Cervera (2007), p. 111.

³⁷ En realidad, lo que se exhibe al público es una copia; el original se halla a buen recaudo.

³⁸ Véase Crossley (2011), p. 40.

³⁹ Núñez-Varela (2001), p. 5.

⁴⁰ Véase, por ejemplo, Crossley (2011), p. 51.

⁴¹ En cuanto al año del viaje, véase Crossley (2016), apéndice 2, p. 241.

El gobierno filipino siempre andaba escaso de dinero, por lo que el gobernador Gómez Pérez Dasmariñas impuso tributos a todos los nativos, independientemente de si estaban recibiendo instrucción cristiana o no. Pero Salazar creía que era moralmente incorrecto cobrar tributos a los naturales si estos no obtenían el beneficio cristiano. Salazar había dejado México con el título de protector de los indios, y asumió ese papel con gran seriedad.⁴² Ya en Filipinas, también pidió ser nombrado protector de los chinos, y el 24 junio de 1590 escribía que «tanta necesidad tienen los sangleyes de protector que los naturales».⁴³ Sin embargo, esta pretensión fue rechazada por el gobernador.⁴⁴ Las relaciones de Salazar con los sangleyes habían mejorado mucho con el tiempo: «De aquí comenzaron los sangleyes a tomarme mucho amor, porque es la gente más agradecida que yo he visto», escribió en su carta de 24 junio de 1590.⁴⁵

Por lo tanto, aunque los dominicos habían estrechado sus relaciones con los sangleyes, su marcha de las Islas en 1591 vuelve poco probable que Benavides o Salazar estuvieran involucrados en la confección del Códice. Aparte de Cobo, los únicos dominicos que sabían algo de chino y trabajaron con los sangleyes antes de 1600 eran el joven Domingo de Nieva, que había llegado a las Filipinas con Benavides en 1587, y Diego Aduarte, que no lo hizo hasta 1595.⁴⁶ Si entendemos que la fecha de composición del Códice se sitúa entre 1591 y 1593, parece claro que Aduarte no pudo participar.⁴⁷

En cualquier caso, fue Juan Cobo (1546-1592) quien sin duda resultó el más rápido en aprender la lengua china y quien, entre los dominicos, obtuvo un mejor conocimiento de aquel idioma.⁴⁸ Ya en 1589 Cobo había empezado a traducir un tratado moral chino, el 明心寶鑑 (*Mingxin Baojian* en pinyin), al que llamó *Beng Sim Po Cam* según la pronunciación del dialecto de Hokkien, predominante en Manila. La traducción, con el título *Espejo rico del claro corazón*, fue completada en 1592.⁴⁹ Aduarte compararía el contenido del *Beng Sim Po Cam* «con las sentencias de filósofos de la tradición greco-latina, con los que sí que había una cierta familiaridad en la Europa renacentista». Respecto a Cobo, Aduarte señalaba que conocía la lengua china, y que «entendía sus libros, y tradujo algunos, por tener muy graves sentencias, aunque de gentiles, como los de Séneca y otros tales entre nosotros».⁵⁰

⁴² Gutiérrez (2001), p. 84.

⁴³ «Carta del obispo Salazar al rey Felipe II» (AGI, Filipinas, 74); versión en inglés en BR, vol. VII: «Two letters to Felipe II», Domingo de Salazar; Manila, junio de 1590, p. 261. Gil (2011) dice en p. 215: «Gómez Pérez das Mariñas, muy enfrentado con el obispo Salazar, se opuso a que éste fuera protector de indios y sangleyes, so capa de que no se extendía a los chinos su cargo de protector de los indios, pues nada al respecto se especificaba en la carta del monarca». Y en la nota 129 señala: «Así consta por la cédula real del 11 de junio de 1594 ([AGI,] Filip[inas], 339, Libro II, f. 62v)».

⁴⁴ Fue más tarde, en 1596, cuando se nombró a un protector de los sangleyes. Véase Gil (2011), cap. VI, sec. 2.

⁴⁵ Cervera (2007), p. 108.

⁴⁶ Véase Ocio y Neira (2000), pp. 49 y 64.

⁴⁷ Véase Crossley (2014), p. 117.

⁴⁸ Fue quien tradujo la carta de 1598 de queja al rey por parte de los chinos, pero su traducción deja mucho que desear, aunque no está claro si ello obedeció a razones políticas o a falta de conocimiento. Véase Crossley y Lun (2019).

⁴⁹ *Beng Sim Po Cam (Espejo rico del claro corazón)*, Manila, 1592. Biblioteca Nacional de España (Madrid) [ms. 6040].

⁵⁰ Aduarte (1962), vol. I, p. 219. (Citado por Cervera (2007), p. 184, n. 42.)

El 13 de julio de 1589 Cobo escribió una larga carta a sus compatriotas dominicos en Chiapas, Guatemala y España que arroja más luz sobre este asunto. En ella no solo revela su amplio conocimiento de la lengua y la literatura china, sino también su gran capacidad para comunicarse con los chinos locales, por lo que vale la pena examinarla minuciosamente. De ella se desprende que, entre sus lecturas, figuraban tanto los clásicos chinos como sus comedias, pues da detalles vívidos de lo que ha leído.⁵¹ Queda claro, asimismo, que Cobo había adquirido un respeto considerable por la población sangley. Llama a las personas que lo están ayudando «vecinos», un término en general reservado para los peninsulares o los nacidos en Filipinas de padres españoles, aunque podría significar simplemente ‘habitantes’: «Tienen libros de itinerario de su tierra; el cual yo actualmente estoy con ayuda de vecinos traduciendo».⁵² También señala la mayor alfabetización de los chinos, a pesar de que eran gente humilde dedicados a oficios mecánicos («como dije es la escoria de la tierra»):⁵³ «Entre mil se encuentran diez que sepan letras y muchas, que en Castilla los pueblos de labradores, de mil a penas se hallan diez que sepan».⁵⁴

Cobo fue muy observador, y en muchos casos describe al mismo tipo de sangleyes que retrató el artista del Códice. Sin embargo, no está claro qué imágenes del Códice fueron el resultado de una observación directa y cuáles se copiaron de libros chinos. La explicación más probable es que las personas de estratos sociales humildes se retrataron en vivo, mientras que los mandarines y los generales chinos, así como las criaturas míticas, se copiaron de libros chinos. Ciertamente, Cobo menciona la multitud de libros chinos disponibles en el Parián, y en particular alude a los que contenían imágenes.⁵⁵ La secuencia de ilustraciones de personas en el Códice Boxer y las descripciones de tipos humanos en la carta de Cobo se parecen entre sí, en especial en lo que respecta a las representaciones de los habitantes de Manila. Además, en estas imágenes se aprecian todas las prendas de ropa referidas por Cobo. En concreto, hay dos ilustraciones de parejas de sangleyes, en los folios 202r y 204r, que incluyen dos elementos que se citan específicamente, los «zapatos de seda labrados» y los abanicos que usan tanto hombres como mujeres: «Todos usan abanillos [abanicos] para el aire y sol» (v. figs. 1 y 2).⁵⁶

Habiendo establecido la probable conexión de Cobo con el Códice, queda la pregunta de cuántos artistas intervinieron, que a nuestro juicio fueron más de uno. Lo demuestra el hecho de que los bordes decorados que enmarcan las pinturas se trazaron después de concluir las imágenes principales. Por ejemplo, en la imagen grande el mástil cruza el borde (v. fig. 3),⁵⁷ lo que prueba que el marco se dibujó una vez acabada la re-

⁵¹ Véase Cervera (2007), p. 95.

⁵² *Ibid.*, p. 96.

⁵³ *Ibid.*, p. 94.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 99. Las cuatro clases de la sociedad china en la dinastía Ming eran, en orden descendente, eruditos (士), agricultores (農), artesanos (工) y comerciantes (商).

⁵⁵ El método de impresión con bloques de madera (xilografía) hizo que fuera relativamente habitual incorporar imágenes (talladas en la madera, tal como se hacía con los caracteres chinos), mientras que la impresión occidental requería la fabricación de troqueles de metal especiales para reproducir imágenes.

⁵⁶ Cervera (2007), p. 93.

⁵⁷ Souza y Turley (2015), p. 305. En p. 299 se incluye la imagen.



1. *Sangleyes de Manila* (Códice Boxer, f. 202r).
Cortésia de la Lilly Library.



2. Sangleyes de Manila, «来常 sangley»
(Código Boxer, f. 204r). Cortesía de la Lilly Library.



3. Detalle del mástil de la página desplegable del Códice Boxer. Cortesía de la Lilly Library.

presentación del galeón. Por tanto, concluimos que participaron, al menos, dos artistas en la creación de las ilustraciones del Códice. En todo caso, es muy probable que Cobo, que conocía a muchos chinos del Parián, conociese también algunos artistas. No sabemos la fecha exacta de la realización de las imágenes, pero la gran ilustración que muestra un galeón con dos hombres españoles representa la llegada en 1590 de Gómez Pérez y de su hijo a las islas de los Ladrones (posteriormente rebautizadas como Marianas), tal como se explica en el texto del Códice Boxer.

En su descripción de las gentes de Filipinas en la carta del 13 de julio de 1589, Cobo comienza con los zambales, que habitan la tierra al oeste de Manila, aunque no se nombran como tales: «Es gente belicosa con flechas y lanzas, y muy dañosos en la tierra. Están estos muy cerca de Manila en montes y despoblados».⁵⁸ Luego describe a los moros, tal como se denominaba a la gente de Manila: «Otros hay que llaman moros, que es la gente de Manila y su tierra».⁵⁹ Mucho más adelante describe a los sangleyes, y posteriormente a los bisayas.⁶⁰ Por último menciona una lista de personas de varios países, aunque esa lista es muy diferente de las incluidas en el Códice Boxer, que abarcan una distribución geográfica mucho más amplia.

Cobo nota la cantidad de oro usado por aquellos que pueden pagarlo, pero también observa que lucen pequeñas argollas justo debajo de la rodilla: las personas más pobres las llevan de cobre y las más ricas de oro.⁶¹ Y describe luego varios tocados que están ilustrados en el Códice.

Cobo nota la cantidad de oro usado por aquellos que pueden pagarlo, pero también observa que lucen pequeñas argollas justo debajo de la rodilla: las personas más pobres las llevan de cobre y las más ricas de oro.⁶¹ Y describe luego varios tocados que están ilustrados en el Códice.

El trato regular del fraile con los sangleyes del Parián solo había comenzado en septiembre de 1588, pero al final de la Cuaresma del año siguiente ya escuchaba confesiones en la variante hokkien del chino.⁶² Con este aprendizaje, había surgido también cierto afecto mutuo: «Han cobrado extraordinaria afición los sangleyes o chinas

⁵⁸ Cervera (2007), p. 85.

⁵⁹ El término «moro» se aplicó en un principio a los habitantes del Magreb, pero no necesariamente implica que sean musulmanes. Véase la extensa nota 15 de Souza y Turley (2015, p. 306) sobre el uso de los dos términos y también en el texto del propio Códice (f. 41v), p. 357.

⁶⁰ El Códice Boxer ilustra a los bisayas antes que a los tagalos.

⁶¹ Esta diferencia queda claramente representada en las imágenes; por ejemplo, en el f. 51v se usa pintura ordinaria, mientras que en el f. 54r se utiliza pintura de oro. Para los pendientes también se emplea pintura dorada, reflejando los reales.

⁶² Cervera (2007), p. 90.

a la Orden y a nosotros». ⁶³ Aunque no hay pruebas de qué pensaba Cobo con anterioridad, es de suponer que había llegado a Filipinas con las mismas opiniones negativas sobre los sangleyes que hemos podido documentar en Salazar.

Después de describir a la gente en su carta de 1589, Cobo habla de las ciencias y, en particular, menciona (en el contexto de la medicina) que hay «muchos libros [de China] pintados a sus figuras, como los libros de anatomía de Castilla». Tal vez se refiera a los libros «de la sucesión de sus Reyes, historias de lo que hicieron y como han vivido, si fueron buenos o malos». Parece claro que muchas de las imágenes de dignatarios chinos del Códice Boxer se copiaron de libros chinos. ⁶⁴ De hecho, Cobo asegura que toda la información que tiene sobre el interior de China proviene de tales obras. ⁶⁵

En 1593, Gómez Pérez autorizó la publicación de dos libros, sin remitirlos primero a España. ⁶⁶ Se trataba de la *Doctrina christiana*, escrito en castellano y en dos versiones del idioma local tagalo (en letras romanas y en el alfabeto local, baybayin), y de 辨正教真傳實錄 o *Apología de la verdadera religión*, de Juan Cobo, generalmente conocido como el *Shilu* (transcripción pinyin de 實錄), ⁶⁷ escrito en caracteres chinos y en estilo literario chino, a semejanza de los libros hechos en China que Cobo había visto, ⁶⁸ e impreso según la técnica china de bloques de madera. Sin embargo, tanto la *Doctrina christiana* como el *Shilu* no siguen la norma china de la época de imprimir en un solo lado del papel plegado para hacer un solo folio, sino que utilizan ambos lados como en Europa. ⁶⁹

El *Shilu* es importante para entender cómo trabajaba Cobo con los chinos. En particular, demuestra lo estrecha que debe de haber sido su relación con su amanuense, pues en la obra se dice explícitamente que tuvo uno. No conocemos el nombre de dicho amanuense, aunque se ha sugerido el de Juan Sami, que fue a Japón con Cobo en 1592. ⁷⁰ En efecto, cuando Cobo estuvo más tarde en Japón como embajador, trajo una carta de Toyotomi Hideyoshi (conocido por los españoles como Taicosama) «con la ayuda de su maestro de letras chinas Juan Sami». ⁷¹

La primera página del *Shilu* contiene la imagen de un dominico con su hábito portando un libro abierto, siendo recibido por un chino vestido con la ropa de un literato (v. fig. 4). El literato sangley está frente a muchas arcadas, lo cual coincide con el pa-

⁶³ Cervera (2007), p. 90.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 96.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 98: «Esto todo es sacado de los libros impresos chinos de letra china». En 1575, Martín de Rada había estado en China y aparentemente había llevado a las Filipinas varios libros chinos, cuyo destino se desconoce. Véase Galende (1980), p. 148. También Cervera (2007, p. 41) señala que Rada adquirió muchos libros chinos y los llevó a Manila, y que esa colección se convirtió en parte principal de la documentación que después pudieron utilizar no solo los agustinos, sino también los misioneros de otras órdenes religiosas para elaborar sus obras relacionadas con China; al respecto, en p. 54 cita a Folch (2008).

⁶⁶ La publicación de libros era un asunto muy serio y normalmente se requería un permiso del rey. Sin embargo, Gómez Pérez debió de pensar que era vital proporcionar esos libros para las actividades misioneras españolas en Filipinas.

⁶⁷ Cobo (1986). Véase Loon (1966-1967). 辨正教真傳實錄 se pronuncia *Bian zheng jiao zhen chuan shi-lu* en pinyin. Cervera (2016) dice que «puede ser traducido aproximadamente como *Auténtico registro de la discusión de la verdadera religión*».

⁶⁸ Para el debate sobre qué libros eran estos, véase Loon (1966-1967), parte 1, p. 11.

⁶⁹ *Ibid.*, parte 1, p. 4.

⁷⁰ Véanse Knauth (1970, p. 2, n. 3), que cita la p. 173 de Fernández de Navarrete (1676), y Cervera (2007), p. 67.

⁷¹ Véase Arnaiz (1939), p. 636.

辨正教真傳之章

Es el principio del libro.

此書之作非敢專制不乃旨命頒下和尚王國三始就民希
 蠟石良工刊著此版係西士乙千伍百九十二年仲春立



新刻僧師嗎咄嗟撰無極天主正教真傳實錄章之一

夫明先聖學者有曰率性
 義謂道循道之謂教性道
 無二致也教其有二術乎
 我知此則天主行典一本
 之理性同也道同也教亦
 同也何以差殊現乎予慨
 當世之人惑於異端不聞
 正道不遵正教其習信漸
 高尚者雜於妖邪之說虛
 無寂滅之教是以淫於佛

Juana de los Rios
Juan de Villar

4. Detalle de la página desplegable del Shilu, reproducida en Cobo (1986), p. 101. Cortesía de la Universidad de Santo Tomás, Manila.

tio con portales que según Cobo había en el Parián.⁷² El sacerdote dominico, por su parte, se encuentra ante un edificio de estilo español, tal vez la iglesia o el hospital de

⁷² «Una grande cuadra de portales», Cervera (2007), p. 88.

San Gabriel, lo cual sugiere una fecha de composición posterior a 1588. La túnica de este sangley literato es parecida a la del letrado del folio 204r del Códice Boxer (v. fig. 2), excepto que aquí tiene las manos dentro de sus voluminosas mangas y por tanto no se ve ningún abanico.

Tal vez sorprenda el hecho de que el interlocutor de Cobo representado en la primera página del *Shilu* sea un erudito, porque la mayoría de los chinos de Manila eran comerciantes o artesanos. Sin embargo, resulta muy apropiado ya que el *Shilu* reproduce el estilo de la literatura clásica china, que, con su concisión y su sintaxis particular, es muy diferente del empleado en cualquier lengua vernácula ordinaria. Aunque, como se señaló anteriormente, Cobo afirmó que la mayoría de los chinos de Manila podían leer muchos caracteres, parece poco probable que conocieran el chino literario clásico. De acuerdo con Cervera respecto al *Shilu*, «probablemente fue entendido solo por unos pocos de los sangleyes en las Filipinas (hay que tener en cuenta que la mayoría de los chinos de Manila eran comerciantes, no letrados)». ⁷³ No obstante, el comercio de plata de Manila a China había sido muy rentable desde que comenzó en 1573, por lo que es posible que este erudito fuera un joven educado en China a costa de su familia y que hubiese realizado allí los exámenes oficiales. De hecho, aunque Cobo es reconocido como el autor del *Shilu*, parece que fue el erudito quien ofició de amanuense. Por ejemplo, el literato dice: «Yo he venido a este lugar y he oído atentamente las instrucciones del Padre, y me han transformado a mí, chino [唐民]». ⁷⁴ Más adelante comenta que otros también han venido a escuchar al padre y a hablar con él: «algunas personas buenas se llegan a esta iglesia penetran y ven al Padre». ⁷⁵ Menciona asimismo las palabras de «otro erudito» que explica cómo se leían y entendían los libros de los sabios chinos. ⁷⁶

Sin duda entre los libros que Cobo había visto figuraban los clásicos, y con seguridad las cuatro obras de Confucio. Cervera también apunta que el *Beng Sim Po Cam* (明心寶鑑, *Espejo rico del claro corazón*) ejerció una profunda influencia en Cobo, tanto que lo tradujo al castellano. Este libro contiene muchas citas de autores chinos clásicos, como Confucio y Mencio, pero asimismo «hay extractos de los taoístas Lao-Tse y Chuan Tse, del neoconfuciano Zhu Xi, e incluso fragmentos de edictos de varios emperadores de las dinastías Tang y Song». ⁷⁷ Otra influencia puede haber sido el primer libro escrito en chino por un europeo, el *Tianzhu shilu* (天主實錄, *Verdadero tratado del Señor del Cielo*) del jesuita Michele Ruggieri, publicado en 1584 en Zhaoqing, Guangdong. El jesuita Alonso Sánchez, que estaba en Macao ese mismo año y recibió la visita de Michele Ruggieri, ⁷⁸ comentó más tarde que se habían impreso al menos 1.200 copias

⁷³ Cervera (2016), p. 18.

⁷⁴ Cobo (1986), 2b. La numeración es la de la edición de Villarroel, es decir, folio 2v numerado desde la parte posterior, ya que el libro se realizó a la manera china, leyendo en columnas de arriba abajo y de izquierda a derecha, y girando las páginas en sentido opuesto al estilo occidental. El literato se menciona a sí mismo como 唐民 (*Tang min*), esto es, chino. Los chinos se referían a su país y a ellos mismos como «Tang» después de esta dinastía temprana (618-902), reconocida quizás como la más grande de todas las dinastías.

⁷⁵ Cobo (1986), 4b-5a.

⁷⁶ *Ibid.*, 11a.

⁷⁷ Cervera (2016), p. 7.

⁷⁸ Véase Costa (1961), p. 54.

del *Tianzhu shilu*.⁷⁹ Sin embargo, parece extremadamente improbable que Sánchez llevara consigo a Manila una copia impresa del libro, porque este no se publicó hasta noviembre de 1584 y él se marchó de Macao el 4 de octubre.⁸⁰ De todos modos, Cobo conoció la obra unos años más tarde, y Song Gang ha advertido recientemente que hay ejemplos similares en el libro de Ruggieri y en el *Shilu* de Cobo.⁸¹ A pesar de que Cobo utiliza fuentes chinas, el origen de su texto «es una adaptación de la *Introducción al Símbolo de la Fe*, del dominicano fray Luis de Granada (1504-1588), publicado en Salamanca en 1583».⁸²

Para escribir su libro Cobo necesitaba seguramente los servicios de un amanuense, pero este tuvo un papel aún mayor en la composición real de la obra. Ante todo, recordemos que Cobo quiso que el libro tuviera un estilo literario, a sabiendas de que eso le daría prestigio. Pero, si bien ciertamente conocía el dialecto popular o minnanhua (閩南話) de Fujian —de donde provenían los sangleyes—, ya que de otro modo no habría podido oír sus confesiones,⁸³ e incluso es posible que supiera los tres mil caracteres chinos que se le atribuyen,⁸⁴ es muy improbable que en unos pocos años dominara lo suficientemente el idioma clásico como para escribir el libro sin ayuda.

Por otro lado, el hecho de que el amanuense se describa como «un erudito» muestra que tenía un estatus significativo en la comunidad china, mucho más alto que el de la mayoría de los sangleyes, que eran simples comerciantes. Como señalamos anteriormente, la mayor parte de los chinos que se instalaron en Manila no pertenecían a la élite social: «como dije es la escoria de la tierra», en palabras del mismo Cobo.⁸⁵ Este amanuense, en cambio, era un hombre educado que había estudiado durante muchos años, por lo que la relación entre Cobo y él debió de haber sido de mutuo respeto. Por último, cabe añadir que la impresión del libro es prueba de que el dominico confiaba plenamente en su amanuense.

El trabajo de Cobo con los chinos en Manila acabó en 1592. Toyotomi Hideyoshi, gobernante de Japón, había estado amenazando a Filipinas, y un sospechoso grupo de «peregrinos» japoneses había visitado las islas en 1589. En 1591 se recibió una dura carta de Hideyoshi enviada desde Japón, y el gobernador Gómez Pérez Dasmariñas consultó ampliamente sobre lo que debía hacer.⁸⁶ Como resultado, el 29 de junio de 1592 partió para Japón una embajada presidida por Cobo, ya que se consideraba que su conocimiento de los caracteres chinos le permitiría leer algo de japonés.⁸⁷ Este lamentó el encargo del gobernador porque lo obligaba a suspender el proyecto del libro,⁸⁸ y lo cier-

⁷⁹ Véase Ollé (en prensa), cap. 8. Chan (1989, pp. 482-483) da la cifra de 1.500.

⁸⁰ Para la partida de Sánchez de Macao, véase Costa (1961), p. 55.

⁸¹ Véase Song Gang (2018), cap. 1, n. 61.

⁸² Cervera (2016), p. 9. Para un estudio más completo del *Shilu*, véase Cervera (2018).

⁸³ El nombre de Cobo en chino fue 高母羨, que en minnan o hokkien se pronuncia *Ko-bu-sian*. En pinyin se pronuncia *Gao Muxian*. (El: *xian* en pinyin, *sian* en hokkien, es el título estándar para los santos o inmortales).

⁸⁴ «Y de éstas llegó a saber, leer y escribir tres mil, con que se bandeaba y leía, y entendía sus libros, y tradujo algo» (Aduarte, 1962, vol. 1, pp. 218-219).

⁸⁵ Véase la nota 52.

⁸⁶ Véase Crossley (2016), p. 135.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 138-139.

⁸⁸ Cobo (1986), 62a, p. 378.

to es que nunca regresó, aunque la noticia de su fallecimiento no llegó a Filipinas hasta dos años más tarde. Por lo tanto, si la misión de Cobo era, como mínimo, la de supervisar las ilustraciones del Códice Boxer, es lógico suponer que estas ya estaban listas antes de su partida de Filipinas. En realidad, esto no tiene por qué ser necesariamente así, pues podría haber ocurrido como con el *Shilu*, que no se publicó hasta 1593, lo que parece indicar que no supervisó la realización de su libro hasta el final.

El año de 1593 fue también la fecha de la muerte de Gómez Pérez Dasmariñas. El gobernador había reclutado a trescientos remeros chinos como tripulación, a los cuales pagó en vez de forzarlos a trabajar encadenados, si bien se discute respecto a la presión que ejerció sobre la comunidad de los sangleyes para que proporcionaran a los remeros.⁸⁹ En cualquier caso, los remeros no estaban encadenados e incluso se les permitió guardar sus armas, de modo que les fue fácil amotinarse durante el viaje a Maluku y matar al gobernador. Con Cobo fuera de las islas desde 1592 para no volver jamás, es muy posible que el Códice Boxer quedara inacabado. Y Luis Pérez Dasmariñas debió de ser quien decidió enviarlo a España en el estado en que se encontraba, probablemente en 1606.⁹⁰

En conclusión, Cobo tenía un enorme conocimiento de los chinos y la cultura china, con casi absoluta certeza mucho mayor que el de cualquier otro español de Filipinas en 1592. Tanto si fue Gómez Pérez Dasmariñas o bien su hijo Luis Dasmariñas el responsable de encargar el Códice Boxer, Juan Cobo podría haber sido el intermediario con los artistas chinos involucrados en su realización, ya que había logrado el conocimiento, la amistad y el respeto creciente por parte de los sangleyes del Parián; un respeto que, como hemos visto, era mutuo. Si bien antes de salir de España en dirección a las Filipinas tenía una imagen negativa de los chinos —al igual que Gómez Pérez Dasmariñas, Domingo de Salazar y otros españoles—, pues en la península se consideraba que eran la escoria de las Islas y que había que tratarlos con cautela y sin concederles demasiados derechos, a través del contacto personal y la interacción mutua llegó a respetar a la gente y la cultura de los sangleyes del Parián de Manila.

BIBLIOGRAFÍA

- ADUARTE, D. (1962). *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Filipinas, Japón y China*. Madrid: CSIC.
- ARNAIZ, G. (1939). «Observaciones sobre la embajada del dominico P. Juan Cobo». *Monumenta Nipponica*, 2 (2), pp. 634-637.
- BLAIR, E. H. y ROBERTSON, J. A. (1903-1909) (eds.). *The Philippine islands 1493-1898*, 55 vols. Cleveland: Arthur H. Clark.
- BOXER, C. R. (1950). «A late sixteenth century Manila MS.». *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 82 (1-2), pp. 37-49.
- CERVERA JIMÉNEZ, J. A. (2007). *Cartas del Parián. Los chinos de Manila a finales del siglo XVI a través de los ojos de Juan Cobo y Domingo de Salazar*. Ciudad de México: Palabra de Clío.

⁸⁹ Véase Gil (2011), p. 641.

⁹⁰ Véase Crossley (2014), p. 123.

- (2016). «El *Shilu* del dominico Juan Cobo (1593): apuntes sobre su interpretación de algunos conceptos filosóficos chinos». *Revista Estudios*, 32 (1), pp. 496-517.
- (2018). «The *Shilu* by Juan Cobo, O. P. (1593): a paradigm of scientific and philosophical exchange between East and West». En F. D'ANGELO (ed.), *The scientific dialogue linking America, Asia and Europe between the 12th and the 20th century. Theories and techniques travelling in space and time*, pp. 2-28. Nápoles: Associazione Culturale Viaggiatori.
- CHAN, A. (1989). «A note on the *Shib-lu* of Juan Cobo». *Philippine Studies*, 37, pp. 479-487.
- CHIN KONG [錢江], J. (1998). *Merchants and other sojourners: The Hokkiens overseas, 1570-1760*. Tesis doctoral, University of Hong Kong. Disponible en: <http://hub.hku.hk/bitstream/10722/65175/3/FullText.pdf>.
- CLINE, H. F. (1964). «The *Relaciones Geográficas* of the Spanish Indies, 1577-1586». *The Hispanic American Historical Review*, 44 (3), pp. 341-374.
- COBO, J. (1592). *Beng Sim Po Cam (Espejo rico del claro corazón)*. Manila. Biblioteca Nacional de España (Madrid) [ms. 6040].
- (1986). *辨正教真傳實錄, Pien cheng-chiao chen-ch'uan shib-lu* o *Apología de la verdadera religión*. Ed. de F. Villarroel. Manila: University of Santo Tomas Press.
- COLÍN, F. (1900-1904). *Labor evangélica de los obreros de la Compañía de Jesús en las islas Filipinas*, 3 vols. Barcelona: Henrich y Compañía.
- COSTA, H. V. de la (1961). *The Jesuits in the Philippines, 1581-1768*. Cambridge: Harvard University Press.
- CROSSLEY, J. N. (2011). *Hernando de los Ríos Coronel and the Spanish Philippines in the Golden Age*. Farnham: Ashgate.
- (2014). «The early history of the Boxer Codex». *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 24 (1), pág. 115-124.
- (2016). *The Dasmariñases: Early Governors of the Spanish Philippines*, Abingdon (Inglaterra): Routledge.
- CROSSLEY, J. N. y LUN, A. W. C. (2019). «Chinese characters in the Spanish court: The Manila petition of 1598 to Philip II». *Journal of the Royal Asiatic Society*, 29, pp. 727-744.
- D'ANGELO, F. (2018). *The scientific dialogue linking America, Asia and Europe between the 12th and the 20th century. Theories and techniques travelling in space and time*. Nápoles: Associazione Culturale Viaggiatori. Disponible en: www.viaggiatorijournal.com/cms/cms_files/20181107014005_qkqc.pdf.
- DONAPÉTRY IRIBARNÉGARAY, J. (1953). *Historia de Vivero y su concejo*. Vivero: A. Santiago.
- FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, D. (1676). *Tratados historicos, politicos, ethicos, y religiosos*. Madrid: Imprenta Real.
- FOLCH, D. (2008). «Biografía de fray Martín de Rada». *Revista Huarte de San Juan, Geografía e Historia*, 15, pp. 33-63.
- GALENDE, P. G. (1980). *Apología pro filipinos*. Manila: Salesiana Publishers.
- GAYO ARAGÓN, J. (1951). *Doctrina christiana: primer libro impreso en Filipinas*. Facsímil del ejemplar existente en la Biblioteca Vaticana, con un ensayo histórico-bibliográfico de J. Gayo Aragón. Manila: Imprenta de la Real y Pontificia Universidad de Santo Tomás.
- GIL, J. (2011). *Los chinos en Manila (siglos XVI y XVII)*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Macau.
- GUTIÉRREZ, L. (2001). *Domingo de Salazar, O. P.: First bishop of the Philippines (1512-1594)*. Manila: University of Santo Tomas Press.
- JOSÉ, R. T. (2007). «La veneranda imagen de Nuestra Señora del Rosario de la Naval». En LITO B. ZULUETA (ed.), *The saga of La Naval, triumph of a people's faith*. Ciudad Quezón: Dominican Province of the Philippines, pp. 45-72.
- KNAUTH, L. (1970). «El inicio de la sinología occidental. Las traducciones españolas del Ming Hsin Pao Chien». *Estudios Orientales*, v, pp. 1-21.

- LOON, P. van der (1966-1967). «The Manila incunabula and early Hokkien studies». *Asia Major*, 1 (12), pp. 1-43; 2 (13), pp. 95-186.
- NÚÑEZ-VARELA y LENDOIRO, J. R. (2001). «Gómez Pérez das Mariñas, capitán general de Murcia en el último tercio del siglo XVI». *Murcia y los pueblos de España*, actas del XXVII Congreso Nacional de la Asociación Española de Cronistas Oficiales. Murcia, 11-14 de octubre de 2001, pp. 215-232. Disponible en: www.cronistadebetanzos.com/trabajos/gomezper.pdf.
- OCHOA, H. y NEIRA, E. (2000). *Misioneros dominicos en el Extremo Oriente 1587-1835*. Manila: Life Today Publications.
- OLLÉ, M. (2002). *La empresa de China: de la Armada Invencible al Galeón de Manila*. Barcelona: Acantilado.
- (en prensa). *Juncos, sampanes y galeones en los Mares del Sur: islas e imperios de seda y plata*. Barcelona: Acantilado.
- SALAZAR, D. DE (1897). «Relación de las cosas de las Filipinas hecha por fray Domingo de Salazar, primer obispo de dichas islas, 1583». En W. E. RETANA (ed.), *Recopilación de documentos históricos, científicos, literarios y políticos y estudios bibliográficos*, vol. III. Madrid: Archivo del Bibliófilo Filipino. Disponible en: www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/salaz83.htm.
- SONG GANG (2018). *Giulio Aleni, Kouduo richao, and Christian-Confucian dialogism in late Ming Fujian*. Nueva York: Routledge.
- SOUZA, G. B. y TURLEY, J. S. (2015) (eds.). *The Boxer Codex. Transcription and translation of an illustrated late sixteenth-century Spanish manuscript concerning the geography, ethnography and history of the Pacific, South-East Asia and East Asia*. Leiden: Brill.
- VERA, S. de (1589). «Carta a S. M. del gobernador general de Filipinas», Manila, 13 de julio de 1589. AGI, Filipinas, 18A. Disponible en: www.upf.edu/asia/projectes/che/s16/vera1589.htm.
- ZÓBEL DE AYALA, F. (1963). *Philippine religious imagery*. Ciudad Quezón: Ateneo de Manila University Press.

LAS FUENTES CHINAS DEL CÓDICE BOXER: LA ILUSTRACIÓN DE LOS XAQUE (畚客) Y EL CONOCIMIENTO DE FUJIAN¹

TSUNGJEN CHEN
Academia Sínica (Taiwán)

Durante la segunda mitad del siglo xvi, los españoles se adentraron en el territorio marítimo del Asia oriental. Establecidos en Filipinas, pronto comenzaron a participar en actividades comerciales y proselitistas en toda la región. Además, desde el principio mostraron gran interés en la situación política y económica de los principales enclaves comerciales de la región, y recogieron información geográfica y etnográfica, a veces muy detallada, que posteriormente circuló en innumerables informes y libros, manuscritos o impresos. Parte de esta labor etnográfica fue analizada por Donald F. Lach en los capítulos correspondientes de su magna obra titulada *Asia in the making of Europe* (1965-1993).² Entre los documentos escritos a finales del siglo xvi sobresalen las obras de Martín de Rada (1575), Juan González de Mendoza (1585) y Antonio de Morga (1609), que se centraron en el ámbito marítimo de China y Filipinas.³ De acuerdo con los objetivos de este artículo, debemos destacar que el Códice Boxer, que fue compilado por los españoles en Manila en esta misma época, es representativo de los esfuerzos de una generación de colonizadores por recopilar información del este de Asia.

La mayoría de las investigaciones académicas sobre la labor de los españoles para crear un régimen de información en el entorno marítimo del Asia oriental se enfocan en analizar las descripciones etnográficas y políticas de las diversas localidades de la región. Este artículo, en cambio, trata de comprender por qué medios los españoles llegaron a este conocimiento: ¿participaron en un trabajo de campo como observadores, o se basaron en conjeturas y en fuentes escritas en otros idiomas? En otras palabras, lo

¹ Traducción del inglés por Enrique Moral de Eusebio.

² Lach y Kley (1965-1993). Véase también Rubiés (2003).

³ Véanse Boxer (1953), González de Mendoza (1585) y Morga (1609).

que se analiza aquí no es *qué* sabían los españoles, sino *cómo* obtuvieron ese conocimiento. En un artículo anterior sobre las descripciones españolas de los aborígenes de Taiwán, ya señalé la importancia de este problema: efectivamente, desde fechas tan tempranas como 1626, los españoles establecieron un puesto militar en la isla que llamaron Formosa, en el actual Keelung (基隆, Jilong), desde donde los misioneros no solo comenzaron a hacer proselitismo, sino que también recopilaron datos sobre la isla y sus habitantes.⁴ Uno de estos misioneros fue el dominico Jacinto Esquivel, que en 1632 escribió un texto titulado *Memoria de las cosas pertenecientes al estado de la isla Hermosa*, en el que describía a la población, los nombres tribales y las producciones de las tribus aborígenes de las costas nororientales y orientales de Taiwán.⁵ Sin embargo, en lugar de fundamentarse en observaciones empíricas de primera mano efectuadas por toda la isla, la mayor parte del contenido de la memoria de Esquivel se recopiló en la tribu costera septentrional de los basai, habitantes de las zonas marítimas de la costa septentrional de la isla. De este modo, las fuentes españolas expusieron las opiniones de los basai sobre otra tribu aborígen, en lugar de elaborar una etnografía propia. Esta información es muy valiosa para interpretar el Códice Boxer, un documento producido treinta años antes.

Como señaló Fabio Yuchung Lee, el Códice Boxer documenta el intercambio de información entre hokkieneses y españoles en el Asia oriental. En concreto, advierte que probablemente muchos de los nombres utilizados en el texto —o parte de ellos— son transcripciones del dialecto hokkien, y concluye que los editores del Códice Boxer «construyeron el mundo del Asia oriental del siglo xvi —sus estados y pueblos— basándose en un mosaico de conocimientos derivados de informantes chinos, informes portugueses y observaciones de españoles en Filipinas».⁶ Asimismo, en mis propias investigaciones anteriores he argumentado que las representaciones visuales de los pueblos indígenas de Keelung y Tamsui contenidas en el Códice Boxer debieron de apoyarse en descripciones de estas tribus proporcionadas por chinos de habla hokkien de Manila, y no habría que considerarlas simples invenciones.⁷ Es interesante hacer notar que Keelung y Tamsui también aparecen en el informe que Hernando de los Ríos Coronel realizó sobre Taiwán en 1597, donde el autor menciona dos puertos —el de Keilang y el de Tamchuy— cuyos nombres no son los utilizados por los naturales del lugar, sino que muestran de nuevo la influencia de las denominaciones del dialecto de Hokkien.⁸ Todo ello sugiere que en los años noventa el conocimiento de los españoles acerca de Taiwán derivaba de fuentes orales chinas, más que de observaciones de primera mano.

Los ejemplos anteriores demuestran que las actividades españolas en el Asia marítima oriental implicaron siempre interacciones cercanas con otros actores influyentes, como los hokkieneses. Los españoles no solo impulsaron sus proyectos mercantiles

⁴ T. Chen (2010). Sobre las descripciones etnográficas de los basai y otros grupos de la isla en este período, fuesen obras chinas, españolas u holandesas, véase también Borao Mateo (2009), pp. 83-101.

⁵ Archivo de la Provincia del Santo Rosario, Manila, Universidad de Santo Tomás, *Libros*, t. 59, ff. 306r-316v.

⁶ Lee (2012), p. 80.

⁷ Véase T. Chen (2013), p. 32.

⁸ Ríos Coronel probablemente tuvo acceso al Códice por aquellos mismos años.



1. Pareja xaque (Códice Boxer, f.166r).
Cortesía de la Lilly Library.

y misioneros a través de estos contactos, sino que el conocimiento etnográfico y geográfico que acumularon sobre esta región también se sirvió de estas fuentes, en ocasiones directamente. La ilustración de los xaque en el Códice Boxer y la breve descripción que la acompaña permiten estudiar esta influencia en un caso concreto que demuestra que en el Códice Boxer el conocimiento etnográfico sobre ciertos pueblos específicos se basó en fuentes etnográficas y geográficas previas, procedentes del sur de China.

Entre los setenta y cinco dibujos a color incluidos en el Códice Boxer, los xaque (o habitantes de Xaque) figuran en la sección sobre los pueblos situados al norte de Filipinas, junto a descripciones de Japón (日本), Giao Chi (交趾, en Vietnam del norte) y Quang Nam (廣南, en Vietnam central) que los preceden, y las de los aborígenes de Keelung (雞籠, en el norte de Taiwán), Champa (占城, en Vietnam del sur) y Tamsui (en el norte de Taiwán), que los siguen. Mientras que Giao Chi, Quang Nam y Champa son localidades dentro del actual territorio vietnamita, y Keelung y Tamsui son parte de Taiwán, los pueblos denominados xaque constituyen una minoría procedente del sur de China. Cuando a finales del siglo xvi se creó el Códice Boxer, los xaque fueron colocados entre Vietnam y Taiwán, con cuyos pueblos indígenas supuestamente compartían cierta proximidad geográfica. En grados distintos, todos ellos eran pueblos periféricos respecto a China y su cultura.

La imagen de los xaque se encuentra en la página 166 del Códice Boxer, con el título «客 畚 Xaque» (v. fig. 1). Vale la pena señalar que los dos caracteres chinos 客畚 (ke she) se dan aquí en su orden de escritura tradicional, de derecha a izquierda y, por lo tanto, deben leerse como 畚客 (sheke o xaque). La transcripción utilizada por los españoles —es decir, «que» para 客— corresponde a la pronunciación hokkien de la grafía y no a la del mandarín (ke), o ni siquiera a la del hakka (ha), que era el dialecto de la población de la etnia han que habitaba la zona montañosa entre Cantón y Fujian. Este solo hecho ya de por sí demuestra la participación de hablantes de hokkien en la recopilación del Códice Boxer.

En la página 167 del Códice encontramos la siguiente descripción:

Los de Xaque son chinos labradores qu[e] andan vestidos de esta manera. Y no pagan ningún tributo a el rey porque no andan en tratos ni contratos, sino solo atienen a vivir de su trabajo en el campo.

Merece la pena destacar tres afirmaciones específicas del fragmento: primero, los she son descritos como agricultores chinos; segundo, se muestra su vestimenta específica; y, tercero, se dice que están exentos de impuestos y que viven de acuerdo con sus propios medios de subsistencia. A continuación analizaré estos tres puntos.

LOS XAQUE EN LAS FUENTES CHINAS

El Códice Boxer presenta a los xaque como un pueblo chino, del mismo modo que los sangleyes (hokkieneses) o los cantoneses se consideraban chinos. La primera pregunta que se plantea es, por lo tanto, qué tipo de gente eran y cómo aparecen representados en las fuentes chinas.

En el transcurso de la expansión meridional del Estado imperial chino, los funcionarios y la nobleza tuvieron que conceptualizar a los nuevos pueblos con los que se iban encontrando. En el siglo VII, los habitantes originales de Fujian, Guangdong y Jiangxi fueron agrupados bajo denominaciones generales tales como 蠻 (*man*), 蠻僚 (*manliao*) o 峒蠻 (*dongman*). La grafía «man», que en las obras occidentales se suele traducir como ‘bárbaro del sur’, sugiere que no fueron considerados como pueblos civilizados, o por lo menos solamente en un grado inferior. A principios del siglo XIII aparecieron nuevas denominaciones en las fuentes chinas, como 畬民 (*shemin*), para referirse a estos pueblos. Según estos documentos, los shemin solían reunirse en las regiones montañosas del este de Guangdong, donde robaban con frecuencia a los colonos chinos. Debido a la rudimentaria infraestructura de las regiones montañosas, a menudo los funcionarios se veían imposibilitados de enviar tropas para sofocar o castigar tales actividades.⁹ Sin embargo, otro documento ya describe a los shemin como agricultores que estaban exentos de pagar impuestos y que se hallaban bajo la protección del funcionario local, quien prohibía a las tropas que se peleasen con ellos.¹⁰

Documentos de Fujian del mismo período (siglo XIII, dinastía Song) también ofrecen información sobre los shemin. Así, el letrado y poeta Liu Kezhuang (劉克莊), que escribió sobre los diferentes pueblos aborígenes del sur de China, los clasifica en varios grupos: 蠻 (*man*), 徭 (*yao*), 黎 (*li*) o 蠻 (*dan*), entre otros, y mencionó que los 畬 (*she*) se encontraban en la región de Zhangzhou, en Fujian. Los describe como pueblos que habitan en las montañas, que recogen agua en el valle del río y que se dedican a la agricultura de roza y quema, para lo que usan herramientas metálicas. Además, los funcionarios no los incluían en sus consideraciones administrativas, lo que los eximía de manera efectiva de cualquier exigencia de servicio, como las corveas de trabajo forzado o los impuestos. Según el letrado, se creía que esta exención había persistido durante mucho tiempo.¹¹

A principios del siglo XV, tras el ascenso de la dinastía Ming, los registros oficiales indican que los 畬蠻 (*sheman*) de Guangdong habían huido a las montañas y se negaban a pagar impuestos u ofrecer servicios laborales, aunque también documentan que varias docenas de familias accedieron más tarde a reconocer a la nueva dinastía.¹²

Para el período comprendido entre los siglos XIII y XIV, las crónicas chinas aluden de manera intermitente a los she, empleando diferentes denominaciones que a menudo comparten la grafía 畬 (*she*) como componente central. Dado que, según se sabe, estos grupos en su mayoría carecían de un sistema de escritura o de registros documentales propios, principalmente los conocemos a través de las fuentes chinas, donde figuran bien como responsables de disturbios locales, bien como sujetos sumisos a la dinastía.

El nombre «xaque» escrito como 畬客, que es el tema central de este artículo, apareció por primera vez en las fuentes chinas del siglo XVI, coincidiendo con las primeras descripciones detalladas de estos pueblos. Por ejemplo, un cronista local registró en 1564 la existencia de una tribu aborígen local con el nombre de 獠 (*yao*). Esta tribu, co-

⁹ Wen (1987), vol. 11, p. 421.

¹⁰ Tuo (1983 [1346]), vol. 419, p. 14.

¹¹ Liu (1979), vol. 93, p. 801.

¹² Yang (1983), vol. 73, Yongle (永樂) año 5, mes 11, día 11.

nocida también con la denominación de 峯客 (*sheke*), estaba formada por cuatro grandes clanes, a saber: 槃 (*pan*), 籃 (*lan*), 雷 (*lei*) y 鍾 (*zhong*). Según este texto, creían ser descendientes del rey Perro, llevaban el pelo recogido en un moño, tanto hombres como mujeres, e iban descalzos. A menudo cambiaban de residencia con frecuencia, y no pagaban impuestos ni ofrecían servicios laborales. Tenían reputación de hábiles cazadores con el arco, ya que envenenaban sus flechas con una sustancia que mataba a la presa al instante.¹³ Este registro es probablemente una copia de una crónica anterior, del año 1525,¹⁴ con la diferencia de que en el texto de 1564 la denominación étnica cambió de 峯戶 (*shehu*) a 峯客 (*sheke*).

En cuanto a Fujian, la *Crónica de la prefectura de Zhangzhou* (Zhangzhoufu zhi) del año 1573 cita a los 徭人 (*yaoren*), cuyos nombres de familia (apellidos) varían entre los ya mencionados *pan*, *lan* y *lei*. Estos pueblos yao se casan entre ellos, hablan una lengua ininteligible para los chinos, y viven en las regiones montañosas. También se creen descendientes del rey Perro, y cada hogar posee una imagen de un hombre con cabeza de can al que ofrecen un sacrificio anual. Esta crónica registra que, en los inicios de la dinastía Ming, pagaban impuestos y prestaban servicio militar. Sin embargo, después de que un funcionario corrupto les confiscara sus pieles y otras posesiones, no volvieron a ofrecer ningún servicio.¹⁵ Sin duda, gran parte de este texto también reproducía informaciones de crónicas anteriores, un método nada inusual en la documentación oficial china. Pero lo interesante aquí es el nuevo contenido que se agregó en la edición de 1573:

La razón por la que se describe a los yaos aquí es porque habitan en esta localidad. Los funcionarios pretenden expulsarlos de Zhangzhou, pero hasta ahora no lo han logrado. Si los funcionarios los gobiernan adecuadamente, ofrecerán impuestos y corveas de trabajo, pero si los maltratan, mostrarán resistencia.

El autor continúa indicando:

[...] en todas las localidades de Zhangzhou se pueden encontrar estas gentes, llamados 畬客 (*sheke*) por los habitantes locales. Mientras que las crónicas anteriores no los mencionaban, este texto es su primer registro.¹⁶

En la segunda mitad del siglo XVI, el grupo étnico dominante en el sur de Fujian vivía en las llanuras y regiones costeras, y hablaba principalmente los diversos dialectos hokkien. Las montañas, por otro lado, estaban habitadas sobre todo por hablantes del dialecto hakka (de la etnia han), y por los supuestos descendientes ya antes mencionados del rey Perro. Los funcionarios del gobierno eran, en su mayoría, forasteros de otras provincias, al igual que los autores de las crónicas oficiales. Los auténticos recopiladores de estos textos, sin embargo, pertenecían a la élite local. Por lo tanto, po-

¹³ Y. Fang (1992 [1564]), vol. 11, 9b, p. 530.

¹⁴ Dai (1996), vol. 18, Chaozhou (潮州條), p. 331.

¹⁵ Luo (2010 [1573]), vol. 12, p. 219.

¹⁶ *Ibid.*

demos suponer que la práctica de denominar a los descendientes del rey Perro con el nombre de «sheke», como se hace en la crónica de Zhangzhou de 1573, refleja un uso bien establecido entre la clase alta local de habla hokkien; los cronistas anteriores simplemente no hacían mención de esta tribu. Señalamos que la *Crónica de la prefectura de Zhangzhou* precedió al Códice Boxer en apenas veinte años.

En 1613, los funcionarios de Zhangzhou recopilaron y publicaron otra edición de la crónica local, en la que reafirmaban en general lo que la edición de 1573 ya destacaba sobre el grupo «comúnmente llamado 畬客 (*sheke*)». Sin embargo, en 1613 se agregó una breve reseña en la que se indicaba que estos sheke designaban a los habitantes de la ciudad 河老 (*belao*), un término que hace referencia a los miembros de la comunidad de habla hokkien de Zhangzhou.¹⁷ En otras palabras, en la región más amplia de Zhangzhou, helao y sheke eran probablemente las denominaciones que estas dos etnias se daban la una a la otra.

A lo largo del siglo xvii, un número creciente de crónicas y literatura mencionaban a los sheke, es decir, a los xaque del Códice Boxer. Por ejemplo, el funcionario Zhou Lianggong (周亮工), que en la segunda mitad del siglo xvii fue enviado a sofocar un levantamiento de una minoría de las montañas de Fujian, clasificó a la población local como sheke.¹⁸ En cuanto a su distribución geográfica, según estas fuentes los sheke habitaban en la región fronteriza entre Jiangxi, Guangdong y Fujian, así como en la provincia de Zhejiang. En el siglo xviii, las fuentes locales todavía informan de la existencia de una minoría llamada sheke. Evidentemente, el nombre de «sheke» se había popularizado en estas provincias. Sin embargo, algunos documentos señalan que, para entonces, este grupo ya se había integrado en el registro de hogares del Estado imperial y, en consecuencia, había comenzado a pagar impuestos como otras poblaciones sometidas.¹⁹

Hasta aquí hemos discutido las diferentes apariciones del término «xaque» en varias fuentes chinas desde el siglo xiii en adelante, y hemos señalado que inicialmente los escritores chinos usaban el nombre de «she» para referirse a tribus específicas del sur de China que se consideraban a sí mismas descendientes del rey Perro. Estas tribus tenían tres nombres de clanes principales y se distribuían en las regiones montañosas de la frontera entre Jiangxi, Fujian y Guangdong, pero a partir del siglo xvii comenzaron a trasladarse a las zonas montañosas del noreste de Fujian y de la costa de Zhejiang. La descripción de «los de Xaque» en el Códice Boxer a finales del siglo xvi deriva posiblemente del discurso común de la población de Zhangzhou.

VESTIMENTA XAQUE

Como en el caso de las otras ilustraciones recopiladas en el Códice Boxer, la imagen que representa a los xaque muestra a una pareja de hombre y mujer contra un fondo vacío (v. fig. 1). El hombre lleva barba y tiene el cabello atado detrás de la cabeza des-

¹⁷ Min (2012 [1613]), pp. 2582-2583.

¹⁸ Zhou (2010), pp. 54 y 94.

¹⁹ Peng (1967), vol. 20, 19b-20b.

cubierta, sin ningún pañuelo. Viste una camisa de manga corta, ajustada por una tira de algodón en la cintura, y unos pantalones cortos que llegan hasta las rodillas, también sujetos por una banda de tela. Va descalzo. Sobre el hombro lleva apoyada una azada, en cuya hoja está escrito el carácter chino 畚 (*shē*). La mujer tiene el cabello atado con un paño azul y no usa pendientes ni otros adornos. Viste una camisa de manga larga, ceñida asimismo por una banda de tela, y una falda larga, pero no lleva zapatos. En las manos sostiene una cesta.

El hombre, con la azada al hombro, está representado en actitud de caminar, como si estuviera yendo hacia su parcela, listo para arar la tierra. El artista, al parecer, quiere transmitir que este es el «labrador» de la descripción textual que acompaña a la imagen. Como se señaló anteriormente, una de las prioridades de las imágenes en el Códice Boxer era mostrar los diferentes pueblos de la región y los objetos específicos asociados a ellos, a través de los cuales el artista buscaba expresar sus costumbres y tradiciones.²⁰ Así, muchos de los pueblos del sudeste asiático retratados en el Códice Boxer llevan armas como cuchillos, arcos o pistolas, mientras que los hombres sangleyes de Fujian y los cantoneses aparecen sosteniendo abanicos, y sus mujeres cruzan las manos dentro de las mangas de sus vestidos. La azada y la canasta de los xaque pretenden ilustrar una forma de vida particular.

Características de la vestimenta xaque

Con el fin de contrastar mejor las ilustraciones de los xaque del Códice Boxer con otras fuentes del siglo XVIII en adelante, es necesario analizar en detalle su vestimenta típica. Según estudios recientes, los xaque residen en la actualidad al sur de Zhejiang y al este de Fujian, dos regiones representativas de distintas tradiciones en el vestir. El vestido típico de los xaque consiste en una camisa con cordones en la parte superior del cuerpo, y falda o pantalones largos en la parte inferior, con una banda de tela en la cintura (denominada 攔腰, *lanyao*, un tipo de delantal).²¹ No obstante, lo más particular e interesante es el tocado o vestimenta de la cabeza.

1. *El tocado*. Los investigadores actuales consideran que el elemento más distintivo de la vestimenta de los xaque son los adornos con que las mujeres decoran su cabeza. Elaborados con placas de bambú, cuentas de piedra y plata, las mujeres casadas los lucen durante las festividades. En el día a día, las mujeres xaque llevan el cabello recogido en un moño, envuelto en una tela. Como alternativa, algunas se lo trenzan con la ayuda de hilos de seda y lo recogen en lo alto de la cabeza.
2. *Camisa con solapa y mangas anchas* (大襟衫, *da jinshan*). Según un informe oficial de 1950, la ropa masculina xaque ya se había vuelto similar a la de otros hombres chinos. Sin embargo, las mujeres xaque conservaban su ropa tradicional y lleva-

²⁰ T. Chen (2013).

²¹ Chen (2013).

ban una camisa con un dobladillo en la solapa y mangas que, a menudo, iban cosidas a la camisa y adornadas con una gran variedad de intrincados bordados (v. fig. 2).²²

3. *Lanyao* (攔腰). *Lanyao* es el nombre xaque de una prenda de vestir que hoy llamaríamos delantal. Estos *lanyao* diferían de una localidad a otra: unos, de estilo festivo, llevaban bordados; y otros, de estilo simple, tenían un diseño más sencillo. Además, algunos presentaban un patrón o diseño de cuadros, y otros un patrón escalonado.²³
4. *Cintas de colores*. Para ceñir la ropa o atar el delantal se utilizaban cintas de colores, generalmente de un diseño particular, que también se ofrecían como regalo.²⁴
5. *Falda de tubo*. Estas faldas de tubo solían llegar, por lo general, hasta las rodillas. En los últimos tiempos se han sustituido por pantalones cortos.

En 1929, el etnólogo alemán H. Stübel y su estudiante Li Huamin (李化民) realizaron un estudio del asentamiento xaque en la provincia de Zhejiang, y describieron la ropa de los hombres y mujeres xaque de la siguiente manera:

Las prendas masculinas son similares a las de los granjeros chinos, incluyendo la camisa corta y los pantalones, así como las sandalias de paja que normalmente usan. La ropa suele estar hecha de lino (麻絲, *ma si*) y tejida en el hogar, donde también se tiñen con índigo.

Las mujeres usan camisas de corte tradicional sin cuello, pero el escote y las muñequeras tienen un dobladillo ancho similar al de las prendas de las remotas regiones del sur de Zhejiang y al de las que aún se pueden encontrar en muchas partes de Fujian. Además, la mayoría de las mujeres no usan pantalones sino una falda lisa, o lo que



2. *Mujer xaque*, años 1930.
Fuente: Ling Xunsheng (1947).

²² Bianxiezu (2008), pp. 180-181.

²³ Z. Fang (2015).

²⁴ X. Chen (2009).

se describiría mejor como una simple tela enrollada alrededor de la cadera y larga hasta las rodillas. En la parte superior de esta falda llevan un pequeño delantal azul de lino adornado con unas bandas de unos tres centímetros de ancho con diseños azules, verdes y blancos. Las mujeres suelen ir descalzas.²⁵

De acuerdo con estos estudios sobre la vestimenta xaque tradicional en uso en el siglo xx, la descripción del Códice Boxer ya incluye varios de sus detalles característicos. Por ejemplo, es típico el uso de dos prendas separadas, una para la parte superior del cuerpo y otra para la inferior, al igual que la cinta de color alrededor de la cintura, y el *lanyao* o delantal que llevan los hombres. Además, tanto los hombres como las mujeres se pintan descalzos, lo que también se corrobora en otras fuentes.

Comparación con ilustraciones del siglo XVIII

En 1751 el emperador Qianlong, de la dinastía Qing, ordenó a los funcionarios de las regiones fronterizas elaborar ilustraciones de pueblos aborígenes y extranjeros, que luego se enviarían a Pekín para incluirlas en los *Retratos de las ofrendas periódicas de la dinastía Qing* (皇清職貢圖, Huangqing zhigong tu), una obra patrocinada por las autoridades imperiales. En 1752, funcionarios de Fujian entregaron veintinueve ilustraciones de diferentes etnias, entre las cuales figuraban dos tipos de xaque: los del distrito de Luoyuan y los de Gutian, ambos en la región este de Fujian (v. fig. 3).²⁶

Si se comparan las ilustraciones que representan a las gentes de Luoyuan y de Gutian con la del Códice Boxer, se comprueba que, en todos los casos, se retrata a los xaque con una azada, y al hombre de Gutian, también con una canasta. En cuanto a la ropa, todos los hombres visten camisa de manga corta y cinturón, además de ir descalzos. Asimismo, la imagen femenina de Gutian, muy similar a la del Códice Boxer, lleva un pañuelo en la cabeza, camisa de manga corta, cinturón y delantal, y va descalza. La figura femenina de Luoyuan es básicamente la misma que la de Gutian, pero tiene las piernas vendadas y usa zapatos.

Es interesante resaltar que la representación del Códice Boxer se remonta al siglo xvi, mientras que las ilustraciones Qing de pueblos tributarios se elaboraron a mediados del siglo xviii. Por lo tanto, las separan más de ciento cincuenta años y son obra de artistas distintos. No obstante, ambos conjuntos exhiben una gran similitud, aunque puede observarse que, en general, las ilustraciones de los *Retratos de las ofrendas periódicas de la dinastía Qing* se aproximan con mayor exactitud a las descripciones etnográficas más recientes del siglo pasado, lo cual es perfectamente lógico.

Como hemos visto, la comparación de la imagen de los xaque contenida en el Códice Boxer con las representaciones de los *Retratos* de la dinastía Qing y con los informes etnográficos de principios del siglo xx muestra una gran continuidad entre documentos de períodos distintos. Respecto a la procedencia geográfica de las fotografías modernas, muchas de ellas provienen de la región de Fuzhou, cercana a Luoyuan y Gutian,

²⁵ Stübel y Li (1932).

²⁶ *Da Qing Gaozong chun huangdi shilu* (1969), vol. 419, p. 495.



3. Parejas xaque en la literatura oficial del siglo XVIII. La pareja de la izquierda es del distrito de Gutian; la de la derecha, del distrito de Luoyuan. Documentado en Retratos de las ofrendas periódicas de la dinastía Qing (皇清職貢圖 Huangqing zhigong tu). (Reproducido con permiso del Museo Nacional de Palacio, Taiwán).

que son también los dos lugares representados en los *Retratos de las ofrendas periódicas*. En cuanto a su vestimenta, las prendas de las mujeres son parecidas a la amplia camisa con solapa hakka, con las mangas y la propia solapa bordadas. Igualmente llevan una cinta de color en la cintura y falda de tubo, pero no zapatos, aunque los estudios más recientes también han observado casos de mujeres con pantalones y zapatos. Es necesario señalar que, en comparación con representaciones más antiguas donde las mujeres xaque solo llevan un simple pañuelo azul en la cabeza, los etnógrafos modernos parecen haber prestado más atención a los tipos específicos de tocado que usaba la mujer xaque. Por otro lado, estas investigaciones recientes carecen de imágenes de hombres xaque, probablemente porque estos ya habían adoptado la vestimenta local china y, por lo tanto, los investigadores no las consideraron interesantes.

En resumen, la argumentación anterior demuestra que el autor y el artista del Códice Boxer no inventaron la vestimenta de los xaque, sino que se basaron en fuentes bien concretas.

EL PORQUÉ DE LA EXENCIÓN DE IMPUESTOS DE LOS XAQUE

El autor del Códice Boxer señaló que los aborígenes de Guangdong y Fujian conocidos como «los de Xaque» estaban exentos de pagar impuestos a «el rey» debido a la falta de acuerdos o de un contrato con el poder gobernante. Son descritos como campesinos autosuficientes que cultivan lo necesario para cubrir sus propias necesidades. Esta atención a la relación entre los gobernantes y las poblaciones aborígenes también aparece en la sección del Códice Boxer dedicada a los habitantes de Keelung y Tamsui de la isla Formosa (Taiwán), lo que revela un interés general de las observaciones españolas del siglo xvi en el Asia oriental marítima. Nos queda la pregunta de por qué los xaque estaban efectivamente exentos de pagar impuestos estatales, lo cual explicaría, al menos en parte, el papel estereotípico específico desempeñado por este grupo en la imaginación de los funcionarios y de la élite de la dinastía Ming del siglo xvi.

Ya hemos analizado las fuentes chinas de los siglos xiii y xiv en las que se describe a los she o xaque como pueblos exentos del pago de impuestos y de la corvea (trabajo forzado), una circunstancia que también aparece recogida en la *Crónica de la prefectura de Zhangzhou* de 1573. En otras palabras, se puede suponer con seguridad que el Códice Boxer obtuvo esta información de fuentes chinas contemporáneas, las cuales reflejan los temas principales que interesaban a los funcionarios chinos. Este afán etnográfico constituye en sí mismo un importante fenómeno cultural que persistió durante muchos siglos.

Los funcionarios chinos no fueron los únicos que destacaron esta exención de impuestos que menciona el Códice Boxer, sino que los mismos xaque la incorporaron a su propia memoria histórica. Durante sus oraciones al antepasado rey Perro, se referían a un poema histórico titulado *La canción del emperador exaltado* (高皇歌, gao huang ge), en el que se relata la leyenda de su antepasado canino. Este perro, en una época en la que el imperio estaba sufriendo un ataque enemigo, fue al reino contrario, mordió a su rey hasta matarlo y regresó con la cabeza del difunto. En agradecimiento por este servicio, el emperador le ofreció a su tercera hija como esposa. Sin embargo, al rey Perro no le agradaba la vida en la corte y simplemente quería cultivar la tierra, de modo que sacó a la princesa de la capital y se fue a vivir a las montañas. Allí ella dio a luz a sus hijos Pan, Lan, Lei y Zhong, que se convirtieron en los antepasados de las cuatro tribus xaque. En recompensa por el gran servicio prestado al emperador, dice la canción, «labrar los campos de las montañosas no exige impuestos, no hay impuestos durante muy largo tiempo».²⁷ En otras palabras, según la propia comprensión de los xaque, ese estatus privilegiado se les otorgó debido a las contribuciones de sus antepasados al imperio, así como a sus lazos de sangre con el antiguo clan imperial. Curiosamente, esta narrativa mitológica no solo se transmitió a través de la poesía, sino que también se expresó mediante las imágenes que los xaque exhibían durante sus rituales y por un documento o carta de privilegio que aparentaba ser de carácter oficial (牒卷). En el caso de los yao, otra tribu diseminada por el sur de China, se sabe que mantuvieron una leyenda similar que llegó a ser transmitida a sus propios registros locales durante siglos.

²⁷ Ling (1947), pp. 158-159.

Estos mitos han sido analizados por David Faure, quien los considera como una forma de alianza —un contrato ancestral con el emperador— con la que estas tribus buscan asegurar su propiedad sobre la tierra frente a cualquier amenaza de reclamación, sea de rivales locales o extranjeros. Barend J. ter Haar está de acuerdo con el argumento general de Faure, pero señala que es incompleto. Además de ser una prueba de su legítima propiedad sobre la tierra, estos mitos demostraban la antigüedad del apoyo de los xaque a los gobernantes dinásticos, de quienes eran aliados leales, y explicaban su estatus periférico dentro del imperio como consecuencia de haber sido expulsados a las montañas por funcionarios injustos o corruptos.²⁸ De hecho, el análisis de Haar es más completo, al entender que la propiedad de la tierra no es el único factor implicado en el mito del rey Perro, sino que lo relaciona con una historia más amplia de las interacciones aborígenes con el imperio chino. Sin embargo, en este análisis hallamos también cierta ambigüedad: por un lado, Haar afirma que tanto los xaque como los yao empleaban el mito para presentarse como sujetos meritorios del imperio chino; pero por otro lado presupone que su posición periférica actual obedecía a un destierro involuntario, lo cual se contradice con la narrativa xaque del mito, en la que atribuyen su desplazamiento al hábitat montañoso a su propia y libre elección. En cualquier caso, aunque el mito los muestra como sujetos leales, al mismo tiempo subraya los límites de tal lealtad y refleja cierto sentido de alejamiento histórico con el que los xaque reivindicaban su distanciamiento del gobierno local.

Para comprender la exención de impuestos de la que disfrutaban los xaque, como se menciona en el Códice Boxer, es necesario tener en cuenta las relaciones étnicas en el contexto histórico chino de ese momento. En la ortodoxia imperial, la cuestión de si a una determinada población subordinada se le exigía o no pagar impuestos dependía de su estatus en relación con el registro oficial de hogares (編戶齊民, *bianhu qimin*). Cuando una población específica quedaba sujeta al gobierno central, se incluía a los varones de cada hogar en los registros oficiales, y ello los obligaba automáticamente a proporcionar servicios laborales y a pagar impuestos. Estos impuestos podían ser monetarios o, si eran agricultores, en especie, es decir una parte de su producción (實物, *shiwu*). Ahora bien, si una población no figuraba en los registros oficiales, y por lo tanto no tenía el estatus de «sujetos registrados» (*bianhu qimin*), quedaba automáticamente exenta tanto de los impuestos como del servicio de trabajo (las corveas). En otras palabras, estos privilegios de los xaque dependían de si estaban o no bajo el control burocrático del Estado.

La exención de impuestos también implicaba una falta de control por parte del gobierno central. Hasta cierto punto, el hecho de que los autores de las crónicas locales repetidamente resaltarán los privilegios de los que disfrutaban los xaque significaba asimismo que se los representaba como tribus no civilizadas (化外之人, *huawai zhi ren*). Sin embargo, los xaque utilizaron su propia versión del mito para legitimar su estatus privilegiado como algo positivo: no es que aceptasen la clasificación de pueblos no civilizados, sino que, gracias a su honorable servicio a un antiguo emperador, pudieron

²⁸ Haar (2011). De acuerdo con la narrativa yao, estos habían sido expulsados a vivir en las montañas. En la narrativa she, en cambio, sus antepasados se habían ido a las montañas voluntariamente.

tomar una decisión independiente a expensas de este mismo estado, después de que el rey Perro se casara con la hija del emperador y se la llevara a vivir a la periferia con su consentimiento. El hecho de asumir un estilo de vida como agricultores en tierras montañosas fue, así, esencialmente sancionado por el propio emperador en una época ancestral. Desde esta perspectiva, la descripción de los xaque como gentes exentas de pagar impuestos enfatiza la idea de que no tienen ninguna obligación para con el gobernante actual.

¿Es el relato de los xaque fidedigno o, por lo menos, creíble? Tanto los xaque como los yao se consideraban los legítimos gobernantes de unas tierras específicas. Sin embargo, estos territorios se encontraban en las montañas o en regiones escabrosas, no en lo que normalmente se tenían por tierras agrícolas ideales. En otras palabras, si realmente hubieran hecho contribuciones al Estado imperial, ¿por qué no elegir una región mejor para cultivar en las llanuras? Según la interpretación de los historiadores chinos, el mito del rey Perro es solo eso: un mito. Más bien fue la gran migración de chinos de la etnia han a lo que ahora es el sur de China lo que ejerció presión sobre estas poblaciones. La llegada a Fujian de los pueblos del norte, y su ocupación de las llanuras y de las regiones costeras, empujaron a los xaque, según esta teoría originalmente habitantes de los tramos medios del río Yangtsé, hacia las montañas de Fujian. Sin embargo, poniendo en tela de juicio este argumento, Haar considera que los yao, los she o los hakka no emigraron necesariamente desde el norte como tribus homogéneas, sino que surgieron localmente a partir de los «crecientes contactos y mezclas con una cultura hegemónica que venía del norte, a través de matrimonios y de la absorción de chinos han».²⁹

La explicación de Haar coincide en muchos aspectos con los datos del registro histórico. Sabemos que, poco antes del siglo x, las dinastías del norte de China fortalecieron su control sobre los confines costeros del sur de la región, aumentando los contactos y la integración política, cultural y social. Como consecuencia de este proceso, en las llanuras de Fujian surgió una población dominante de habla hokkien, mientras que los habitantes anteriores, entre ellos los xaque, se desplazaron hacia las montañas y los territorios rocosos de las fronteras entre Fujian y Guangdong. Mientras que la gente de la llanura llamaba «xaque» a los que vivían en las montañas, estos a su vez denominaban a la gente de las llanuras con el nombre antes mencionado de «helao». El control dinástico se centró en su mayor parte en el territorio de las llanuras, lo que explica por qué los hokkieneses estaban casi desde el principio bajo la administración del gobierno como «sujetos registrados» que, por tanto, debían pagar impuestos y proporcionar servicios de trabajo. Los pueblos de las montañas, en cambio, al no entrar bajo el control del Estado, quedaron libres de impuestos y de las exigencias de los servicios laborales. Es en este contexto donde tomó forma la versión xaque del mito del rey Perro. Por un lado, el mito sugiere que los xaque aceptaban la autoridad abstracta del Estado, ya que destacaban su supuesta ayuda al emperador y el no menos imaginario matrimonio del rey Perro con la princesa; por otro lado, revela el intento de manipular el discurso ortodoxo del Estado para legitimar su independencia *de facto*. En última instancia, el mito del rey Perro era un medio para resistir la presión del gobierno imperial y sus demandas fiscales.

²⁹ Haar (2011), p. 13.

CONCLUSIÓN

Aunque el Códice Boxer solo contiene una imagen de este grupo étnico, acompañada de un texto descriptivo relativamente breve, este documento en castellano es, no obstante, de gran importancia histórica. Plantea la pregunta de por qué los navegantes y colonos españoles, cuyas actividades en Asia oriental se desarrollaron principalmente en una zona marítima centrada en Manila, prestaron atención a una población aborigen periférica de la región montañosa de la frontera del sur de China continental. Este interés puede explicarse por la existencia de un vínculo que permaneció casi invisible en estas fuentes, a saber: la presencia de informantes hokkieneses (algunos de los cuales hablaban castellano) en Manila o en el sur de China. Este es el mismo patrón que los españoles siguieron para obtener información sobre los puertos de Keelung y Tamsui de Taiwán, confiando en el conocimiento y la cooperación de los chinos hokkien y otros informantes locales. La descripción de los xaque hallada en el Códice Boxer prueba este vínculo, sobre la base de un triple análisis: primero, hemos argumentado que el término «xaque» no apareció como denominación étnica popular hasta el siglo xvi, poco antes de la elaboración del Códice. En segundo lugar, a partir de una comparación histórica de la vestimenta masculina y femenina de los xaque, hemos demostrado que la descripción del Códice Boxer no fue producto de la imaginación del artista, sino que se cimentó en un conocimiento real y representativo del estilo de vida tradicional de un pueblo específico. Por último, analizando la compleja historia de la exención de impuestos de que gozaban los xaque, según se informa en el Códice Boxer, hemos visto cómo un pueblo puede emplear mitos históricos dentro de los parámetros de la ortodoxia imperial para afirmar su independencia frente al control estatal. Vale la pena señalar que el Códice Boxer refleja nuevamente en este punto las opiniones de sus informantes de Hokkien, en lugar de basarse en la narrativa interna de los xaque o en observaciones directas de un autor español.

Todo ello revela una amplia red de chinos hokkien originarios del sur de China que transmitieron a los castellanos de Manila este conocimiento sobre los xaque y su vestimenta y tradiciones. Creemos que la comunidad sangley probablemente transmitió su conocimiento sobre los xaque de Fujian de forma oral. Para justificar esta conclusión tenemos en cuenta que, en el caso paralelo que hemos considerado, los españoles supieron sobre las tribus aborígenes de la parte septentrional de Formosa (Taiwán) a través del grupo intermedio de los basai, y que los puertos mencionados por Ríos Coronel eran conocidos con nombres del dialecto de Hokkien. Además, por el momento no tenemos constancia de ningún libro ilustrado de carácter etnográfico del siglo xvi con imágenes de los pueblos she que pudiera haber servido como modelo al artista del Códice. Por todo ello, concluimos que fue en el contexto de las comunicaciones orales de Manila como los xaque ingresaron en lo que ahora se conoce como el Códice Boxer.

BIBLIOGRAFÍA

BIANXIEZU (2008) (ed.). *Shezu jianshi* 畲族簡史 (The concise history of the She nationality). Pekín: Minzu Press.

- BORAO MATEO, J. E. (2009). *The Spanish experience in Taiwan 1626-1642: The Baroque ending of a Renaissance endeavor*. Hong Kong: Hong Kong University Press.
- BOXER, C. R. (1953) (ed.). *South China in the sixteenth century: being the narratives of galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, [and] Fr. Martín de Rada, O. E. S. A.* Londres: Hakluyt Society.
- CHEN, J. 陳敬玉 (2013). «Yishu renleixue shijiao xia de Shezu fushi diaocha yanjiu» 藝術人類學視角下的畬族服飾調查研究 (An analysis of She garments from the perspective of art ethnography). *Sichou 丝绸*, 2, pp. 63-67.
- CHEN, T. 陳宗仁 (2010). «1632 Nian chuanjiao shi Jacinto Esquivel baogao de jiexi-jian lun xibanya zhanling qianqi de taiwan zhishi yuqi jingying kunjing» 1632 年傳教士 Jacinto Esquivel 報告的解析——兼論西班牙佔領前期的臺灣知識與其經營困境 (An analysis of Fr. Jacinto Esquivel's report «Memoria de las cosas pertenecientes al estado de la isla Hermosa»). *Taiwan Archive Quarterly*, 61 (3), pp. 1-34.
- (2013). «Shiliu shiji mo “Manila shougao” youguan Jilongren yu Danshui ren de miaohui ji qi shidai mailuo» 十六世紀末馬尼拉手稿有關雞籠人與淡水人的描繪及其時代脈絡 (The context of the sixteenth century depictions of Keelung and Tamsui people in the Manila manuscript). *Taiwan History*, 20 (3), pp. 1-42.
- CHEN, X. 陳栩 (2009). «Qiantan Fujian Shezu caidai de baohu he chuancheng» 淺談福建畬族彩帶的保護和傳承 (The protection and transmission of ribbon of She people in Fujian). *Xiamen ligong xueyuan xuebao* 廈門理工學院學報 (Journal of Xiamen University of Technology), 17 (1), pp. 6-10.
- Da Qing Gaozong chun huangdi shilu* 清高宗純皇帝實錄 (Veritable records of the Qing dynasty: emperor Gaozong) (1969). Taipéi: Huawen Press.
- DAI, J. 戴璟 (1996) (ed.). *Guangdong tongzhi chugao* 廣東通誌初藁 (Preliminary draft of the Chronicle of Guangdong). Tainan: Zhuangyan Press.
- FANG, Y. 方瑜 (1992 [1564]) (ed.). *Nanning fu zhi* 南寧府志 (Chronicle of Nanning Prefecture). Pekin: Zhongguo shudian.
- FANG, Z. 方澤明 (2015). «Jinxindai Shezu lanyao de leibie ji yingxiang yinsu yanjiu» 近現代畬族攔腰的類別及影響因素研究 (Research on the importance of the She lanyao in the early modern period). *Minsu minyi* 民俗民藝 (Folk Art and Culture), 271, pp. 107-109.
- GONZÁLEZ DE MENDOZA, J. (1585). *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China*. Roma: Bartholome Grassi.
- HAAR, B. J. Ter (2011). «A new interpretation of the Yao charters». En PAUL VAN DER VELDE y ALEX MCKAY (coords.), *New developments in Asian studies: an introduction*. Oxon: Routledge, pp. 3-19.
- LACH, D. F. y KLEY, E. van (1965-1993). *Asia in the making of Europe*, 3 vols. Chicago: University of Chicago Press.
- LEE, F. Y. 李毓中 (2012). «Zhongxi hebi de shougao: Moqu chaoben chutan» 中西合璧的手稿：《謨區查抄本》初探 (A manuscript of Chinese-Western exchange: the Boxer Codex). En NATIONAL INSTITUTE FOR ADVANCED HUMANISTIC STUDIES OF FUDAN UNIVERSITY (coord.), *Xiwen wenxian zhong de Zhongguo* 西文文獻中的中國 (China in Western documents). Shanghai: Zhonghua Press, pp. 67-82.
- LING, X. 凌純聲 (1947). «Shemin tuteng wenhua de yanjiu» 畬民圖騰文化的研究. *Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica*, 16, pp. 127-172. Existe una versión francesa: Ling Zeng-seng (1929), *Recherches ethnographiques sur les Yao de la Chine du Sud*, tesis doctoral, París, Institut des Hautes Études Chinoises.
- LIU, K. 劉克莊 (1979). *Hou Cun xiansheng da quangji* 後村先生大全集 (The complete collected works of the venerable Hou Cun). Taipéi: Taiwan Commercial Press.
- LUO, Q. 羅青霄 (2010 [1573]) (ed.). *Zhangzhou fu zhi* 漳州府志 (Chronicle of Zhangzhou Prefecture). Xiamen: Xiamen University Press.

- MIN, M. 閔夢得 (2012 [1613]) (ed.). *Zhangzhou fu zhi* 漳州府志 (Chronicle of Zhangzhou Prefecture). Xiamen: Xiamen University Press.
- MORGA, A. de (1609). *Sucesos de las islas Filipinas*. México: Balli.
- PENG, Y. 彭衍堂 (1967). *Longyan zhou zhi* 龍巖州志 (Chronicle of Longyan Prefecture). Taipéi: Chengwen Press.
- RUBIÉS, J. P. (2003). «The Spanish contribution to the ethnology of Asia in the sixteenth and seventeenth centuries». *Renaissance Studies*, 17 (3), pp. 418-448.
- SOUZA, G. B. y TURLEY, J. S. (2015) (eds.). *The Boxer Codex. Transcription and translation of an illustrated late sixteenth-century Spanish manuscript concerning the geography, ethnography and history of the Pacific, South-East Asia and East Asia*. Leiden: Brill.
- STÜBEL, H. y LI, H. (1932). *Die Hsia-min vom Tse-mu-schan: ein Beitrag zur Volkskunde Chekiangs*. Nanking: Academia Sínica.
- TUO, K. 托克托 (1983 [1346]). *Songsbi* (宋史) (History of the Song). Taipéi: Taiwan.
- WEN, T. 文天祥 (1987). *Wen Tianxiang quanji* 文天祥全集 (Collected works of Wen Tianxiang). Nanchang: Jiangxi Peoples Press.
- XIE, S. 謝遂 (1983 [1761]). *Huangqing zhigong tu* 皇清職貢圖 (Portraits of periodical offering of the Qing dynasty). Taipéi: National Palace Museum.
- YANG, S. 楊士奇 (1983 [1430]). *Ming Taizong shilu* 明太宗實錄 (Veritable record of Ming Taizong). Taipéi: Institute of History and Philology, Academia Sínica.
- ZHOU, L. 周亮工 (2010). *Laijutangji* 賴古堂集 (Collected writings of the ancient Lai Hall). Shanghai: Shanghai Guji Press.

EL ISLAM EN EL CÓDICE BOXER

ISAAC DONOSO
Universidad de Alicante

LA CONEXIÓN MALACA-MANILA Y LA CREACIÓN DE UN VIRREINATO DE LAS INDIAS ORIENTALES DEL SUR

El manuscrito iluminado que se conserva en la Biblioteca Lilly de la Universidad de Indiana, en Bloomington, con signatura «Boxer mss. II, Lilly Library LMC 2444» y descrito como «Sino-Spanish Codex dating from the late sixteenth century and frequently called the Boxer Codex», es mucho más que una compilación de relaciones y *roteiros*.¹ El obispo portugués de Malaca, João Ribeiro Gaio, redacta en 1584 el *Roteiro das cousas do Achem* con el fin de agitar el interés por la conquista de Aceh.² Ante el escenario de la unión dinástica, Juan Ribero Gayo envía dos cartas fechadas el 11 de abril de 1595, una para el rey de España y otra para el gobernador de Filipinas, en las que señala que «a todas estas partes del sur conviene, a saber Malaca y las islas Filipinas, importa tener virrey, conquistador particular, porque la India no puede ser».³

Los motivos de la composición de esta singular obra hay que buscarlos —hasta la aparición de nuevos datos— en la relación de los gobernadores Dasmariñas con la población china y sangley, la dramática muerte de Gómez Pérez Dasmariñas en 1593, la asunción del cargo de gobernador por parte de su hijo Luis Pérez Dasmariñas y, por consiguiente, su acceso a numerosos textos confidenciales y de alto valor estratégico redactados en toda la región.⁴ Pero, sobre todo, los motivos hay que buscarlos una vez que Luis Pérez Dasmariñas deja de ser gobernador y concibe Filipinas como plataforma para la conquista de tierra firme, comenzando por Camboya. Es de entender, según las cartas reproducidas en la adenda, la voluntad de crear un nuevo virreinato asía-

¹ Donoso (2016); Souza y Turley (2016).

² Alves y Manguin (1997).

³ Donoso (2016), p. 350.

⁴ Crossley (2016).

tico, al margen del de Goa y centrado en Malaca-Manila, que tuviera virrey propio y capacidad de emprender nuevas conquistas.

El texto del Códice Boxer parece por lo tanto una obra de largo propósito que tenía como fin convencer al rey de España de la grandeza de la conquista asiática, a través de la fascinación y el exotismo de las ilustraciones.⁵ Y es probable que, por mediación de los consejos e insistencias del obispo de Malaca, Luis Pérez Dasmariñas empezase la creación de un volumen cuyo fin fuera deslumbrar al monarca para obtener concesiones en la conquista de tierra firme y, en último extremo, crear el Virreinato de las Indias Orientales del Sur con sede en Manila:

D. João Ribeiro Gaio projectava a conquista de boa parte de Ásia do Sueste, insular e continental, enfatizando a importância das zonas costeiras, mais ligadas ao comércio regional e internacional, a través de uma acção sincronizada de forças portuguesas e espanholas. O Achém, Johor e ilhas de Maluco seriam acometidas pela via de Goa; o Sião, Patane, Camboja, Cochinchina e China pela via das Filipinas.⁶

Dado que la interinidad de Luis Pérez Dasmariñas duró pocos años, una vez que Francisco Tello llega al cargo en 1596, el joven Dasmariñas decide acometer la empresa de la conquista de tierra firme por sí mismo, pero siempre buscando el respaldo del monarca. Al menos así se lo confiesa en comunicación que envía con fecha de 8 de enero de 1600: «Y que de ello no se siguiera daño a los portugueses me hubiera determinado a hacerlo, pero como faltaba esta certeza y orden de V. Majestad lo dejé por no errar en caso tan grave».⁷ En este mismo documento adjunta unos «Apuntamientos importantes y que conviene mucho ser leídos de la Real Majestad del Rey nuestro Señor para el servicio de Dios y suyo. Son acerca [de] la conquista del Reino de Siam, y población y entrada importante de españoles en la tierra firme y así de estas partes», a la sazón el último de los anexos del Códice Boxer («De la conquista del reino de Siam»). Se incluye igualmente la carta del obispo de Malaca que aparece en el Códice, en la que termina diciendo «y muy quitado de los dañosos puntos y pretensiones de su nación». Concluye este expediente con una «Breve y sumaria relación para lo mucho que hay que decir de las cosas de China, firmada por don Luis Pérez Dasmariñas, que yendo con armada al Reino de Camboya se perdió con tormenta en el reino de China y estuvo en él con su gente casi año y medio».

Parece que el principal problema de la expansión española por tierra firme resulta ser la oposición portuguesa, interesada en seguir manteniendo el monopolio de la mercancía china desde Macao, por lo cual Luis Pérez Dasmariñas remarca en su carta (cuyas palabras son las últimas frases del Códice Boxer) que el obispo de Malaca no sigue la misma política que otros portugueses.⁸ Precisamente la relación empieza a enturbiarse tras la fortuita estancia de Luis Pérez Dasmariñas en China y en la ciudad de Macao:

⁵ Zugasti (2003).

⁶ Alves y Manguin (1997), p. 20.

⁷ «Carta de Luis Pérez das Mariñas sobre Siam y China», 8 de enero de 1600 (AGI, Filipinas, 19, R. 1, N. 1, f. 2).

⁸ *Ibid.*, f. 1.

Era capitán en la ciudad de Machán don Pablo de Portugal, y recibió muy bien a don Luis Pérez das Mariñas, y a toda la gente. El general D. Luis Pérez das Mariñas se provió de todo lo necesario, hízose a la vela y comenzó a navegar a Manila. Tuvo tiempos contrarios, y fue forzoso arribar por segunda vez a Machán. Inquiriose el común de los portugueses, y pensando que el general D. Luis Pérez das Mariñas no volvía a la ciudad, forzado por tiempos contrarios, sino llevado de su codicia, juzgaron mal su venida, e hicieronle muy mal tratamiento. El padre fray Diego Aduarte [...] sosegó a los portugueses informándoles de la verdad.⁹

A este conflicto sigue el hostil recibimiento a Fernando de Castro, primo de Luis Pérez Dasmariñas, cuando es enviado a Macao,¹⁰ y el alboroto de la ciudad de Malaca contra el obispo Juan Ribero Gayo.¹¹ No obstante, el propio dominico Diego Aduarte manda al rey carta con fecha de 26 de junio de 1596 en que muestra cierto optimismo en el bando portugués, pero indiferencia por parte del nuevo gobernador de Filipinas:

A esta razón me han dicho algunos que sería ponernos mal con los portugueses, porque son aquellas tierras de su contratación y parece que les pertenecen a ellos. Yo respondo a esto que después de haber yo andado todas estas tierras arriba a Malaca no pudiendo tornar a Manila, y vi en muchos portugueses gran deseo de vernos en tierra firme, y de pasarse a vivir entre nosotros. Y antes de ir a Camboya tuvimos aquí carta del obispo de Malaca. D. J. Ribeiro Gayo [...]. De todo esto di un largo memorial al gobernador D. Francisco Tello cuando vine de Malaca: la respuesta que me dio fue no decirme nada en pro ni en contra.¹²

Desde que Luis Pérez Dasmariñas recibió las cartas del obispo de Malaca en 1595, hasta la rebelión del Parián en 1603,¹³ se envía a la corte española toda una campaña de relaciones, apuntamientos y cartas en que se ruega al rey de España permiso y refuerzos para conquistar tierra firme, desde Siam hasta Molucas. Todavía más desde que el joven Dasmariñas se va arruinando tras el fracaso de sus empresas. Mientras, el gobierno de Tello se agota tras algunas campañas sin resultados, y tras el envío al monarca de algunos presentes exóticos, como un brazaletes de oro procedente de Camboya.¹⁴ Cuando el nuevo gobernador Pedro de Acuña recibe permiso del rey para emprender la jornada del Maluco, Luis Pérez Dasmariñas no puede sino resignarse:

Por él perdí a mi padre y gran suma de hacienda y otras cosas que no refiero, por lo cual y haber querido proseguir esta jornada después de la muerte de mi padre —aun-

⁹ Gabriel de San Antonio y Vivero (1988), pp. 74-75.

¹⁰ «Carta del gobernador de Filipinas don Luis Pérez Dasmariñas. Da cuenta del mal recibimiento que los portugueses hicieron a su primo don Fernando de Castro, a quien había mandado en busca de la galera con que se alzaron los chinos que mataron a su padre, que estaba en Cochinchina; de las minas de cobre que se habían descubierto, etc.», 20 de junio de 1595 (Licuanan y Llavador, 1996, pp. 89-93).

¹¹ Gabriel de San Antonio y Vivero (1988), pp. 92-93.

¹² «Carta del dominico Diego Aduarte sobre extenderse a reinos de tierra firme» (AGI, Filipinas, 84, N. 81, f. 2).

¹³ Borao (1998).

¹⁴ «Carta de Tello sobre naturales, Japón, Camboya, Siam» (AGI, Filipinas, 18B, R. 7, N. 58, f. 2).

que no se permitió por grande temor que hubo recelo de enemigos japoneses y chinos— pudiera como hombre sentir hiciera otra cosa que mi padre y yo tanto procuramos hacer y casi tuvimos por hecha.¹⁵

En este contexto encontramos la última de las cartas mandadas por Luis Pérez Dasmariñas al rey de España en relación con la conquista de tierra firme, con fecha de 15 de junio de 1603, a pocos meses de ser decapitado por turbas de sangleyes en la rebelión de Binondo. Con tono desesperado, implorando al monarca que hiciera el favor de leer o hacer leer lo que le enviaba, dice:

Así como algunas personas suelen dedicar grandes libros a V. md. yo le dedico grandes deseos y una relación y apuntamiento de cosas gravísimas escritas más con el alma y corazón que con la pluma. Y el no ir más corto y resumido parte de lo que se dice tiene disculpa pues es de tan lejos y sobre todo ha sido conveniente para que más claro se vea y conste[n] las razones, la verdad y la importancia de lo que se dice. Y como se suele servir ratos desocupados por gusto y desenfado leer o mandar leer un libro [...] se sirva ver o mandar leer estos apuntamientos, pues importa sumo para servicio de Dios y de V. md.¹⁶

No hay noticia, en la numerosa correspondencia enviada por Luis Pérez Dasmariñas al rey, de un manuscrito iluminado. Por añadidura, en su última carta de junio de 1603 reconoce que él no manda «grandes libros» para impresionar al monarca, sino unos «apuntamientos» de capital importancia para servicio de Dios, que ruega que lea o haga leer. Lamentablemente, este último ruego llegaría con retraso, cuando ya el cuerpo de Luis Pérez Dasmariñas, de unos treinta y cinco años de edad, había sido decapitado y arrastrada por Manila:

Don Luis y su gente, sin poder retirarse, pelearon valerosamente, matando muchos sangleyes, pero al cabo, como eran tantos, hicieron pedazos a todos los españoles [...]. Y el día siguiente, cinco de octubre, embiaron las cabezas de don Luis, y de don Tomás, y de Joan de Alcega, y de otros capitanes al Parián.¹⁷

Parece que al fin, al cabo de tanta insistencia y de la trágica muerte de Luis Pérez Dasmariñas defendiendo la inminente ruina de Filipinas tras el levantamiento de los sangleyes, el rey decide atender las súplicas. El mismo expediente en el que figuran las últimas relaciones y apuntamientos de 1603 está encabezado por una nota del duque de Lerma que dice textualmente:

Su Majestad manda se vean en consejo de Indias la carta y papeles incluso de Luis Pérez de las Marinas en materias de la China y se le consulte lo que sobre ellos pareciere. Dios que a Vuestra excelencia. En Lerma, a 31 de agosto, 1604.¹⁸

¹⁵ «Carta de L. P. Mariñas sobre llegada de Acuña e ir al Maluco», 8 de junio de 1602 (AGI, Filipinas, 19, R. 3, N. 37, f. 2).

¹⁶ «Carta de L. P. Mariñas con relaciones de Cochinchina, Siam», 15 de junio de 1603 (AGI, Filipinas, 19, R. 4, N. 57, f. 1).

¹⁷ Morga (1997), p. 219.

¹⁸ «Carta de Luis Pérez das Mariñas sobre Siam y China», 8 de enero de 1600 (AGI, Filipinas, 19, R.1, N.1, f. 1).

En suma, el período en el que se dio forma al manuscrito podría ser de 1585 a 1603. No obstante, Luis Pérez Dasmariñas no señala nada al respecto. Tampoco indica, en la numerosa correspondencia que tiene con el rey, la existencia de un libro iluminado. Es más, dice explícitamente que él no es de los que «dedican grandes libros», sino apuntes con acciones concretas. Cotejando la letra del Códice Boxer con la de los escribanos, oidores, bachilleres y licenciados coetáneos y vinculados a Luis Pérez —abundantísimos, desde Juan de Ibarra hasta Juan de Cuéllar—, ninguna letra, en el examen realizado, coincide con la del Códice iluminado. Parece claro que el origen del proyecto es dar definitiva culminación al sueño español de un imperio oriental.¹⁹ Pero lo cierto es que el sueño se veía cada vez más lejano, sin duda apartado de las escribanías oficiales y del poder constituido. Solo quedaba la puerta abierta a la aventura personal. Felipe II no quería conflictos entre portugueses y españoles:

El rey Felipe II vetaba no sólo el comercio sino también el traslado de predicadores españoles desde Nueva España o Filipinas a las posesiones y áreas de influencia del Estado da Índia Portuguesa [...]. El análisis del conjunto de decisiones referentes a la política a seguir con China por Felipe II nos revela una orientación dominante hacia un modelo de interacciones de orden comercial y diplomático, y un rechazo a las propuestas de orden militar.²⁰

No obstante —volvemos a insistir— es evidente que la elaboración del llamado Códice Boxer nace de los empeños de Luis Pérez Dasmariñas, de él mismo o de su círculo, que también es numerosísimo. En efecto, llama poderosamente la atención que, entre las relaciones que se incluyen en el Códice, no aparezca ninguna sobre Camboya, el que será el principal objeto de don Luis a partir de 1596. Lo cierto es que los sucesos se precipitaron tras los conflictos internos en Camboya y la solicitud de ayuda externa, a la que acudieron el español Blas Ruiz de Hernán González y el portugués Diego Veloso, momento en que se produjo el escenario esperado por Dasmariñas y Ribeiro Gaio para crear un imperio continental. La no inclusión de ningún relato sobre Camboya parece responder a la circunstancia de que la empresa fue posterior a la confección del Códice iluminado, o todo lo contrario, es decir, que este se compuso cuando el escenario de Camboya ya estaba cerrado.

En esta empresa participaron personajes de excepcional bagaje militar en la carrera del Nuevo Mundo que bien pudieran considerarse los últimos conquistadores, o los que estaban llamados a ser los conquistadores de los imperios asiáticos. Nos referimos, por ejemplo, a personajes, todavía desconocidos, como Andrés Lariz Durango y Miguel Jaque de los Ríos, hoy en día nombres intrascendentes de gentes que en su tiempo desempeñaron un papel fundamental en la intrahistoria de las conquistas del Imperio español. El primero es autor de varias obras perdidas, al menos dos, que cita fray Gabriel de San Antonio: las *Epístolas filipinas* en prosa, y una *Historia de Filipinas* en

¹⁹ Un magnífico resumen de este sueño puede consultarse en Borao (1992). Para una explicación sucinta de las diferentes empresas de conquista, véase Zaide (1979).

²⁰ Ollé (2002), pp. 239-240. Sobre la disfuncionalidad del imperio ibérico, véanse Rubiés (2011) y Subrahmanyam (2007).

verso.²¹ Del segundo se conservan manuscritos de su principal obra, un viaje alrededor del mundo, y un texto que se publicó hace pocos años.²²

Lo importante de estos personajes es que todos hacen campaña común para materializar la idea de una expansión militar que suponga encomiendas para los conquistadores y conversiones para los misioneros. Se apoyan unos a otros a la hora de solicitar mercedes al rey, y en el mismo empeño parece participar Diego de Miranda Enríquez —embajador de su santidad ante el rey de Persia—, quien prepara una carta de recomendación a Miguel Jaque:

[Yo,] El capitán Don Diego de Miranda Enríquez, embajador de su santidad al rey de Persia, certifico que conocí al alférez don Miguel de Jaque de los Ríos sirviendo a su majestad en las islas Filipinas del poniente y real campo de Manila, a quien el gobernador don Luis Pérez Damariñas estimaba en mucho, al cual ocupó siempre en el servicio de su majestad, y sé que fue uno de los que fueron a los reinos de Camboya en compañía del capitán Blas Ruiz de Fernán González. Así mismo sé por haberlo oído decir, así en la ciudad de Manila como en estos reinos, que fue uno de los cuarenta españoles que se hallaron en las ocasiones de las ciudades de Churdumues y Sistor, Cochinchina, y estrecho de Singapur. Y que pasó desde la ciudad de Malacha a la India de Portugal y de ella a estos reinos a dar cuenta a su majestad de lo que sucedió en los dichos reinos de Camboya y Cochinchina. Conózcole y tengo por muy honrado, pacífico y benemérito de que su majestad le haga merced y por verdad lo firmo de mi nombre en Valladolid a veinte y cuatro de diciembre de mil y seiscientos y cuatro años. Don Diego de Miranda Enríquez.²³

En efecto, parece que el embajador papal ante el rey de Persia se encontraba en la corte española en 1604, junto al propio Miguel Jaque, que había acudido a preparar el retorno a la campaña de Camboya y a pedir mercedes al rey de España. Así lo señala también Gabriel de San Antonio, que se hallaba igualmente en la corte española entregando al rey Felipe III (y dedicándole) su *Breve y verdadera relación de los sucesos del reino de Camboya*:

Llegaron en este tiempo [1604], a esta corte, en prosecución de la jornada del reino de Camboya: El capitán Andrés Lariz Durango, y el alférez Miguel Jaque de los Ríos, que es uno de los cuarenta castillas que hicieron el viaje primero al reino de Camboya; y don Diego de Miranda Enríquez, que, después de haber servido a V. M. en la India, en México y Filipinas, viene ahora por embajador de Persia, y a petición suya; para que V. M. sea mejor informado de los servicios de este reino, escribí esta relación y memorial.²⁴

Para el año 1604 todos estos personajes acuden a Valladolid, donde se entrevistan con el rey Felipe III y le piden intervenir en Camboya y realizar una expansión impe-

²¹ Gabriel de San Antonio y Vivero (1988), pp. 91 y 39 respectivamente. Retana (1906), vol. 1, p. 95 también cita la obra de Lariz Durango —*Historia de Filipinas*— del siglo XVIII, y otro tanto hacen Blair y Robertson (1903-1919), vol. 53, p. 371.

²² Jaque de los Ríos (2008).

²³ «Petición de Miguel de Jaque de los Ríos de compañía, encomienda» (AGI, Filipinas, 38, N. 63, f. 130).

²⁴ Gabriel de San Antonio y Vivero (1988), p. 121.

rial con objeto de crear un nuevo virreinato asiático, tal como señalaba el obispo de Malaca, Juan Ribero Gayo, posiblemente presente en Valladolid por las mismas fechas y con idénticos fines. Quizá es en este contexto donde habría que ubicar el traslado del manuscrito iluminado del Códice Boxer a la corte española, tal como apunta Crossley:

I therefore conclude that de los Ríos took the unbound pages to Spain when he went there in 1605 and that they were subsequently bound in Spain no earlier than 1614, four years after de los Ríos returned to the Philippines.²⁵

En resumen, más que una relación, una crónica o un apuntamiento, el manuscrito exhorta al monarca, ya no con la lectura (que tanto se le pidió al rey) sino a través de las imágenes sobre las grandezas y riquezas de Asia, a no desaprovecharlas en su propio deservicio y en el de Dios. El fin último de la obra parece ser la descripción de los usos y costumbres de la población autóctona desde un punto de vista ibérico y según la logística de una conquista. Pero, al mismo tiempo, el manuscrito es un producto chino, un bestiario, una descripción de los pueblos bárbaros y tributarios de China, con su panteón de dioses y su mitología. Es la construcción de un nuevo mundo sino-ibérico con el establecimiento de una ruta comercial planetaria que se erigía en oposición directa al orden internacional que tradicionalmente gobernaba el comercio mundial, a saber, el predominio islámico en la ruta histórica del océano Índico. Se reducía así a la medida occidental un mundo que estaba vinculado a la ruta islámica de al-Andalus a China, pasando por Persia y el Índico. En otras palabras, la conexión Macao-Manila-Malaca-Ormuz era, a la vez, fruto de una desconexión y fragmentación islámica, de un cambio en el orden mundial. Y el Códice es prueba de esta operación sobre la concepción de mundos y sobre la desconexión deliberada del dominio islámico en el mapa terrestre. El sueño de Luis Pérez y João Ribeiro era cerrar definitivamente el espacio islámico creando un virreinato para mejor acometer la conquista y evangelización de tierras en proceso de islamización.

El Códice Boxer es muchas cosas, pero también es el testimonio de la desconexión de un mundo, de un proyecto para «desislamizar» las rutas, el comercio, las gentes y el alcance universal que tenía el saber en el islam. A interpretar este cometido —y la presencia del islam y las comunidades islámicas en el manuscrito iluminado— dedicamos las siguientes páginas.

EL ISLAM EN EL SUDESTE ASIÁTICO Y ASIA ORIENTAL SEGÚN EL CÓDICE

La región del mundo con mayor población musulmana es actualmente el sudeste asiático. El proceso de introducción del islam en la región puede datarse muy tempranamente, al menos como zona de paso hacia los puertos comerciales de China. Como

²⁵ Crossley (2014), p. 124.

zona geográfica marginal ignorada hasta entonces por la cartografía mundial —el antiguo Quersoneso Dorado del mundo clásico—,²⁶ el mundo malayo empezará a cobrar un protagonismo prioritario en el orden internacional debido al gran volumen de comercio mundial que pasaba por sus tierras y mares:

In view of the existence of maritime commercial relations between the Middle East and China since before the birth of the new religion, it is very probable that the coastal zones of Southeast Asia have had some contact with Muslims from the very first period of Islam [...]. Many adherents both of the early Arab origin theory and of the later Indian origin standpoint indicated international maritime trade as the main mechanism [of islamization].²⁷

Vemos, pues, como incluso antes de la revolución producida a partir de comienzos del siglo VII por el mensaje de Mahoma, árabes y persas ya se habían embarcado para liderar el comercio con el Extremo Oriente. Con el tiempo, las factorías extranjeras establecidas en las costas meridionales de China se empezaron a llenar de musulmanes, quienes regirán el comercio chino y crearán emporios económicos a la vez que culturales en lugares estratégicos (como después harán portugueses y británicos en la costa de Cantón). Consecuentemente, en el sur de China se establecerán puertos musulmanes con todas sus características culturales, y aquellas ciudades que acojan barrios de comerciantes musulmanes pasarán a ser un motor del comercio mundial: primero Guangzhou (Jānfū / خانفو) y más tarde Quanzhou (Zaytūn / زيتون).²⁸

La red internacional de un indiscutible comercio global extendido a través de tres continentes, desde la península ibérica hasta China, hace que el mensaje islámico no solo represente una revolución sociopolítica, sino también un modelo económico. Más allá de los puertos musulmanes del sur de China, el sudeste asiático acaparará paulatinamente mayor participación, no como lugar de paso de las mercancías, sino como punto de encuentro y mercado de mediación entre el Medio y el Extremo Oriente:

By the thirteenth century, Southeast Asia was in contact with the Muslims of China, Bengal, Gujarat, Iran, Yemen, and South Arabia [...]. From its bases in Sumatra and Java, Islam spread further eastward. Ternate was converted in 1495. The Moluccas became Muslim in 1498 as a result of contacts with Java, and the coastal towns of Borneo were converted by Javanese contacts before the arrival of the Portuguese in 1511. Islamic influences from Sumatra, Ternate and Borneo reached the Philippines. Conversions were made in Luzon, Sulu, and Mindanao. On the basis of the intersecting interests of traders and local princes, and the migrations of merchants and missionaries, Islam became the common religion of the Indies.²⁹

La religión islámica determina el proceso de civilización a través de las rutas comerciales del océano Índico, y es aquí donde se debe ubicar la intervención ibérica que mo-

²⁶ Wheatley (1961).

²⁷ Meuleman (2005), p. 25.

²⁸ So (2000) y Schottenhammer (2001).

²⁹ Lapidus (2002), pp. 383-384.

difica el mapa del mundo.³⁰ El Códice Boxer es una pieza más, pero sin duda esencial, para constatar el estado en el que se encontraba la islamización de la región a finales del siglo xvi y las alteraciones que se producían o se iban a producir con el establecimiento de portugueses y españoles —alguna de ellas irreversible, como el freno a la islamización de la isla de Luzón, o la expansión imperial de Malaca y Brunéi—. Pasamos a continuación, atendiendo a la etnografía histórica y la islamología, a estudiar las claves islámicas de la región según los datos que ofrece el Códice Boxer.

El islam en el archipiélago filipino

Como queda dicho al inicio, los primeros capítulos del Códice están dedicados a la población del archipiélago filipino, en especial a las comunidades de Luzón y Bisayas. En la primera isla se atiende a los cagayanes, los zambales y los llamados «indios» y «moros». La bahía de Manila se hallaba en un incipiente proceso de islamización, y el concepto de «moros» hace referencia a la población tagala.³¹

Los que llaman moros en las islas del Poniente, no es porque sean moros, ni guarden los ritos ni ceremonias de Mahoma, porque no lo son, ni tienen ninguna cosa de moro, sino sólo el nombre. Sino porque luego que aquí llegamos los españoles, nos pareció que [42r] eran moros, y que tenían algunos ritos de Mahoma, porque hallamos de ello muchas muestras entre ellos a causa [de] que venían a estas islas los naturales de la isla de Borney, a tratar y contratar, y éstos de Borney son moros como los de Berbería, y guardan la secta de Mahoma, la cual comenzaban a enseñar a los de las Filipinas, y así comenzaban a tener algunas cosas de ella, como era el retajarse [circuncidarse] y no comer carne de puerco, y otras cosillas de la ley de Mahoma. De esta suerte y de aquí se les vino a poner el nombre de moros que tienen, mas ellos son realmente gentiles, y tienen casi las mismas costumbres y modos de vivir que los bisayas, aunque en lo de la creación del mundo y de los hombres lo sienten de otra manera que ellos, porque tienen mucha más lumbré de razón natural, y más vivos y sutiles ingenios.³²

En las relaciones «Costumbres y usos de moros de las Philipinas, yslas del Poniente» y «Costumbres de moros» tenemos dos valiosísimos textos sobre prácticas islámicas adoptadas por tagalos a finales del siglo xvi. Se nos dice que el islam fue predicado desde Borneo y que los tagalos adoptaron una serie de prácticas rituales, como la circuncisión y la abstinencia de carne de cerdo, o fueron adoctrinados sobre ellas. En cuanto a su modelo de mundo, el texto afirma que los moros tagalos «tienen mucha más lumbré de razón natural», y completa su cosmología con el texto siguiente:

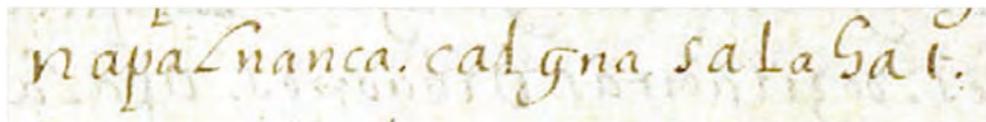
Tienen los moros de las Filipinas que el mundo, tierra y cielo y todas las demás cosas que en ellos hay fueron creadas y hechas por un dios tan solamente, al cual dios lla-

³⁰ Donoso (2015).

³¹ *Id.* (2014). «Esta ciudad [Manila] fundada en medio de una ensenada grande y terna de Box cerca de veinte leguas [...] está poblada de moros industriados de los de Burney» (Loarca, 1903-1919 [1582], p. 82).

³² *Id.* (2016), p. 62. Citamos siempre el Códice con el número de página de nuestra edición.

man en su lengua Bachtala, *napalnanca, calgna salabat*, que quiere decir «dios, creador y conservador de todas las cosas», y por otro nombre le llaman Mulayri. Dicen que este su dios está en el aire antes que hubiese cielo ni tierra, ni las demás cosas, y que fue *ab eterno* y no hecho ni creado de nadie, ni por nadie. Y que él solo hizo y creó todo lo que hemos dicho, por sola su voluntad, queriendo hacer una cosa tan hermosa como es el cielo [42v] y la tierra.³³



1. Detalle del Códice Boxer, f. 42r.

El autor de la relación parece transcribir mal la frase *Bachtala, napalnanca, calgna salabat* (v. fig. 1), en lugar de *Bathalang may capal sa labat*, que es lo que nos dice Pedro de San Buenaventura en su vocabulario, o de *Ang Bathala nangmaycapal sa labat*, según Domingo de los Santos:

Dios. Bathala (pp). Así llamaban antes estos a N. S. D., que, aunque adoraban sus Anitos, Lichas y Diablillos, confesaban haber un solo Dios y señor de todo, al cual llamaban Bathalang may capal sa lahat. I. Dios que todo lo hizo, aunque, según otros, se toma por el mayor de sus Anitos.³⁴

Dios. Bathala (pp). De creer es [que] llamaban así a Dios Nuestro Señor, pues decían: Ang Bathala nangmaycapal sa lahat. El Dios creador, o hacedor de todas las cosas. Y esto, a diferencia de los ídolos, que a unos llaman Anito, y a otros Licha, id est, Estatua. Y cada uno servía para su cosa; y así decían: Magpabathala ca. Déjate a la voluntad de Bathala.³⁵

Lo que sí parece claro es que no se trata de una frase baladí, o de una simple enunciación, sino de una verdadera profesión de fe, un credo, una fórmula del más alto valor religioso empleada en el mundo prehispánico para referirse al Dios todopoderoso (*maykapal*) sobre todas las cosas (*sa labat*). Si Bathala es el creador de todas las cosas y está por encima de todo, se asemeja en términos teológicos al Dios único del islam. Dado el contexto islámico en el que se encontraba Manila a la llegada de los españoles, el jesuita Pablo Pastells tuvo clara la etimología, como palabra proveniente del árabe *Allāh*:

Acerca del origen de la palabra Bathala, han discurrido mucho los autores; y entre ellos Blumentritt. Para mí es muy sencillo este problema, que se resuelve por sí mismo con solo descomponer la palabra derivada en sus primitivas Bata y Ala = Hijo Dios o Hijo

³³ *Ibid.*

³⁴ Pedro de San Buenaventura (1613), p. 256.

³⁵ Domingo de los Santos (1794), p. 382.

de Dios. He aquí por qué los primeros misioneros no le quitaron este nombre a los indígenas cuando les doctrinaban acerca de la existencia de Dios y los misterios de la Trinidad, Encarnación y Redención, según refiere una Relación anónima muy circunstanciada escrita en Manila a 20 de abril de 1572.³⁶

Si bien el concepto se asemeja sin duda a un modelo de mundo con un Dios todopoderoso y único, modelo que los tagalos irían conformando según la doctrina procedente de Brunéi, la etimología de «Bathala» parece indudablemente sánscrita.³⁷

Aparte de una serie de prácticas rituales y una cosmovisión donde hay un Dios omnipotente, el texto del Códice también habla de predicadores de la doctrina, esto es, los que explican la doctrina escrita. Consecuentemente, la doctrina tenía una escritura, la cual no era conocida por el pueblo, ya que se necesitaba un predicador que la transmitiera, un «declarador» que la leyera. Pero es de conocimiento general el alto grado de alfabetización de los tagalos en baybayin. Por todo lo cual, el texto que los «declaradores» debían de leer y comunicar era algo externo, el Corán en lengua y escritura árabes:

Cuando sus antepasados tuvieron noticia de este dios, que es el que ellos tienen por el más principal, que fue por unos hombres profetas cuyos nombres no saben decir, porque como no tienen escritura que se lo enseñe, se han olvidado de los nombres propios de estos profetas. Mas lo que de ellos saben es que en su lengua les llaman *tagapagbasa*, *nansulatana dios*, que quiere decir «declaradores de los escritos de dios», por los cuales supieron de este su dios, diciéndoles lo que hemos dicho de la creación del mundo y de los hombres y de lo demás. A éste pues adoran y reverencian en sus entendimientos y en ciertas juntas que hacen en sus casas, porque no tienen templos para esto, ni los acostumbran.³⁸

No hay templos ni recintos de oración, a lo sumo unas juntas que se hacen en las propias casas, donde se transmite el modelo de mundo de un Dios todopoderoso por parte de unos *tagapagbasa*, *nansulatana dios* ‘aquellos que leen lo escrito por Dios’. Concuerta perfectamente con el modelo islámico y con la naturaleza del Corán, como texto esencialmente recitado. Tampoco parece baladí la presencia de «hombres profetas», los personajes conocidos como *majdūmūn* / مخدومون que aparecen en todo el sudeste asiático.³⁹ Muchos de estos actores de la islamización del sudeste asiático no serán comerciantes ni navegantes, sino alfaquíes, sufíes, santones y jeques que se hacen descendientes del linaje de Mahoma, es decir, que poseen el carisma de ser (o pretender ser) *šarīf* o *sayyid* / شريف - سيد.⁴⁰ Cabe suponer que es en este contexto donde hay que situar al llamado *sayc* en el Códice, desde *šayj* / شيخ (‘jeque’), que apareció en las costas tagalas envuelto por el carisma profético:

³⁶ Pastells (1900-1902), p. 64.

³⁷ «Batala procede de Batara-guru, un nombre que se daba a Ġiva, uno de los tres dioses [...] que forman el *trimurti* o trinidad de los hindúes» (Blumentritt, 1896, pp. 34-35). Véase también Potet (2013), pp. 259-260.

³⁸ Donoso (2016), p. 64.

³⁹ *Id.* (2013).

⁴⁰ Kazuo (2004).

Tienen otro a quien llaman Sayc. Éste tienen por dios de la mar, al cual hacen también sacrificio de banquetes y comida por los mismos sacerdotes, pidiéndole que cuando fueren navegando por la mar, les libre de tormentas y borrascas, que les dé buenos tiempos y sosegados vientos, teniendo que para todo esto es poderoso.⁴¹

Ese *majdūm* llegado a las costas de la bahía de Manila, y que se dio a conocer con el respetuoso nombre de *šayy*, sería divinizado hasta convertirse en un semidiós del mar, según el Códice. Para Pedro de San Buenaventura, *sayc* sería igualmente el nombre dado a los misioneros musulmanes provenientes de Brunéi: «Obispo) Siac (pc) o maestro de los moros, es vocablo Burney, y de allá venía a esta tierra a enseñar la hedionda ley de Mahoma, traía una como mitra».⁴² Para Domingo de los Santos es «sabio o profeta», y se emplea sobre todo en poesía, lo que indica el desuso que para el siglo XVIII tenía la palabra, desde la realidad que había representado.

A este fragmento sigue una explicación sobre las catalonas, «que son como sacerdotes, y de estos hay hombres y mujeres». Pervivía, por lo tanto, la religiosidad preislámica, como no podía ser de otro modo al tratarse de un período de transición y sincretismo entre una nueva fe y los valores tradicionales y supersticiones:

Tienen otros ritos y agüeros, como es si sueñan algún sueño que no les venga a propósito de lo que quieren hacer cuando quieren ir fuera de sus casas a alguna parte, o estornudan, u oyen cantar un pajarón a quien ellos llaman Bactala, o atravesar por delante de ellos algún ratón u otra sabandija cuando quieren ir camino o, estando en sus casas para ir a ello, se vuelven, y en tres días no tornan a ir a aquella parte o camino que querían hacer. Y, pasados, vuelven a hacer su camino.⁴³

El Códice señala que los moros de Manila tienen escritura, con diecisiete letras, pero que solo les sirve para «cartas y recaudos unos a otros». Después indica que construyen sus casas junto al agua, y que han adoptado algunas prácticas alimentarias por motivos religiosos, siguiendo las costumbres islámicas de Brunéi:

No comen carne de puerco, como hemos dicho, porque esto se les pegó de los moros mahometanos de Borney, que venían a tratar con ellos, con otras cosas de la secta de Mahoma que les enseñaban. Comen carne de cabra, búfano y gallinas y patos, que todo esto crían y tienen.⁴⁴

Los enterramientos siguen ritos que perfectamente pueden ser islámicos: una mortaja blanca directamente en tierra. No se indica, sin embargo, la dirección que el cuerpo debía tener, que sería hacia el occidente, hacia La Meca:

La gente común no hace más de amortajar con una manta blanca al difunto, y enterrarlo, o junto a su casa o a su sementera, y luego hacen una borrachera, y con esto concluyen. Pero los principales los amortajan con las más ricas mantas de seda que tie-

⁴¹ Donoso (2016), p. 66.

⁴² Pedro de San Buenaventura (1613), p. 448.

⁴³ Donoso (2016), p. 68.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 72.

nen, y lo echan en un ataúd de madera incorruptible, y dentro echan algún oro conforme a la posibilidad del muerto.

Y entiérranlo debajo de una casa, que para el efecto tienen hecha, donde se entierra toda la parentela. Y cercan la sepultura con cortinas, y tienen sobre la sepultura lámpara encendida y comida, que ofrecen al muerto.⁴⁵

Después del enterramiento, después de la muerte, el alma del difunto va a un lugar denominado «Maca», que podría ser adaptación directa de Makka / مكة, La Meca: «Siempre han tenido y tienen conocimiento de que tienen alma, y que está apartada del cuerpo. Va a cierto lugar que unos llaman *casan* y otros *maca*». Maca sería, por lo tanto, el lugar de donde vienen los *sayc*, los profetas, y al que regresan las almas de los muertos para encontrarse —se entiende— con el paraíso: «Makang. Creían los indios antiguos que hubo un paraíso llamado *Makang*, adonde iban los justos, los valientes y los que vivían sin hacer agravio, etc.».⁴⁶

A pesar de que el Códice describe rituales bien conocidos en el ámbito del archipiélago filipino, desde los maganitos (*pandot*) como el agüero hasta el cocodrilo (*buaya*) y el pájaro Batala, también añade que, en casos de mayor enfermedad, se emplean «palabras borneyas» para aplacar el daño. Estas palabras no podían ser del malayo de Brunéi, pues era inteligible para los hablantes de lenguas austronesias de las islas Filipinas, y el texto indica claramente que solo se entienden en Brunéi, donde «guardan la secta mahometana». Por consiguiente, se trataría de fórmulas islámicas en lengua árabe, lo que, al mismo tiempo, indica el grado incipiente de penetración del islam en la bahía de Manila, esto es, que se seguía la religión autóctona de la región pero, para casos de mayor gravedad, se confiaba en las nuevas fórmulas rituales traídas por los musulmanes de Brunéi:

Y a los tocados de yerba mortífera o ponzoña, y a los apostemados o enfermos de enfermedad peligrosa, los curan con palabras que sólo en la isla de Burney, que guardan la secta mahometana, se entienden, por ser ordenadas allí. Y cuando curan, juntamente con las palabras, van mascando una yerba que llaman buyo. Y tienen tanta fe con estas palabras los que curan y los curados, que es cosa maravillosa que en diciéndolas dice luego el enfermo que siente mejoría.

Al aceite de ajonjolí con que se curan le hacen cierto conjuro, a manera de bendición, con palabras burneyas. Y éste le guardan con mucho cuidado, para curar las enfermedades arriba dichas.⁴⁷

Este incremento del uso de fórmulas en «lengua borneya» se manifiesta también en sortilegios, amuletos, maldiciones y otros conjuros: «Finalmente les echan mil invenciones a este tono, y en algunas traen conjuros en lengua burneyas, y todo esto estiman en mucho».

Según prescripción de los rituales islámicos que se venían implantando por influencia de Brunéi, era necesario el sacrificio de la carne de consumo realizado lícitamente, es decir, por degüello y en dirección a La Meca. Así lo indica expresamente el texto:

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 82-84.

⁴⁶ Blumentritt (1896), p. 77.

⁴⁷ Donoso (2016), p. 90.

Y si su amo era de los que guardaban la secta de Mahoma y llegaban con venado, antes que los perros lo oliesen muerto, lo degollaban primero, o le diesen lanzada para que comiese su amo de él, porque lo mandaban así los sacerdotes que mostraban la secta de Mahoma, que no comiesen carne si no fuese degollada primero.⁴⁸

Lo que también parece revelar esta cita es que el núcleo principal de población islamizada en la bahía de Manila pertenecía a la clase dirigente, a la aristocracia y la población libre («si su amo era de los que guardaban la secta de Mahoma»), frente al conjunto de la población local, en mayor o en menor medida en condiciones de esclavitud y con religión vernácula («Hay otros esclavos que llaman tagalos, a unos llaman *namamahi*, otros *aguiguilitib*). El texto del Códice parece claro en este sentido: los «tagalos» son otro tipo de esclavos, frente a la población «mora» o islamizada, que constituye la principalía del lugar. En este contexto, la intromisión española no puede suponer sino una oportunidad para alterar el estado de cosas y presentarse como la opción para «libertar» a población sometida con escasas posibilidades de progreso social. El mensaje transmitido por los primeros misioneros cristianos sin duda cosechó, en ese escenario, numerosos seguidores frente a la aristocracia islamizada.

El islam en Brunéi

La isla de Borneo estaba gobernada por un reino cuya capital se encontraba en la desembocadura del río de Brunéi. El Códice señala inequívocamente que se trata de un sultanato islámico, gobernado por sultanes. La política de este Estado es expansiva, y así se extiende por el mar y obtiene tributo de las regiones limítrofes, entre ellas Joló: «Y fuera de ésta tiene otras muchas islas este dicho reino sujetas a sí. Por la contracosta está la isla de Joló, todas las cuales le obedecen y pagan tributo».⁴⁹

Pero el Códice indica también que se trata de un reino «advenedizo», extranjero, sobrevenido a la población natural de Borneo, llamados visayas. Esta población autóctona se ha distanciado del establecimiento político, y no ha adoptado el islam:

El reino de Borney, para que mejor se entienda, no es natural, sino advenedizo, y así hay dos géneros [74r] de gente en la isla, que son los antiguos naturales, a los cuales llamamos *visayas*, aunque no usan pintarse como los de Cebú. Llámánles en su lengua *bagangan*. Éstos no guardan el Alcorán, y en sus poblaciones crían muchos puercos y los comen, así caseros como monteses.⁵⁰

En el sultanato de Brunéi hay, por lo tanto, una población islamizada que parece exógena al lugar, y cuya relación con los visayas montaraces es conflictiva: «Son enemigos de los borneyes y les quieren mal». La población musulmana de Brunéi la constituyen propiamente los llamados «borneyes» o «yslanes», palabra esta última de evidente resonancia con el islam y que no hemos encontrado en otras fuentes históricas:

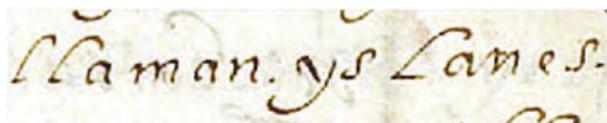
⁴⁸ *Ibid.*, p. 100.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 110.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 110-112.

El otro género de gente que en este dicho reino hay es los que se llaman *yslanes*, que quiere decir gente que no come puerco, que nosotros llamamos borneyes. Ésta es la gente que guarda el Alcorán, los cuales son advenedizos, y su origen y descendencia es la siguiente. Hará trescientos años poco más o menos, según se cuenta de ellos, que de las partes y provincias de la lengua malaya, que cae hacia Meca, un señor de una ciudad llamada Cauin, que su nombre de este era sultán Yuso, el cual según dicen era rey de aquella dicha ciudad de Cauin y sus sujetos, partió de su reino a tierra trayendo [74v] consigo mucha cantidad de gente en muchos navíos, y habiendo venido descubriendo muchas tierras, llamándose siempre rey y señor de toda la gente que traía y llamándoles esclavos y siguiendo su viaje llegó a esta isla de Borney, en la cual tuvo algunas batallas con los naturales visayas que las habitaban. Y habiéndoles sucedido bien estuvo poblado algunos días, en los cuales tomó lengua de la tierra y de los frutos de ella.⁵¹

Cabe señalar que en la edición de Souza y Turley esta palabra se transcribe como «ylsanés» en lugar de «yslánés» (v. fig. 2).⁵² John Carroll, en su traducción del texto de Brunéi, sí considera la lectura «yslánés», y añade entre paréntesis «(= islams)».



2. Detalle del Códice Boxer, f. 74r.

Se trata de una palabra interesante, ya que evita calificar como «moros» a los musulmanes de Brunéi, cosa que sí hace la parte del Códice que se refiere a la población tagala de Luzón que estaba adoptando las prácticas islámicas de Brunéi. Por lo tanto, los musulmanes de Borneo son denominados «yslánés» en lugar de «moros».

El segundo dato relevante que transmite esta sección es la relación y sucesión de los sultanes de Brunéi, en verdad una auténtica tásila. En efecto, en lo que respecta a las fuentes islámicas del sudeste asiático, una de las más importantes está compuesta por diferentes tradiciones orales que relatan la sucesión genealógica de las familias aristocráticas (datos, rajás y sultanes) y que en algún momento se pusieron por escrito, las más antiguas en malayo y posteriormente en lenguas autóctonas. Estas tradiciones orales de carácter genealógico en el español de Filipinas reciben el nombre de *társilas*, desde el árabe *silsila* / سلسلة ('cadena'), y su principal función es establecer la sucesión de linajes con el fin de legitimar el poder político y la propiedad de los dominios y tierras ancestrales.⁵³ Su codificación para el caso filipino prácticamente quedó cerrada con las obras de Najeeb Mitry Saleeby, cristiano libanés al servicio de la administración norteamericana que, a comienzos del siglo xx, recopiló las tásilas de los sultanatos de

⁵¹ *Ibid.*, p. 112.

⁵² Souza y Turley (2016), p. 108.

⁵³ Tan (1999). Véase también nuestro próximo trabajo «Las *társilas* filipinas: genealogía, biografía y proyección de la legitimidad islámica», en *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*, Madrid: CSIC (en prensa).

Mindanao⁵⁴ y Sulu.⁵⁵ El fenómeno filipino tiene probablemente su origen en otras regiones del mundo insular malayo, como por ejemplo Brunéi:

Un buen ejemplo de una tásila con referencias al periodo preislámico, la introducción del islam y los grandes imperios vecinos es la *Selesilab* de Brunéi. Comienza con la narración de cómo Brunéi, mientras era todavía *kafir* (infiel), dependía de Mayapahit, y de cómo terminó esta relación política. El primer gobernante que se convierte en musulmán adquiere los símbolos de la realeza del reino de Johore. Un oficial del emperador de China se casa con su hija y con el tiempo logra establecerse como gobernante de Brunéi con título y nombre islámicos. Su hija se casa más tarde con Sharif ‘Ali, descendiente del Profeta a través de Hasan. La soberanía del reino se otorga al Sharif, que asume el nombre de sultán Berkat. De este Sharif descienden los sultanes de Brunéi.⁵⁶

El fenómeno de la tásila es, pues, usual en el espacio marítimo del sudeste asiático, aunque en su conformación moderna intervienen elementos indiscutiblemente islámicos, como la validación a través de autoridades, *isnād* / إسناد, propia de las tradiciones proféticas islámicas. Precisamente por este motivo se articula el *isnād*, para dar validez a un poder político que se asienta en la descendencia del Profeta —*abl al-bayt* / أهل البيت— y en particular, como hemos dicho, en la figura del *šarīf* o *sayyid*.⁵⁷

El jesuita Baltasar Díaz señalaba desde Malaca en 1556 que, «con el pretexto de ser mercaderes», predicadores musulmanes se embarcaban en barcos portugueses, lo cual suponía «una de las ofensas más graves que se le pueden hacer a Dios nuestro Señor», y relataba una experiencia personal. En el barco en el que venía de la India, uno de sus compañeros de viaje era un moro que se proclamaba pariente de Mahoma y que se dirigía a Borneo para unirse a un compañero que ya había hecho moros a la mayor parte de ese paganismo.⁵⁸

Con la legitimación islámica sancionada por la descendencia directa del profeta Mahoma que otorga el *šarīf*, el otro elemento fundamental para validar el *isnād* es la ascendencia indígena. En este caso, para dar mayor dimensión política al sultanato, la esposa del monarca no es indígena, sino china:

Y visto que el dicho sultán Yuso estaba soltero lo casó con una sangleya. Y seguro parece por la razón que de ella ha quedado en el dicho reino era parienta del rey de China. La cual dicha sangleya era señora de una ciudad que se llama Namtay en el reino de China.⁵⁹

Carroll señala que este Yuso debe de ser el árabe Yūsuf, y podría tratarse del tercer sultán de Brunéi, Šarīf ‘Ali.⁶⁰ Nosotros creemos que no, que estaríamos ante otra fuente

⁵⁴ Saleeby (1905).

⁵⁵ *Id.* (1908).

⁵⁶ Majul (1999), p. 33 (la traducción es nuestra). Véase Low (1880).

⁵⁷ Kazuo (2004).

⁵⁸ Scott (1992), p. 29 (la traducción es nuestra).

⁵⁹ Donoso (2016), p. 114.

⁶⁰ Carroll (1982), p. 17.

histórica no conservada y, por lo tanto, los datos facilitados por el Códice Boxer son novedosos. Y lo señalamos tomando en consideración el caso filipino, donde las társilas recogidas en fuentes españolas poco tienen que ver con las traducidas por Saleeby.⁶¹ Se trata simplemente de una tradición diferente obtenida de un informante cuyo relato no se ha conservado en otras fuentes. Teniendo en cuenta la agudeza y validez de los datos que la relación de Brunéi ofrece en el Códice Boxer, habría que contemplar con todas las garantías esta relación como una «társila bornea». Y es interesante la mención de un personaje que no aparece en otras relaciones, un tal Yuso de Cauin —si lo reconstruimos, probablemente sería Yūsuf de Qazvín—, quien debe de haber llegado a Borneo a comienzos del siglo xiv, varias décadas antes de las noticias que se tienen actualmente sobre el origen del sultanato de Brunéi. Sería este un *majdūm* de origen persa, como tantos otros misioneros, comerciantes y aventureros musulmanes que aparecen en la región.

Por ejemplo, y centrándonos en las társilas filipinas, en ellas se refiere, tras el establecimiento de los diferentes partidos en Sulú, la llegada de un elemento externo que tendrá consecuencias determinantes en el futuro de la región: Karimul Makdum. No es una tribu o un partido, sino un individuo aislado, «venido de Occidente». Sin embargo, la társila señala que, nada más llegar, construyó un «templo religioso», esto es, una mezquita. Parece claro, por tanto, que la intención de este *sirap* (o *sayc*) era predicar. Era un *šarīf* que tenía por nombre ‘Noble Maestro’, Karīm al-Majdūm / كريم المخدم:

La llegada de Karim ul-makhdum a Sulu se dice [...] que sucedió alrededor del año 1380 d. C. [...]. En realidad, el final del siglo xiv y la primera parte del siglo xv fueron testigos de varios *makhdūmīn* [pl. de *makhdūm*] que llegaron a Java, Malaca y el norte de Borneo a través de la India.⁶²

Los anales malayos (*Sējarah Mēlayu*) indican que el *majdūm* Sayyid ‘Abd al-‘Azīz fue determinante en la conversión al islam del rajá Tengah como sultán de Malaca, conocido después como Muḥammad Šāh (segundo sultán de Malaca tras Iskandar Šāh, que gobernó desde 1424 a 1444).⁶³ De forma similar, en el ocaso de Malaca, el *majdūm* Sadar Jahan enseña lecciones de mística al sultán Aḥmad mientras los portugueses sitian la ciudad.⁶⁴ Es decir, desde el inicio del sultanato hasta su destrucción (1403-1511), es posible encontrar noticias de la presencia de estos *majdūmūn* / مخدومون en el sudeste asiático. Quiénes eran, cuál era su cometido, de dónde procedían... En lo que suelen coincidir las fuentes es que se trataba de gente procedente de «más allá de los vientos», de las naves que arribaban con los ciclos monzónicos:

En los registros escritos (malayos, javaneses, joloanos, etc.), los majdumin son musulmanes eruditos y sabios que provienen de Occidente, de «más allá de los vientos».⁶⁵

⁶¹ Véase Donoso (2012).

⁶² Majul (1985), p. 54 (la traducción es nuestra).

⁶³ Brown (1970), p. 44.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 162.

⁶⁵ Majul (inédito), p. 1 (la traducción es nuestra).

Lo que parece incuestionable es que estos *majdūmūn* que empezarán a aparecer en las fuentes autóctonas del sudeste asiático a partir del siglo xiv d. C. comparten el mismo propósito: la enseñanza y propagación del islam. Teniendo en cuenta que muchos de ellos se atribuyen el carisma de *šarīf* o *sayyid*, se puede colegir un propósito similar al que se halla en los bordes occidentales del mundo islámico, es decir, el del activismo islámico en zonas de frontera. Como había sucedido en el extremo occidental con santones y morabitos (*i. e. murābiṭ*), en el extremo oriental diferentes *majdūmūn* van poblando las fuentes de testimonios y memorias que muchas veces se conservan por tradición oral.

No es forzoso encontrar —ni se encontrará— una coincidencia de este Yuso de Cauin del Códice Boxer con la lista que se conoce actualmente de sultanes de Brunéi. Creemos que no es más que una información novedosa, referente a un *majdūm* que acabó en la isla de Borneo a comienzos del siglo xiv y emparentó con una mujer o princesa china para iniciar un proceso político tendente a la creación de un Estado supratribal por encima de la población autóctona.⁶⁶

A partir de este relato inicial sobre la creación de un Estado islámico en el norte de la isla de Borneo, el Códice Boxer da cabida a una verdadera «társila bornea», la más antigua fuente de información sobre la genealogía de los sultanes de Brunéi, a pesar de haber pasado inadvertida hasta el presente.⁶⁷

Y cuando murió dejó una tabla de oro que según dicen sería de una braza en cuadra y delgada, en la cual dejó mandado se asentasen y escribiesen los nombres de los reyes que de él descendiesen, y así se asentaban en esta dicha tabla, la cual guardaba el rey mismo, y de su mano asentaba el nombre. Esta tabla se perdió cuando el doctor Francisco de Sande, gobernador que fue de estas islas, saqueó a Borney. Entiéndese que el rey viejo, padre de éste, en cuyo poder estaba, la enterró o echó a la mar. Y como el dicho rey murió en aquel tiempo y no dejó claridad de lo que se hizo de la tabla, no se saben los reyes que en Borney ha habido si no es los que de noticia se pueden acordar, que son los siguientes: el bisabuelo de este rey que al presente reina se llamó sultán Solimán, y el abuelo se llamó sultán Salán, y el padre de éste, que es el que perdió la tabla, se llamó sultán Aril-lula. Y este dicho rey, como dicho tengo, se llama sultán Nulaalán, y el hijo que al presente está jurado para sucederle en el reino se llama Rajá Borney. Han ido sucediendo siempre los que han reinado en Borney por herencia legítima, sin haber habido quiebra, sino que siempre han ido heredando los hijos mayores, y así es la descendencia derechamente del dicho sultán Yuso, y de la dicha su mujer.⁶⁸

Consecuentemente, podemos reconstruir la genealogía de los sultanes que ofrece esta «társila bornea» del Códice Boxer, incluyendo entre corchetes el puesto, nombre oficial y años de mandato de los sultanes según se considera en la actualidad:

⁶⁶ Sobre la problemática historiográfica del origen del sultanato de Brunéi, véase Nicholl (1980).

⁶⁷ Dado que Carroll no destaca de forma autónoma la importancia de la társila bornea del Códice Boxer, Graham Saunders (2004) no incluye nada en su obra *A history of Brunei*.

⁶⁸ Donoso (2016), p. 114-116.

Sultán Yuso, y de la dicha su mujer [...]. Hará trescientos años poco más o menos. El bisabuelo de este rey que al presente reina se llamó sultán Solimán.

[4.º Sultán Sulaymān, 1432-1485]

El abuelo se llamó sultán Salán.

[5.º Sultán Bulqya, 1485-1524]

El padre de éste, que es el que perdió la tabla, se llamó sultán Aril-lula.

[6.º Sultán ‘Abd al-Qahār, 1524-1530]

Y este dicho rey, como dicho tengo, se llama sultán Nulaalán.

[7.º Sultán Sayf al-Riyāl, 1533-1581]

El hijo que al presente está jurado para sucederle en el reino se llama Rajá Borney.

[8.º Sultán Šāh Berūnāy, 1582-1583]

La relación sigue tratando en extenso de los jueces que existen en el sultanato, cómo se realizan los juicios y las pruebas y cómo se aplican las penas. Estructuralmente no hay duda de que se trata del derecho consuetudinario local, *adat*, y se identifican muy pocos elementos provenientes de la ley islámica, *šari’a*. Será necesario realizar un estudio en particular para comparar las múltiples prácticas que detalla el Códice con otros sistemas vernáculos del sudeste asiático.

Si bien no hay demasiados elementos islámicos en la aplicación del derecho, sí existen mezquitas («masiguit», del árabe sing. *masýid* o bien del pl. *masāýid*), oradores y encargados de la predicación ritual («catif», del árabe *jaṭīb*), sobre todo para la oración colectiva del viernes («jumát», del árabe *ýuma’a*):

Tienen mezquita a la cual llaman *masiguit*, y allí acuden a encomendarse a Alá, al cual llaman dios, y a Mahoma, que dicen ellos es su procurador para con dios. No apremian mucho a que vaya a la mezquita la gente común. De las mujeres, nunca van si no es los hombres. Tienen a la puerta de la mezquita agua donde se lavan los pies. Hay tres géneros de religiosos, aunque no diferencian en el hábito a los que no lo son. Lllaman a éstos *catif*. De estos tres géneros de *catif* el mayor es uno solo que dicen ellos es como obispo, y a éste llaman ellos *catif basar*, que quiere decir «religioso grande». Los demás, que llaman simplemente *catif*, son los que tienen cargo de aderezar la mezquita y de decir los días de la semana, y de retajar cuando alguien se retaje, y acuden a las obsequias de difuntos y a los sacrificios y rogativas que hacen en algunos sepultados, de algunos que los entienden, como diré en su lugar, que han sido santos.

Estos *catifés* se casan y tienen amigas como los que no lo son, y en ellos no tienen escrúpulo. Acuden a la mezquita, en lugar de domingo, un día de la semana [80r], el cual día llaman *jumat*. Cae este día en martes, por una cuenta. Tardan este día en la mezquita, en sus rogativas, desde por la mañana hasta las once del día. Están con mucho silencio en pie, las cabezas bajas sin hablar, unos con otros. Mientras está el *catif* haciendo sus ceremonias, que es alzar las manos llamando a Alá, y diciendo unas palabras que ellos tienen por oraciones. Y en acabando el *catif*, que es cerca de mediodía, se van a sus casas. No acuden otra vez a la mezquita a estas ceremonias sino el religioso mayor, a manera de capellán, va en casa del rey a hacer sus ceremonias.⁶⁹

⁶⁹ *Ibid.*, p. 128.

El texto habla del culto a las sepulturas de unos «que han sido santos», tema predilecto del islam popular en cualquiera de sus zonas liminares, desde al-Andalus hasta China. Del mismo modo que en otros lugares de la frontera islámica, las tumbas de santones devendrán mojones de los límites del Dār al-Islām. Sin embargo, más que una acción consciente de *ribāt* / رِبَاة (y, en consecuencia, de *jihād* pasivo),⁷⁰ lo que las tumbas islámicas del mundo malayo revelan es un espacio para la espiritualidad. No hay, por lo tanto, conciencia militar alguna en la tumba de los *majdūmūn*; más bien al contrario, se trata de espacios sagrados sobre los que la conciencia popular procura proyectar trascendencia.⁷¹ Y, como cuerpo casi profético de este entorno islamizante, encontramos de nuevo la figura del *siac*:

Hay otro género de religiosos entre ellos, a los cuales llaman *siac*, que son como enseñadores de ley. De éstos hay tan pocos que por maravilla se hallan a ver dos o tres en un tiempo. Éstos, que como digo se llaman *siac*, cuando alguno de ellos muere entiérranlo, y aquellos que han sido sus discípulos y otros muchos que para ello convidan, al cabo de tres días que lo han enterrado van a visitar la sepultura.⁷²

En fin, el proceso de islamización queda preciosamente detallado por el Códice Boxer, con todo lujo de detalles sobre el carisma de los misioneros musulmanes y sobre sus enseñanzas: desde el Corán a cuenta de su manutención («No enseñan el Alcorán a unos, y a otros sí, si no es pagándose. Y a esta causa todos a una mano son amigos de escuchar y preguntar cosas de ley, así suya como ajena»), a la circuncisión («Usan así hombres como mujeres retajarse, que entre ellos llaman *nas succumat*»), o la introducción del calendario islámico:

Es gente que tiene año, mes y días como nosotros y semana. Y son los días de la semana los siguientes: domingo, *arbaa*; lunes, *camis*; martes, *jumat*; miércoles, *sapto*; jueves, *abat*; viernes, *ysnayan*; sábado, *salasa*. Comienzan a contar la semana desde el martes, que como digo llaman *jumat*, porque es su fiesta de ellos. Y luego cuentan los demás días como aquí van sucesivamente. Los meses del año son los siguientes, y comienzan a contar desde el mes de enero como nosotros: [enero], *almoharran*; febrero, *safarron*; marzo, *rabiolagual*; abril, *rabiolaber*; mayo, *jumarilagual*; junio, *jumarilaber*; julio, *rajap*; agosto, *saauan*; septiembre, *ramalan*; octubre, [86r] *sagual*; noviembre, *rulcayrat*; diciembre, *rulija*.⁷³

EL ISLAM EN OTRAS ÁREAS DE LA REGIÓN

El culto a los santones y la peregrinación a las tumbas y sepulturas es, pues, tema recurrente en el sudeste asiático, y resulta de extremada importancia que el Códice Boxer

⁷⁰ «One example of specific material culture which might in certain instances prove useful in recognizing the pursuance of *jihad*, or at least in reconstructing military frontier zones over time, [is] the *ribat* [...], and is found on many of the frontiers of the Muslim world, as in Central Asia and North Africa, dating from the medieval period» (Insoll, 1990, pp. 130-131). Sobre el *ribāt* y las rābitas islámicas, véase Franco y Épälza (2004).

⁷¹ Absari (2018).

⁷² Donoso (2016), p. 128.

⁷³ *Ibid.*, p. 142.

lo atestigüe de forma reiterada en diferentes partes, sobre todo en la relación dedicada a Aceh, donde son numerosísimos los pasajes en los que se indica un lugar de «romería» islámica:

Desde la punta del Achen, que es de la parte del poniente, hay otra isla pequeña, que está hacia la barra, y se llama por los acheneses Puloancasa. Habrá una legua. Y desde esta isla a la de Pulonuesa, media legua, en la cual isla de Puloancasa [103r] está una casa de romería de los moros, y la guardan continuamente cinco o seis hombres acheneses.⁷⁴

Como es sabido, la relación de Aceh es obra del obispo de Malaca Juan Ribero Gayo sobre informaciones dadas por Diogo Gil («um ilustre desconhecido»)⁷⁵. Se trata principalmente de una sucesión de hitos geográficos y territoriales para organizar la logística de una posible conquista. No son muchos los datos etnográficos que ofrece, pero al menos sí aparecen los *langares* como casas de romería islámicas, y de nuevo los *šayj* como autoridades musulmanas:

De la punta de Loboc para oriente, distancia de cuatro leguas, está otra punta que se llama Batopute, y por toda esta playa hay caminos, mas son trabajosos y no hay desembarcadero alguno, y solamente la dicha punta tiene un *langar* en lo bajo, que es casa de romería de los moros. Y arriba tiene otro y junto al [120v] de abajo hay una población de diez o doce casas de *ciacas*, que son sus sacerdotes, y algunos pescadores, donde se pueden desembarcar de marea llena en embarcaciones pequeñas y de bajamar. No hay desembarcadero por causa de las muchas piedras.⁷⁶

En lo que al islam se refiere, no son muchos más los datos que proporciona el Códice, habiendo abundado de manera sobresaliente en las áreas islamizadas más cercanas a las islas Filipinas, origen del manuscrito iluminado. Así, trata de la naturaleza, prácticas y ritos de los llamados moros de Luzón. Nada dice de los moros de Mindanao, la población que en el futuro se distinguirá como islámica en el archipiélago. Después, en una relación valiosísima para la historia de Brunéi, se detallan las características islámicas de la población de este sultanato. Es muy poco lo que comenta de los javaneses, y algo más ahonda en las prácticas islámicas del Maluco:

La ley que tienen es la de Mahoma. Tienen sus mezquitas, guardan por fiesta el viernes y tienen por costumbre de que vayan pocas mujeres, y las que acuden van después por las casas de los principales a predicar la secta a las mujeres y niños. Y las oraciones que hacen y fiestas que guardan en el discurso de cada día no se encuentran con una ley sino en el tocar del avemaría al anochecer, porque ellos rezan una vez antes que amanezca y otra después de mediodía.⁷⁷

⁷⁴ *Ibid.*, p. 154.

⁷⁵ Alves y Manguin (1997), p. 10.

⁷⁶ Donoso (2016), p. 186.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 144.

Para terminar, cabe señalar que el Códice da noticias de la existencia de una importante comunidad islámica en China, los hui-hui, pero no dice nada más sobre una realidad muy palpable que seguramente era conocida por los misioneros que pasaban al continente:

No admiten tampoco gente extranjera, aunque dicen que en Suntien, do está la corte, hay muchas diferencias de naciones, y cada una vive en su barrio, y en la puerta de él esta escrito el nombre de la nación y gente que es. Diéronnos por minuta haber allí estas naciones: cauchy, leuquiu, chienlo, malaca, payni, campuchi, chaucin, tata, cauli, gitpon, uy ue, y estos últimos dicen ser moros que viven la tierra adentro entre la China y Bengala.⁷⁸

A pesar de que ha tardado en estar disponible para la comunidad científica, el Códice Boxer representa hoy una de las fuentes primarias más valiosas para conocer el proceso de islamización y la naturaleza de los musulmanes en el sudeste asiático a finales del siglo xvi. Por extensión, es una ventana abierta a un islam ya desaparecido, aquel que comenzaba a arraigar en la bahía de Manila, y cuya población tagala adoptaba prácticas islámicas de civilización que pronto serían sustituidas por otro mono-teísmo también proveniente de Occidente.

BIBLIOGRAFÍA

- ABSARI, D. (2018). «“Tampat”: A worthy remembrance». En I. DONOSO (ed.), *More Islamic than we admit. Philippine Islamic cultural history*. Ciudad Quezón: Vibal Foundation, pp. 119-138.
- AGI, FILIPINAS, 18B, R. 7, N. 58. «Carta de Tello sobre naturales, Japón, Camboya, Siam».
- 19, R. 1, N. 1. «Carta de Luis Pérez das Mariñas sobre Siam y China».
- 19, R. 3, N. 37. «Carta de L. P. Mariñas sobre llegada de Acuña e ir al Maluco».
- 19, R. 4, N. 57. «Carta de L. P. Mariñas con relaciones de Cochinchina, Siam».
- 38, N. 63. «Petición de Miguel de Jaque de los Ríos de compañía, encomienda».
- 84, N. 81. «Carta del dominico Diego Aduarte sobre extenderse a reinos de tierra firme».
- ALVES, J. M. S. y MANGUIN, P. Y. (1997). *O «Roteiro das cousas do Achem» de João Ribeiro Gaio. Um olhar português sobre o Norte de Samatra em finais do século xvi*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- BLAIR, E. H. y ROBERTSON, J. A. (1903-1919) (eds.). *The Philippine islands, 1493-1898*, 53 vols. Cleveland: A. H. Clark.
- BLUMENTRITT, F. (1896). «Diccionario mitológico de Filipinas». En W. E. RETANA (ed.), *Archivo del Bibliófilo Filipino*, vol. 2. Madrid: Viuda de M. Minuesa de los Ríos.
- BORAO, J. E. (1992). «La llegada de españoles a isla Hermosa, en el contexto del mito orientalista». *Encuentros en Catay*, 6, pp. 183-205.
- (1998). «The massacre of 1603: Chinese perception of the Spanish in the Philippines». *Itinerario*, 22, pp. 22-40.
- BOXER, C. R. (1950). «A late sixteenth century Manila MS.». *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 82 (1-2), pp. 37-49.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 302.

- BROWN, C. C. (1970). *Séjarah Melayu or Malay Annals*. Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- CARROLL, J. (1982). «Berunai in the Boxer Codex». *Journal of the Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society*, 55 (1), pp. 1-25.
- CORPUZ, O. (1997). *An economic history of the Philippines*. Ciudad Quezón: Universidad de Filipinas.
- COUTRE, J. (1991). *Andanzas asiáticas*. Madrid: Historia 16.
- CROSSLEY, J. N. (2014). «The early history of the Boxer Codex». *Journal of the Royal Asiatic Society*, 24 (1), pp. 115-124.
- (2016). *The Dasmariñases, early governors of the Spanish Philippines*. Londres: Routledge.
- DOMINGO DE LOS SANTOS, fray (1794). *Vocabulario de la lengua tagala. Primera y segunda parte*. Sampaloc: Imprenta de Nuestra Señora de Loreto.
- DONOSO, I. (2012). «Orígenes del chabacano: la *Társila zamboanguña*». En I. DONOSO (ed.), *Historia cultural de la lengua española en Filipinas: ayer y hoy*. Madrid: Verbum, pp. 199-233.
- (2013). *Islamic Far East: Ethnogenesis of Philippine Islam*. Ciudad Quezón: Universidad de Filipinas.
- (2014). «Manila y la empresa imperial del sultanato de Brunéi en el siglo XVI». *Revista Filipina*, 2 (1), pp. 14-24.
- (2015). «El Pacífico en la historia del islam». En S. BERNABÉU, C. MENA y E. J. LUQUE AZCONA (coords.), *Conocer el Pacífico. Exploraciones, imágenes y formación de sociedades oceánicas*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 57-78.
- (2016) (ed.). *Boxer Codex: A modern Spanish transcription and English translation of 16th-century exploration accounts of East and Southeast Asia and the Pacific*. Ciudad Quezón: Vibal Foundation.
- (en prensa). «Las *társilas* filipinas: genealogía, biografía y proyección de la legitimidad islámica». *Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus*. Madrid: CSIC.
- FRANCO SÁNCHEZ, F. y EPALZA, M. de (2004). *La Rábita en el Islam: estudios interdisciplinarios. Congresos internacionales de Sant Carles de la Ràpita (1989-1997)*. Alicante: Universidad de Alicante.
- GABRIEL DE SAN ANTONIO, fray y VIVERO, R. de (1988). *Relaciones de la Camboya y el Japón*. Madrid: Historia 16.
- GARCÍA HERNÁN, E. (2010). «Persia en la acción conjunta del papado y la monarquía hispánica. Aproximación a la actuación de la Compañía de Jesús (1549-1649)». *Hispania Sacra*, 42 (125), pp. 213-241.
- INSOLL, T. (1990). *The archaeology of Islam*. Oxford: Blackwell.
- JAQUE DE LOS RÍOS MANZANEDO, M. (2008). *Viaje de las Indias Orientales y Occidentales*. Sevilla: Espuela de Plata.
- KAZUO, M. (2004). «Toward the formation of Sayyido-Sharifology: Questioning accepted fact». *The Journal of Sophia Asian Studies*, 22, pp. 87-103.
- LAPIDUS, I. (2002). *A history of Islamic societies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LICUANAN, V. B. y LLAVADOR MIRA, J. (1996). *The Philippines under Spain. Reproductions of the original Spanish documents with English translations*. Manila: National Trust for Historic and Cultural Preservation of the Philippines.
- LOARCA, M. de (1903-1919 [1582]). «*Relación de las islas Filipinas*». En E. H. BLAIR y J. A. ROBERTSON (eds.), *The Philippine islands, 1493-1898*. Cleveland: A. H. Clark, vol. 5, pp. 34-187.
- LOW, H. (1880). «Selesilah (Book of the Descent) of the Rajahs of Bruni». *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, 5, pp. 1-35.
- MAJUL, C. (1985). «An analysis of the genealogy of Sulu». En H. IBRAHIM *et al.* (eds.), *Readings on Islam in Southeast Asia*. Singapur: Institute of Southeast Asian Studies, pp. 48-57.
- (1999). *Muslims in the Philippines*. Ciudad Quezón: Universidad de Filipinas.

- (inédito). «Notes on the earliest Muslim missionaries or teachers in Sulu». *Archivo Majul*, Biblioteca del Instituto de Estudios Islámicos de la Universidad de Filipinas.
- MATOS, L. (1985). *Imagens do Oriente no século XVI. Reprodução do Códice português da Biblioteca Casanatense*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Memoria apologética sobre la utilidad y servicios prestados a España por los religiosos misioneros de Filipinas. Redactada por un religioso misionero franciscano* (1869). Madrid: Imprenta de R. Labajos.
- MEULEMAN, J. H. (2005). «The history of Islam in Southeast Asia: Some questions and debates». En K. S. NATHAN y M. H. KAMALI (eds.), *Islam in Southeast Asia. Political, social and strategic challenges for the 21st century*. Singapur: Institute of Southeast Asian Studies, pp. 22-44.
- MORGA, A. de (1997). *Sucesos de las islas Filipinas*. Madrid: Polifemo.
- NICHOLL, R. (1980). «Notes on some controversial issues in Brunei history». *Archipel*, 19, pp. 25-42.
- OLLÉ, M. (2002). *La empresa de China. De la Armada Invencible al Galeón de Manila*. Barcelona: Acantilado.
- PASTELLS, P. (1900-1902) (ed.). *Labor evangélica: ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús, fundación, y progresos de su provincia en las islas Filipinas. Historiados por el padre Francisco Colín*. Barcelona: Henrich y Compañía.
- PEDRO DE SAN BUENAVENTURA, fray (1613). *Vocabulario de lengua tagala. El romance castellano puesto primero*. Pila: Tomás Pinpin y Domingo Loag.
- POTET, J. (2013). *Arabic and Persian loanwords in Tagalog*. Raleigh: Lulu.
- RETANA, W. E. (1906). *Aparato bibliográfico de la historia general de Filipinas*, 3 vols. Madrid: Mi-nuesa de los Ríos.
- RODAO, F. (1997). *Españoles en Siam, 1540-1939: una aportación al estudio de la presencia hispana en Asia*. Madrid: CSIC.
- RUBIÉS, J. P. (2011). «A dysfunctional empire? The European context to Don García de Silva y Figueroa's embassy to shah Abbas». En R. M. LOUREIRO, A. C. COSTA y V. PACHECO RESENDE (eds.), *Estudos sobre Don García de Silva y Figueroa e os Comentários da embaixada à Persia (1614-1624)*. Lisboa: Centro de História de Além-Mar, pp. 85-133.
- SALEEBY, N. (1905). *Studies in Moro history, law and religion*. Manila: Bureau of Print. Edición moderna de la obra: CÉSAR ADIB MAJUL (ed.), *Studies in Moro history, law and religion by Najeeb M. Saleeby and The island of Mindanao by Antonio Martel de Gayangos*. Manila: The Filipiniana Book Guild, 1976.
- (1908). *The history of Sulu*. Manila: Bureau of Print. Edición moderna de la obra: CÉSAR ADIB MAJUL (ed.), *The history of Sulu by Najeeb M. Saleeby*. Manila: Filipiniana Book Guild, 1963.
- SAUNDERS, G. (2004). *A history of Brunei*. Londres y Nueva York: Routledge.
- SCHOTTENHAMMER, A. (2001). *The emporium of the world: Maritime Quanzhou, 1000-1400*. Leiden: Brill.
- SCOTT, W. H. (1992). *Looking for the Prehispanic Filipino and other essays in Philippine history*. Ciudad Quezón: New Day.
- SO, B. K. L. (2000). *Prosperity, region, and institutions in maritime China: the South Fukien pattern, 946-1368*. Harvard: Harvard University Asia Center.
- SOUZA, G. B. y TURLEY, J. S. (2016) (eds.). *The Boxer Codex. Transcription and translation of an illustrated late sixteenth-century Spanish manuscript concerning the geography, ethnography, and history of the Pacific, South-East Asia, and East Asia*. Leiden: Brill.
- SUBRAHMANYAM, S. (2007). «Holding the world in balance: The connected histories of the Iberian Overseas Empires, 1500-1640». *The American Historical Review*, 112 (5), pp. 1359-1385.
- TAN, S. (1999). «Filipino-Muslim perceptions of their history and culture as seen through indigenous written sources». *UP-CIDS Chronicle*, 4 (1-2), pp. 37-52.
- WHEATLEY, P. (1961). *The Golden Khersonese*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.

- ZAIDE, G. (1979). «Spanish dream of Oriental Empire». *The pageant of Philippine history*. Vol. 1: *From prehistory to the eve of the British invasion*. Manila: Philippine Education Company, pp. 340-379.
- ZUGASTI, M. (2003). «Pegú o Perú. Espacio imaginario y espacio real en *El Nuevo rey Gallinato de Claramonte*». En I. ARELLANO AYUSO (coord.), *Loca Ficta: los espacios de la maravilla en la Edad Media y el Siglo de Oro*. Pamplona: Universidad de Navarra.

MATERIALES PORTUGUESES SOBRE EL SUDESTE ASIÁTICO EN EL CÓDICE BOXER¹

PAULO JORGE DE SOUSA PINTO
CHAM, FCSH, Universidad Nova de Lisboa

INTRODUCCIÓN

El Códice Boxer es una recopilación de informaciones diversas sobre Asia, recogidas en algún lugar de Manila durante la década de 1590. Dado el contacto frecuente entre Manila, Macao y Malaca y que esa época estuvo marcada por la confluencia de los intereses portugueses y castellanos, no es de extrañar que el volumen incluya materiales de origen portugués. Su presencia, sin embargo, no ha sido objeto todavía de un análisis pormenorizado ni de un estudio específico. En su reconocido artículo de 1950, en el que reveló la existencia y el contenido del Códice, Charles R. Boxer formula observaciones generales, como la confirmación de que los textos de D. João Ribeiro Gaio son, junto al relato de Martín de Rada, los únicos que contienen consideraciones políticas y juicios de carácter moral,² pero no se pronuncia sobre el significado de la presencia de textos portugueses en la obra. Más recientemente, John N. Crossley ha centrado su atención en el texto de Miguel Roxo de Brito, al analizar la posible participación de Hernando de los Ríos Coronel en la compilación del Códice.³ En la introducción a la edición íntegra del manuscrito, G. Bryan Souza y Jeffrey S. Turley desglosan los diferentes elementos del volumen y mencionan ediciones y estudios anteriores, pero no dan un trato específico al conjunto de textos de origen portugués.⁴

¹ Traducción del portugués por Teresa Matarranz López. El autor recibió el apoyo financiero de la Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), norma transitoria DL 57 / 2016 / CP 1543 / CT0016.

² Boxer (1950), p. 48.

³ Crossley (2014).

⁴ Souza y Turley (2015), pp. 1-36.

Algunos de los contenidos del Códice Boxer están enunciados en la versión del siglo XVIII del *Epitome de la Bibliotheca Oriental y Occidental* de Antonio León Pinelo, reeditada y ampliada por Andrés González de Barcia y publicada por el marqués de Torrenueva en 1738.⁵ Parte de estas informaciones —dos versiones del *roteiro*⁶ dedicado a Aceh y obra del obispo de Malaca, João Ribeiro Gaio— fueron reproducidas, aunque de forma incompleta, por el compilador portugués Diogo Barbosa Machado en su *Bibliotheca lusitana*.⁷

Como se verá más adelante, en el *Epitome* se mencionan, como manuscritos que pertenecían a la biblioteca del marqués de Villena, varios textos portugueses del Códice Boxer. En esa época, el título lo ostentaba Mercurio Antonio López Pacheco, figura destacada de la corte de Felipe V y uno de los fundadores de la Real Academia Española. Se podría deducir, por tanto, que se trataba de versiones distintas de las que aparecen en el Códice. Sin embargo, la cuestión se complica al constatarse que los otros textos del volumen se citan en el *Epitome* como pertenecientes a la misma biblioteca, en el orden siguiente: «Relación de las islas de los Ladrones», «Descripción de la tierra de la provincia de Cagayán», «De las costumbres de los indios bisayas», «Relación de las ceremonias gentílicas y frutos de las islas de Filipinas» y «La más verdadera relación que se ha podido tomar de los javos y sus armas y modo de pelear».⁸ En algunos, el compilador transcribe las palabras iniciales, que coinciden con los textos del Códice Boxer. Para acabar de complicar el asunto, consta también la siguiente referencia: «Pinturas al vivo coloridas, de los indios negrillos, yambales, bisayas, tagalos, moros, con las de los siaus de Siam, de mano, en 4, en la librería del marqués de Villena».⁹

La interpretación de estos datos no es sencilla, ya que plantea cuestiones enigmáticas: ¿se trata de simples copias de partes del volumen? La presencia de las «pinturas al vivo coloridas» sugiere una hipótesis más verosímil, la de que se trata de los mismos materiales del Códice Boxer, cuyo trayecto hasta la adquisición por parte de Charles R. Boxer en una subasta de Londres, en 1947, no está claro.¹⁰ No se comprende, en este caso, el motivo por el que el *Epitome* los describe como manuscritos independientes no integrados en un volumen encuadernado, aparte del silencio sobre los textos restantes y las ilustraciones que lo acompañan.

Como ha demostrado John N. Crossley, los materiales del Códice Boxer proceden de Filipinas, pero fueron trasladados a España y encuadernados en una fecha no anterior a 1614, en que adquirieron la forma que conservan en la actualidad.¹¹ Una posi-

⁵ Torrenueva (1738).

⁶ Libro en el que se registran todos los pormenores de un viaje marítimo: configuración de las costas, descripción de puertos y mares, lugares y distancias de un país o de una ciudad importante. (*N. de la Trad.*)

⁷ Machado (1747), p. 736.

⁸ Torrenueva (1738), p. 638.

⁹ *Ibid.*, p. 631.

¹⁰ Rui Manuel Loureiro propuso recientemente que el Códice Boxer fue adquirido en España por una aristócrata inglesa, lady Holland, que se lo habría llevado para Inglaterra y entregado a lord Ilchester («The Boxer Codex revisited», comunicación presentada en el coloquio «China/Macau, Conexões Marítimas Globais», Lisboa, octubre de 2018).

¹¹ Crossley (2014), pp. 122-123; cf. Souza y Turley (2015), pp. 22-23.

ble explicación para las dudas que suscitan los datos del *Epitome* será, por tanto, admitir que, en la fecha de elaboración de esta obra (finales de la década de 1730), los manuscritos sueltos pertenecían al marqués de Villena y fueron encuadernados con posterioridad, a pesar de que Boxer afirme que la encuadernación del Códice es de un tipo corriente en el siglo xvi y en la primera mitad del siglo xvii.¹²

Se han identificado cuatro textos de origen portugués: tres *roteiros* de João Ribeiro Gaio, obispo de Malaca entre 1578 y 1601, y la descripción de un viaje realizado por Miguel Roxo de Brito a Nueva Guinea. Estos materiales están dispuestos sucesivamente en el manuscrito entre los folios 101 y 149v. Es posible que otras informaciones compiladas en el volumen tengan también un origen portugués, pero no se han identificado. La breve descripción de las costumbres de los habitantes de las Molucas (ff. 89-90) y el sucinto artículo dedicado a Java (ff. 93-93v), que preceden a los textos mencionados, son los ejemplos más significativos. El texto sobre Java comienza diciendo que se trata de «la más verdadera relación que se ha podido tomar de los javos, y su modo de pelear y armas es de esta manera», lo que indica el probable origen portugués de las informaciones que siguen, pues no hay noticias de que los españoles hubieran visitado Java en esa época. No hay que excluir, de todos modos, otras procedencias, como el contacto directo con mercaderes javaneses en Manila.

Otros dos capítulos breves, uno dedicado al reino de Champa (ff. 303-305) y otro a Japón (ff. 153-154v), pueden tener también un origen portugués. Este último presenta la particularidad de que, en vez de describir, como el resto, los usos y costumbres, incide sobre cuestiones políticas, como el acceso al poder de Toyotomi Hideyoshi y sus proyectos de conquista de Corea. Estos datos provenían quizás de las noticias que partían de la misión jesuita en el archipiélago, a la que se alude de modo específico. Hay una referencia directa a los preparativos para la invasión de la península coreana, que finalmente se llevó a cabo en 1592, pero ninguna alusión al primer contacto directo entre Japón y Manila, es decir, a la llegada a Manila de Harada Magoshichirō, enviado por el *taiko*¹³ al gobernador Gómez Pérez Dasmariñas en marzo del mismo año.¹⁴

Volvamos a los textos del Códice acreditados como portugueses. Se trata de copias y traducciones al castellano de originales probablemente en portugués que se han perdido o de localización incierta, a excepción del «Derrotero y relación de las cosas del Achen» del obispo de Malaca, del que se conocen otras versiones. Las dudas que subsisten acerca de la vía y del modo en que estos textos se incorporaron al Códice están relacionadas, en esencia, con cuestiones que atañen al propio volumen: quién lo escribió, cuándo, y por orden de quién. La versión más corriente y comúnmente aceptada apunta al inicio de la década de 1590 como fecha probable de la recopilación, por orden de la familia Dasmariñas (el gobernador Gómez Pérez o su hijo Luis Pérez).¹⁵

No es casualidad que la mayor parte del manuscrito esté dedicado a dos áreas en las que los españoles afincados en Manila tenían un interés particular: el archipiélago

¹² Boxer (1950), p. 37.

¹³ Sobrenombre por el que era conocido Toyotomi Hideyoshi (*N. de la T.*).

¹⁴ Palacios (2008), p. 40; Crossley (2016), p. 137.

¹⁵ Souza y Turley (2015), p. 9.

filipino y China. Sumatra, la península de Malasia, Siam y Nueva Guinea, las áreas geográficas que aparecen en los materiales portugueses del Códice, eran regiones poco conocidas que suscitaban el interés y la curiosidad del compilador o del patrón del manuscrito. Así que esta puede ser la primera explicación de la incorporación de los textos portugueses, aunque también pueden existir razones más poderosas. El caso de los dos *roteiros* de João Ribeiro Gaio es especialmente significativo por dos motivos: primero, porque no se trata de textos de un interés meramente geográfico o etnográfico, sino de «guías de conquista» con informaciones de carácter militar o geoestratégico; en segundo lugar, porque el obispo y los probables propietarios del Códice —Gómez Pérez y Luis Pérez Dasmariñas— intercambiaron correspondencia y compartieron opiniones sobre ideas y proyectos de expansión en el sudeste asiático. Por lo tanto, la razón de la inclusión de estos textos en el compendio de informaciones que constituye el Código Boxer debe buscarse en el marco más general de los imperios portugués y español (o, más exactamente, castellano), en la posición que ocupaba el sudeste asiático en las relaciones entre ambos y en la coyuntura específica de la década de 1580.

EL SUDESTE ASIÁTICO ENTRE DOS IMPERIOS

A finales del siglo XVI, el sudeste asiático era una zona gris e indefinida situada entre los imperios de Portugal y España (de Castilla, para ser más precisos). Esta indefinición era el resultado de diversos factores relacionados, en grados diversos, con la presencia portuguesa y española en Asia. Existía una línea de demarcación pactada entre las dos Coronas —el antimeridiano de Tordesillas—, pero su localización era imprecisa y no se llegó a ratificar en el terreno. Esta incertidumbre originó algunos momentos de tensión entre ambas partes en las décadas que siguieron a la expedición de Fernando de Magallanes.

El tratado de Zaragoza (1529) salvaguardó temporalmente la exclusividad portuguesa de acceso al archipiélago de las Molucas, pero lo que postergó la creación de un imperio asiático castellano no fue el acuerdo firmado con la corona de Portugal, sino los contratiempos del viaje de regreso a México tras la travesía del océano Pacífico. La resolución de esta dificultad, junto con el éxito de la expedición de Miguel López de Legazpi y la creación, en la década de 1560, de una base permanente en Filipinas, renovaron la preocupación por la delimitación de la línea divisoria e hicieron aflorar de nuevo el problema de los límites y de la frontera asiática entre los dos imperios.¹⁶

Las autoridades portuguesas habían vigilado con cierta preocupación las tentativas castellanas de acceso a las Molucas por el Pacífico, pero las severas órdenes de los virreyes de castigar a los miembros de las expediciones se tradujeron, en la práctica, en una relajación general. Al fin y al cabo, como señaló el cronista Diogo do Couto al describir la captura de los navíos de la armada de Álvaro de Saavedra, en 1529, portugueses y castellanos eran «de una misma ley, tan unidos por naturaleza y parentesco que casi eran uno».¹⁷ De este modo, las afinidades entre ambos y la realidad local se anteponían

¹⁶ Pinto (2010), pp. 275-278.

¹⁷ Couto (1999), p. 340.

a las exigencias geopolíticas procedentes de Europa. Cuando, en 1568, la armada de Gonçalo Pereira Marramaque tuvo a su merced el frágil establecimiento fundado por Miguel López de Legazpi en Cebú, los portugueses prefirieron la diplomacia y la negociación a la ofensiva militar, y acabaron retirándose al cabo de unos meses.¹⁸ El traslado a Manila, en 1571, consolidó definitivamente el nacimiento del imperio asiático español.

Fue en aquel momento cuando se plantearon nuevas propuestas para la medición rigurosa de la longitud, pero no tuvieron éxito.¹⁹ Uno de los responsables, Juan López de Velasco, escribía en su *Geografía*, en 1574, que la línea de separación entre los dos imperios cruzaba Sumatra, «según las observaciones más modernas».²⁰ Como el asunto más urgente era decidir la localización de las Molucas, y en qué lado estaban, López de Velasco reconoció que los españoles las situaban más cerca del continente americano, dentro de su área de influencia, mientras que los portugueses «echan la línea de la demarcación por junto dellas, dejándolas en su parte».²¹

En lugar de una línea divisoria, un límite o una frontera, lo que existía, en la práctica, era una «zona de contacto» indefinida entre los márgenes de los dos imperios y lejos de los centros respectivos de decisión política. Para el Estado da Índia portugués, el sudeste asiático era una región remota, alejada de la capital y donde la presencia oficial era reducida y esporádica, limitada a Malaca y a pequeñas fortalezas en Ternate (más tarde en Tidore) y en Ambon. En el lado español, las Filipinas eran una extensión lejana de un imperio centrado en el continente americano, concretamente en el virreinato de Nueva España, de donde obtenían abastecimientos y recursos. El reconocimiento de Felipe II como rey de Portugal, en 1581, disminuyó las tensiones y facilitó el diálogo, tanto institucional como informal. De este modo, a pesar de seguir en vigor la prohibición oficial de navegación entre las Filipinas y el «hemisferio portugués» (que incluía el resto del sudeste asiático y el Extremo Oriente), los contactos entre Malaca y Macao con Manila y las propuestas de colaboración entre portugueses y españoles se incrementaron notablemente.

Por otro lado, las circunstancias del Asia marítima no eran compatibles con los acuerdos de división geográfica o con líneas divisorias artificiales trazadas en Europa. Así, las zonas costeras de China, el archipiélago japonés, las Filipinas o el mundo malayo-indonesio eran regiones muy ligadas entre sí por rutas comerciales, interdependencia económica y afinidades culturales, políticas y sociales. Constituían un mundo donde el mar era un canal de comunicación y no una barrera para las relaciones y la circulación de mercancías e información. La movilidad de las comunidades mercantiles asiáticas, donde portugueses y españoles intentaban abrirse paso, propiciaba la participación, el reparto y la disputa de rutas, tratos y mercados, no la separación o delimitación de fronteras impuestas desde el exterior. Las Molucas y las regiones costeras de China, así como Japón, eran fácilmente accesibles desde Filipinas. Por ello, desde el primer momento Manila fue una base excelente para la incursión española en el mundo

¹⁸ Hidalgo Nuchera (1995), pp. 36-38.

¹⁹ Morato-Moreno (2016).

²⁰ López de Velasco (1894), p. 580.

²¹ *Ibid.*, p. 574.

asiático, que servía de punto de apoyo a expediciones militares y a proyectos de conquista, tanto terrenal como espiritual.

Es importante destacar que la aproximación portuguesa al modelo castellano de conquista territorial, en detrimento de las formas tradicionales de dominio naval y presencia costera y portuaria, era anterior al acceso de Felipe II al trono de Portugal. De hecho, desde mediados del siglo *xvi* se acumulaban las señales de crisis y de desgaste de las estructuras de la India portuguesa —y en general del imperio— que anunciaban la necesidad de reformas profundas.²² La subida al trono del joven Sebastião, en 1568, señaló un momento de inflexión y abrió el camino a nuevos rumbos de la expansión portuguesa. Justo el año siguiente, los portugueses emprendían su primer proyecto de conquista territorial, en el reino de Monomotapa, en la costa oriental africana, y poco después intentaban adentrarse en el continente desde Luanda. Fue también durante el reinado de Sebastião cuando se produjeron los primeros intentos de conquista territorial del sertón brasileño, principalmente en Maranhão y Paraíba.

Los primeros proyectos de conquista en Asia surgieron más o menos por la misma época y se ampliaron tras la elección de Felipe II. El primer objetivo fue Aceh, enemigo tradicional de Malaca, que en ese momento representaba una amenaza inminente. La intervención militar en Aceh, destinada en un principio a garantizar la seguridad de Malaca y la navegación portuguesa en la región, se transformó gradualmente en un proyecto elaborado de conquista, que entusiasmó a cronistas, capitanes y arbitristas.²³ El más ferviente adepto y defensor fue João Ribeiro Gaio, autor de tres de los cuatro textos portugueses presentes en el Códice Boxer, que intentó implicar al propio monarca. Por parte española, en ese momento, eran sobre todo los proyectos de invasión de China los que suscitaban mayor interés entre los partidarios de la conquista, como el jesuita Alonso Sánchez o el gobernador Francisco de Sande. Felipe II, en cambio, hizo justicia a su sobrenombre de «el Prudente» y calmó los ánimos con repetidas negativas a estas propuestas, cuya viabilidad quedó definitivamente comprometida tras el desastre del intento de invasión de Inglaterra y de la llamada Armada Invencible.²⁴

JOÃO RIBEIRO GAIO Y LOS PROYECTOS DE CONQUISTA DEL SUDESTE ASIÁTICO

A pesar de ser, probablemente, la figura más importante de la presencia portuguesa en el sudeste de Asia en la segunda mitad del siglo *xvi*, la biografía de João Ribeiro Gaio no ha merecido un estudio completo y en profundidad.²⁵ Su relevancia se debe esencialmente a la forma autoritaria en que desempeñó sus funciones como obispo de Malaca, entre 1578 y 1601, fecha probable de su muerte. Sabemos que nació en Vila do

²² Cf. Thomaz (1995).

²³ Boxer (1969), pp. 118-121; Pinto (2012), pp. 68-78.

²⁴ Ollé (2002), pp. 223-230.

²⁵ Pueden encontrarse algunas referencias en Alves y Manguin (1997), p. 16, n. 26, y en Polónia (2001), p. 302.

Conde, en fecha desconocida, y conocemos también el nombre de sus progenitores. Estudió en Coimbra y desempeñó cargos en la Justicia (juez en la Casa do Cível).²⁶ Fue presbítero en la parroquia de Braga y nombrado obispo de la diócesis de Malaca el 29 de enero de 1578.²⁷ Se le atribuye la autoría de un manuscrito, actualmente en la biblioteca de la Universidad de Coimbra, titulado *Coplas às Armas da Nobreza de Portugal*, designado a veces como *Armorial poético*, que seguramente fue redactado antes de partir para Asia.²⁸

En marzo de 1581 estaba en Goa, donde presidió el funeral del virrey Luís de Ataíde y las ceremonias de la sucesión, que recayó en el gobernador Fernão Teles de Menezes, tras la cual regresó a Malaca.²⁹ Durante las dos décadas siguientes fue la figura más prominente de la ciudad, que superó en poder e influencia incluso a los capitanes nombrados por el rey. Actuaba de manera discrecional, lo que originó numerosas quejas al virrey de Goa por parte de los oficiales del rey y de los habitantes de la ciudad. João Ribeiro Gaio fue acusado de humillar y excomulgar a funcionarios reales y capitanes, de buscar permanente conflicto con los *casados*³⁰ locales, de permitir la celebración de ceremonias hindúes, de celebrar juicios sumarios por desobediencia o de entrometerse constantemente en el comercio de la ciudad.³¹ Durante un breve espacio de tiempo, en el transcurso del conflicto con el sultanato de Johor que tuvo lugar durante 1587 y 1588, desempeñó el cargo de capitán de Malaca. Murió probablemente en 1601, y dejó descendencia, entre la que destaca un hijo llamado Manuel Ribeiro.³²

La actuación del obispo no se limitaba a Malaca. João Ribeiro intercambiaba correspondencia con Felipe II, a quien proporcionó informaciones y consejos sobre asuntos de Estado, sobre la situación de diversas fortalezas portuguesas en Asia y sobre los problemas de la navegación y el comercio de los portugueses en el Índico.³³ Se conocen también algunas cartas intercambiadas con los gobernadores y obispos de Manila. Su correspondencia nos permite conocer las líneas principales de sus proyectos de reforma y conquista, que maduró y perfeccionó durante las décadas de 1580 y 1590.

La propuesta más importante de su pensamiento estratégico era unir las fuerzas militares portuguesas y castellananas para preparar expediciones de conquista de varios reinos sudasiáticos. Su objetivo inicial y prioritario era el sultanato de Aceh, en Sumatra, al que consideraba la principal amenaza para Malaca y sobre el cual escribió un *roteiro* que remitió al rey en 1584, que se halla traducido al castellano en el Códice Boxer. Cuatro años después, en un extenso informe enviado a Felipe II —remitido probablemente, como veremos más adelante, con el *roteiro*— el obispo animaba al mo-

²⁶ La Casa do Cível era uno de los tribunales superiores del reino de Portugal, encargado de juzgar los delitos más graves (*N. de la T.*).

²⁷ Eubel (1923), p. 233.

²⁸ UCGB, V.T. 19-8-27.

²⁹ Couto (1788), pp. 2-5.

³⁰ Élités locales constituidas por portugueses casados con mujeres autóctonas y sus descendientes (*N. de la T.*).

³¹ Pinto (2012), pp. 195-200.

³² Polónia (2001), p. 302; Polónia y Ribeiro (2016), p. 337.

³³ Sobre la correspondencia del obispo, cf. Alves y Manguin (1997), pp. 111-112, y Pinto (2012), pp. 289-297.

marca a avanzar en la conquista, que permitiría repartir el norte de Sumatra «en encomiendas al modo de las Filipinas». En esa época el proyecto avanzó, con la creación del cargo de «capitán general y conquistador de Aceh» y la concesión de una bula de cruzada para tal efecto (administrada por el obispo de Malaca) y órdenes regias al virrey Duarte de Meneses para iniciar los preparativos de la conquista, que finalmente no se llevó a término.³⁴

Su objetivo se extendía a varios reinos continentales, principalmente al sultanato de Patani y al reino de Siam, para los que elaboró otros dos *roteiros* que figuran también en el Códice. Esta unión militar y naval se expone con claridad al final, en la «Relación y derrotero del reino de Sian», escrita en 1584, donde muestra su entusiasmo al proponer el envío simultáneo de una armada de la India para tomar Aceh y de una fuerza naval de Filipinas para conquistar Patani, Siam e incluso China.³⁵

Estas ideas resultaban, en lo esencial, del convencimiento de que el Estado da Índia no poseía recursos suficientes para emprender conquistas militares de envergadura, a lo que se sumaba la distancia a la que se encontraba Goa y la proximidad de Manila a los potenciales objetivos de intervención militar.³⁶ Como Aceh y Sumatra se hallaban lejos de Manila, era necesario despertar el interés de los castellanos por la empresa, involucrando a las Molucas. Uno de los argumentos era que el poder de Ternate estaba sustentado por Aceh y que, tras su conquista, se podría controlar fácilmente el archipiélago. En una carta enviada en 1592 al gobernador de Filipinas, Gómez Pérez Dasmariñas, el obispo afirma que «una vez destruido este enemigo [Aceh] todos creen que Maluco se rendirá». En la misma carta dice que en el monzón siguiente va a pedir a Goa una armada para tal efecto y solicita la ayuda del gobernador de Manila, en caso de obtener el permiso del rey para «ayudar a este Estado de la India».³⁷

Tres años después, la correspondencia de João Ribeiro Gaio dejó de apelar a la conquista de Aceh para centrarse en los reinos continentales, en especial en Siam. Este cambio se explica por varias razones. La primera, y quizá la más importante, es que Aceh había modificado su política tradicionalmente hostil a los portugueses y estaba en paz con Malaca, hasta el punto de haber llegado incluso a esbozar un pacto y un proyecto de alianza.³⁸ En una carta de 1595, el obispo se justifica: «Esta fortaleza, junto con otras partes del sur, están en paz y tranquilidad, tanto con Dacheim [Aceh] como con todos los infieles de estas partes de la India». La misma carta adelanta una segunda razón: el convencimiento definitivo de que el Estado da Índia concentraba sus prioridades estratégicas en la costa occidental de la India y en Ceilán, y que no dispondría de recursos para enviar una armada al sudeste asiático. De manera que, tal vez aprovechando el interés y la implicación de Luis Pérez Dasmariñas en la vida política de Siam y de Camboya, João Ribeiro Gaio pasó a apoyar de forma más explícita los proyectos militares españoles en esta región. Es significativo el llamamiento para ayudar a Camboya, basándose en que Siam era enemigo de los cristianos, «soberbio y cruel», y que

³⁴ Véanse pormenores y fuentes en Pinto (2012), pp. 73-76.

³⁵ Códice Boxer, f. 138v.

³⁶ Boxer (1969), p. 129.

³⁷ «Carta de João Ribeiro Gaio a Gómez Pérez Dasmariñas», 1 de septiembre de 1592 (AGI, Patronato, 25, R. 52).

³⁸ Pinto (2012), pp. 91-98.

debía ser destruido y castigado «para servir a Dios y a su Majestad y por el bien de estos Estados».³⁹

Hay que destacar también el hecho de que los proyectos de João Ribeiro Gaio no se limitaran a conquistas territoriales para neutralizar a los enemigos de los portugueses. Formaban parte de una propuesta más global para dominar los recursos y las rutas comerciales, y preveían la creación de un nuevo modelo de articulación entre portugueses y castellanos y sus respectivas áreas de influencia; en una palabra, el obispo discrepaba de la prohibición oficial de comunicación entre las Filipinas y la «demarcación portuguesa», que incluía China, Japón y el archipiélago malayo-indonesio, y defendía su abolición.

Según él mismo afirma, en 1584 y 1585 Felipe II le habría solicitado consultar la posibilidad de establecer relaciones comerciales entre Filipinas y México y «las partes del sur», esto es, Malaca y el resto de las regiones del sudeste asiático y del Extremo Oriente bajo jurisdicción portuguesa. En respuesta, el obispo propuso acabar con la distinción entre portugueses y españoles. Ambos podrían acceder en igualdad a la India, a cualquier región del sudeste de Asia, a China y a México. Las mercancías que provenían de la demarcación portuguesa habrían de pagar impuestos en Malaca, y las de Nueva España, es decir, México, habrían de pasar obligatoriamente por Manila. Aun así, el comercio directo entre China y Manila o México seguiría estando estrictamente prohibido. Abogaba también por la existencia de un único gobierno unitario para Malaca y Manila, que uniría las fuerzas portuguesas y españolas y coordinaría las respectivas conquistas, dando encomiendas «a todos en general conforme a sus merecimientos».⁴⁰

Esta propuesta no fue bien acogida. Antes al contrario, ese mismo año de 1585, Felipe II dio instrucciones al virrey Duarte de Meneses para que siguiera en vigor la prohibición y se reafirmó, de forma clara, en no autorizar a ningún portugués a ir a las Filipinas o a México, y viceversa (excepto en casos de ayuda militar a las fortalezas portuguesas en las Molucas), y en prohibir cualquier tipo de comercio entre la demarcación portuguesa y la española.⁴¹

De todos modos, el obispo de Malaca reiteró repetidamente sus proyectos en los años posteriores, tanto ante el rey como ante los gobernadores de Manila. En 1587, el prior del convento de la orden de los agustinos de Macao, Francisco Manrique, visitó Malaca y tuvo conocimiento de las ideas del obispo. João Ribeiro Gaio lo convenció de las ventajas de un mando único para todas las «partes del sur», incluidas las Molucas y las Filipinas, como solución a los problemas comunes de portugueses y castellanos.⁴² Más adelante, en su correspondencia con el rey, sigue insistiendo en la idea de un mando unificado de Malaca y Manila, un «virrey conquistador particular» dedicado en exclusiva al sudeste asiático y al Extremo Oriente.⁴³

³⁹ «Carta de D. João Ribeiro Gaio al gobernador del obispado de Manila», 11-4-1595. *Archivo Ibero-Americano* (1919), pp. 452-453. Cf. «Carta a Luis Pérez Dasmariñas», 11-4-1595 (AGI, Filipinas, 19, R. 4, N. 57, 4, f. 5).

⁴⁰ «Carta de João Ribeiro Gaio a Gómez Pérez Dasmariñas», 1 de septiembre de 1592 (AGI, Patronato, 25, R. 52); *ibid.*, 23 de noviembre de 1592 (Colín, 1904, p. 202).

⁴¹ «Carta del virrey Duarte de Meneses», 26 de abril de 1586 (Rivara, 1865, pp. 1117-1119).

⁴² «Carta de Francisco Manrique», 1 de marzo de 1588 (Rodríguez, 1981, p. 333).

⁴³ «Carta de João Ribeiro Gaio», 11 de abril de 1595 (AGI, Filipinas, 19, R. 1, N. 1).

Los proyectos de João Ribeiro Gaio parecen haber sido bien acogidos por Gómez Pérez Dasmariñas y, sobre todo, por Luis Pérez. Este, en particular, compartía los ideales de expansión militar, más que las propuestas de reforma de las rutas de comercio, como confiesa en una de las propuestas que le remitió: «Yo soy tan poco práctico en estas partes y veo en ellas tanto, que asentar por estarse aún en su primer principio que no sabría agora responder a V. S.».⁴⁴

Esta sintonía afecta de modo directo a la traducción e inclusión de sus *roteiros* en el Códice Boxer, pues, aun tratándose de textos independientes, contienen referencias entre sí y constituyen piezas articuladas de un mismo proyecto global. Su envío a las Filipinas habría tenido lugar entre 1585 y 1590, según se deduce de las informaciones sobre su remisión a Felipe II, como se verá más adelante. Seguramente no despertaron demasiado interés hasta la llegada de los Dasmariñas a Manila, en mayo de 1590, que decidirían incluirlos en el compendio de informaciones geográficas, etnográficas y políticas sobre Asia. La cantidad de copias y extractos de cartas del obispo y de capítulos de sus *roteiros* (especialmente, el de Siam) añadidos en diversos documentos de la época de Filipinas indica el interés que suscitaron.

El vínculo de João Ribeiro Gaio con Manila parece haberse reforzado en los últimos años de su vida, probablemente debido a su implicación en las relaciones comerciales que, a pesar de las prohibiciones del rey, florecieron a lo largo de la década de 1590, y también al creciente desánimo y frustración por la falta de apoyo de las autoridades portuguesas a sus propuestas. Entre 1596 y 1598 se desplazó a Goa, le presentó al rey su renuncia al cargo y le pidió permiso para regresar a Portugal, que le fue denegado a causa de las exigencias y condiciones que puso, como la pretensión de hacer el viaje de regreso por las Filipinas y no por la India.⁴⁵

«DERROTERO Y RELACIÓN DE LAS COSAS DEL ACHEN»

El primer texto de origen portugués del Códice Boxer es un *roteiro* —o, más bien, una descripción— del sultanato de Aceh, que ocupa los folios 101 al 129. Es la obra más extensa que se conoce del obispo, y también la que ha despertado mayor interés por parte de los historiadores. Se trata de una traducción al castellano de una copia en portugués, casi con seguridad enviada desde Malaca por el propio obispo a Gómez Pérez o a Luis Pérez Dasmariñas, junto con la correspondencia intercambiada. Se desconoce el paradero del manuscrito original, firmado y datado en Malaca el 23 de diciembre de 1584, y que fue remitido a Felipe II, acompañando probablemente la respuesta a la petición del rey para que se pronunciara sobre el fin de los contactos entre portugueses y españoles en Asia, como ya hemos mencionado.

La obra fue publicada por Jorge dos Santos Alves y Pierre-Yves Manguin en 1997, a partir de una copia existente en el Service Historique de la Marine, en Vincennes, co-

⁴⁴ «Carta de Luis Pérez Dasmariñas», 23 de noviembre de 1593 (AGI, Patronato, 46, R. 23, N. 1).

⁴⁵ Pinto (2012), pp. 198-200.



1. Achen, del atlas de Fernão Vaz Dourado (1568).
 Archivo de la Casa de Alba, Madrid. Reproducido
 en *Portugaliae monumenta cartographica*, de A. Cortesão
 y A. Teixeira da Mota (eds.), Lisboa, 1960, vol. III, p. 10, lámina 245.

tejada con otras versiones, en especial con la del Códice Boxer.⁴⁶ Incluye todo un aparato erudito, un glosario, y un detallado estudio introductorio sobre el contexto histórico del *roteiro*, del sultanato de Aceh a finales del siglo XVI y de lo que se conoce sobre el recorrido de los diversos manuscritos de la obra. La versión del Códice Boxer resulta de una copia del original escrito en 1584, al que le falta el capítulo final (el 47) y un anexo de 1588, firmado por João Ribeiro Gaio, que consta en la versión de Vincennes. Alves y Maguin deducen que este último manuscrito es el que el obispo de Malaca remitió por segunda vez al rey y que está registrado en el catálogo de la Biblioteca Real de Madrid con la acotación ms. 3015, que en fecha desconocida fue arrancado del volumen.⁴⁷ Podemos añadir que es, sin duda, el manuscrito descrito en el *Epitome de la Bibliotheca Oriental y Occidental* como «Derrotero que hizo para el Rey, con Diego Gil, y otros, de las costas de Achem» y que se encontraba en la biblioteca del rey de España, información que reprodujo Diogo Barbosa Machado.⁴⁸

⁴⁶ Alves y Manguin (1997).

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 45-46.

⁴⁸ Torrenueva (1738), p. 1096; Machado (1747), p. 736.

Podemos preguntarnos por el motivo que habría llevado a João Ribeiro Gaio a enviar por segunda vez el *roteiro* a Felipe II, en 1588. La explicación es sencilla: Aceh se hallaba debilitado por disputas dinásticas y guerras con los reinos vecinos, por lo que era el momento ideal para preparar una expedición militar. Debió de ser en esa época cuando remitió una copia a Manila.

La versión del Códice Boxer no difiere de la de Vincennes —de 1588—, con las excepciones que hemos señalado, y cabe suponer que es la «Relación de las cosas de Luchén» mencionada en el *Epitome*, que dice tener 16 capítulos —probable error por 46—, y dedicada al rey.⁴⁹ La traducción castellana está razonablemente cuidada, con diferencias mínimas de detalle. No obstante, hay que señalar que en la traducción se omitió el nombre del coautor del *roteiro*, Diogo Gil. De hecho, buena parte de la información contenida en el texto provenía de la experiencia personal de este portugués, de biografía completamente desconocida, que en el capítulo 15 asegura haber sido cautivo en Aceh durante varios años, en el transcurso de los cuales reunió el cúmulo de informaciones recogidas en el manuscrito.⁵⁰ La versión de Vincennes se titula «Roteiro para El-Rei Nosso Senhor que D. João Ribeiro Gaio, bispo de Malaca, fez com Diogo Gil e outras pessoas das cousas do Achem» e incluye, en el capítulo final, la mención de la firma del obispo y de Diogo Gil. Ambas referencias, por motivos que se desconocen, se omitieron en la traducción del Códice Boxer.

La obra consta de 46 capítulos y es un inventario completo de informaciones de carácter geográfico, político, económico y estratégico sobre Aceh y las regiones limítrofes, con datos relevantes sobre la estructura urbana, la población y la sociedad del sultanato. No se trata de un conjunto de impresiones y descripciones obtenidas por un viajero, sino de una compilación de datos que incluye distancias, puntos de referencia y de orientación, régimen de las mareas, anchura y profundidad de los ríos, descripción de accidentes naturales y de fortificaciones, así como cálculos sobre fuerzas militares y número de piezas de artillería. Una «guía de conquista», en suma. En el capítulo 19 la intención del escrito es evidente, pues describe cómo y cuándo debería llegar a Aceh, desde Goa, la armada de conquista, los movimientos y pasos que dar, los lugares de desembarque de los soldados y de la artillería, así como los objetivos de ataque. Al final del capítulo, el obispo promete levantar una capilla a la Virgen de la Luz si la expedición tuviera éxito.⁵¹

Según el autor, los preparativos bélicos emprendidos por los portugueses para la ofensiva causaron cierta alarma en el sultanato. En la playa cercana a una población vecina llamada Coala Chahec [Kuala Cade]⁵² se reforzaron las defensas «en el tiempo que se dijo que Francisco Barreto iba al Aceh».⁵³ Podría aludir al inicio de la década de 1570, cuando la India portuguesa fue dividida de forma provisional en tres partes y al gobierno autónomo de Malaca le correspondió la conquista de Aceh como objetivo principal. Era entonces gobernador António Moniz Barreto (y no Francisco Ba-

⁴⁹ Torrenueva (1738), p. 635.

⁵⁰ Códice Boxer, f. 107v.

⁵¹ *Ibid.*, f. 116.

⁵² Alves y Manguin (1997), p. 108.

⁵³ Códice Boxer, f. 117v.

reto como erróneamente consta en el texto), pero fue una experiencia efímera y sin consecuencias.⁵⁴

No obstante, las noticias más relevantes contenidas en el *roteiro* se refieren a la propia capital del sultanato, compensando la escasez informativa de la época. La mancha urbana de la ciudad, la descripción pormenorizada de los caminos y vías de comunicación y la inclusión de datos importantes sobre las ciudades portuarias vecinas, en especial Pasai, Pedir y Aru, permiten trazar un cuadro verosímil de la realidad de aquella región a finales del siglo xvi. Adicionalmente, en el capítulo 18, dedicado al palacio del sultán, proporciona indicaciones esenciales sobre la geografía política del reino.⁵⁵

«RELACIÓN DE LAS COSAS DE PATANE»

Al *roteiro* dedicado a Aceh le sigue un nuevo ejercicio descriptivo, esta vez sobre el sultanato de Patani, en la costa oriental de la península malaya, que ocupa los folios 129 a 133v. La versión que figura en el Códice Boxer es la única conocida hoy en día. El *Epítome* alude a ella, con título y autoría idénticos a los que constan en el volumen.⁵⁶ El *roteiro* no está fechado. La forma brusca en que termina sugiere que está mutilado, es decir, que el compilador no copió el texto íntegro, como ocurrió también con el «Derrotero y relación de las cosas del Achen», al que le falta el capítulo final (el 47), como ya hemos indicado. Los cuatro portugueses mencionados en el título como coautores son completamente desconocidos. Por el grado de información que aportan, es probable que uno o más de ellos realizaran el «viaje de Patani», nombre dado a la ruta regular de comercio asociada a ese puerto —a semejanza de otros— que se explotaba en régimen de concesión exclusiva. En realidad, en esa época existían dos «viajes de Patani», el primero a partir de Macao y el segundo desde Malaca.⁵⁷

El título se presta a equívocos. Tanto Charles R. Boxer como G. Bryan Souza y Jeffrey S. Turley consideran que se refiere a Aceh, en consonancia con el *roteiro* anterior. En la edición íntegra de 2015 el error deriva, de hecho, del *roteiro* dedicado a este sultanato, que figura en el manuscrito con la forma castellana «Achen» (en portugués, «Achém») y que los modernos editores Souza y Turley prefirieron modernizar, en todas las menciones, con la forma «Aceh», tanto en la transcripción como en la traducción. Así, tal vez inducidos por la sugerencia de Boxer, que afirma que «leaves 129-133 contain another account of Achin», el título de este segundo *roteiro* se transcribe como «Relación [...] de las cosas de Patane y población del Aceh y panaricán» y se traduce por «an account [...] regarding matters in Patani and the city of Aceh and Panare Khan».⁵⁸ En realidad, lo que está en el manuscrito es «patane y población de lachen y panaricán». Posiblemente se trata, por tanto, de «de lachen» y no «del Achen». ¿Qué «Lachen»? No es fácil contestar a esta

⁵⁴ Pinto (2012), pp. 64-65.

⁵⁵ Alves y Manguin (1997), pp. 31-42.

⁵⁶ Torrenueva (1738), p. 635.

⁵⁷ Luz (1952), pp. 132 y 142.

⁵⁸ Boxer (1950), p. 40; Souza y Turley (2015), pp. 180 y 485.



2. Tohany (Códice Boxer, f. 194).
Cortesía de la Lilly Library.

pregunta, porque la mayor parte de los topónimos del *roteiro* son oscuros. Pero en las líneas siguientes el manuscrito describe la población de «Chachen» y «Panaricán»,⁵⁹ en los alrededores de Patani, donde vivían unas tres mil personas, entre naturales, chinos y otros extranjeros. «Chachen» es, naturalmente, el Lachen del título. Cuál es la forma correcta y cuál se debe a un error del copista es una cuestión que no está cerrada. Por último, también es discutible la elección de «Panare Khan» en la traducción de «panaricán», ya que, si no se ha identificado el topónimo, no hay motivo para su modernización fonética.

Las informaciones contenidas en el *roteiro* son el resultado de un contacto directo con la realidad de Patani y alrededores. Desde la ocupación de Malaca en 1511, los portugueses mantenían una relación relativamente cordial con el sultanato, no exenta de ciertos momentos de tensión. A partir de la década de 1530, Patani se convirtió en un punto de apoyo importante para el comercio portugués con China, ya que existía allí una pequeña comunidad mercantil vinculada a los habitantes de Malaca.⁶⁰ El mismo *roteiro* afirma que el sultanato no había estado nunca en guerra con los portugueses. El texto contiene, como vemos, datos valiosos para conocer mejor la ciudad portuaria a finales del siglo xvi. La identificación de buena parte de los nombres y lugares exigiría un cotejo con otras fuentes disponibles, especialmente los relatos holandeses junto a otros que facilitan material informativo a partir de los primeros años del siglo siguiente.⁶¹

Algunos topónimos sí se pueden identificar con cierta facilidad: «Sangora», al norte de Patani, es Singora, actual Songkhla; «Tanjon Lulo» es Tanjong Lulu; «Coala Baça» probablemente es Kuala Bekah. Otros nombres, como «Ro», «Garsen» o «Panarican», son más dudosos, aunque el *roteiro* describe con bastante claridad su localización e importancia. Uno de los elementos más interesantes es el que se refiere a la puerta principal de la ciudadela, que el texto designa acertadamente como «Pinto Garvan», es decir, Pintu Gerbang (ambas significan ‘puerta’ en malayo y javanés, respectivamente).⁶² Según afirma el *roteiro*, aquí era donde el sultán concentraba su artillería, por considerar que era la parte más vulnerable de la ciudad y fue en este preciso lugar donde ocurrió el ataque javanés.⁶³ Se trata de una alusión a la ofensiva desencadenada por el sultán de Palembang en 1563, que fracasó, según los anales de Patani, debido justamente al fuego de artillería que impidió el acercamiento de los invasores a la muralla.⁶⁴

El contenido de este *roteiro* es idéntico al del anterior, con el que comparte las mismas preocupaciones: medición de las distancias, localización y descripción de las fortalezas y de las piezas de artillería, e identificación de lugares y accidentes geográficos para que quien se acercara por la costa pudiera reconocerlos con facilidad. Los datos descriptivos son simples pero relevantes. Patani tendría unos cuatro mil habitantes, «gentes de guerra», y además el sultán podía alistar otros veinte mil de las regiones limítrofes; poseía artillería y armas de fuego en cantidad considerable, fabricadas lo-

⁵⁹ Códice Boxer, f. 129.

⁶⁰ Flores (1994), pp. 48-53.

⁶¹ Bougas (1990).

⁶² *Ibid.*, p. 122.

⁶³ Códice Boxer, f. 132.

⁶⁴ Teeuw y Wyatt (1970), p. 164.

calmente. No tenemos noticia de la vida política del sultanato. El hecho de que el *roteiro* mencione a un rey y que en ese momento Patani estuviera gobernado por Raja Hijau (de 1584 a 1616),⁶⁵ la primera de una serie de reinas que dominaron el sultanato, indica un desfase de las fuentes del texto.

La identificación de los puntos donde aconsejaba desembarcar los contingentes militares de la armada que debía partir de Manila es una de las preocupaciones esenciales del *roteiro*, a la que dedica un capítulo entero. Se recomiendan dos lugares para el desembarque, que había de efectuarse en febrero, por ser el único momento del año en que disminuye el riesgo de afrontar vientos adversos. De todos modos, y a diferencia de una ofensiva contra Aceh, fácil de justificar desde el punto de vista económico y político, el proyecto de atacar Patani carecía de fundamentos sólidos, que el *roteiro* tampoco proporciona. Al parecer, el factor determinante era la proximidad y el vínculo de Patani con Siam, del que era tributario. Su conquista serviría, por tanto, para proporcionar a los conquistadores españoles un punto de apoyo para futuras intervenciones militares en la zona.

«RELACIÓN Y DERROTERO DEL REINO DE SIAN»

Se trata del tercer *roteiro* presente en el Códice Boxer, entre los folios 133v y 139. Frente a los anteriores, la autoría del obispo solo se presume, ya que no figura en ninguna parte del texto. Consta de 14 capítulos y está fechado el 27 de diciembre de 1584. Es la única versión conocida del texto, aunque varios fragmentos se incluyen en la correspondencia de Luis Pérez Dasmariñas y en otros documentos de la época.

Sião y Siam son los nombres dados, respectivamente, por portugueses y españoles a Ayutthaya, el reino que surgió en el siglo xiv en el valle del Menam, y que se convertiría en la potencia dominante de la región. Las fuentes portuguesas de la primera mitad del siglo xvi describen su opulencia, prestigio y poderío. Los virreyes y gobernadores establecieron relaciones diplomáticas con este reino tras la toma de Malaca, en 1511, y mantuvieron un trato cordial en las décadas siguientes.⁶⁶ Siam abastecía regularmente a Malaca de víveres y los portugueses mantenían activa una ruta regular de comercio —«un viaje»— que unía esta ciudad a Ayutthaya y a Nagasaki.⁶⁷

El *roteiro*, a semejanza de los dos textos que lo preceden, es una compilación de informaciones diversas. En contraposición con lo que sucede en el texto dedicado a Patani, la edición del Códice Boxer de Souza y Turley identifica la mayoría de los topónimos. El discurso simula el trayecto que debería recorrer una armada que partiera de Manila hasta alcanzar la capital. Comienza por la descripción de la costa y del estuario y avanza río arriba hasta Ayutthaya, proporcionando información sobre la abundancia de la tierra, tanto en recursos naturales como en tráfico incesante de mercancías por centenas de juncos de orígenes diversos. La descripción de la ciudad es breve e incide más en

⁶⁵ Porath (2011), p. 52.

⁶⁶ Flores (1994).

⁶⁷ Luz (1952), pp. 132-133.



3. Sian (Código Boxer, f. 100).
Cortésia de la Lilly Library.

sus riquezas y en la vida económica que en sus estructuras defensivas y poderío militar. Una noticia curiosa, corroborada por otras fuentes de la época, es el uso de cauris como moneda corriente, que describe como «unos caracolillos blancos que hay en la isla de Maldiva y en las de Filipinas». ⁶⁸ La escasez de datos de carácter militar se explica fácilmente: según el autor del texto, la ciudad disponía solo de dos baluartes y poca artillería, por lo que estaba casi indefensa. Poseía treinta mil habitantes, pero eran «gente flaca que no sabe pelear» y «se puede entrar por cualquier parte sin mucha resistencia por ser también la gente cobarde y de poco esfuerzo». ⁶⁹ Curiosamente, el *roteiro* afirma que Siam producía arcabuces de mejor calidad que los fabricados en Goa.

En la parte final del texto, en el capítulo 14, el obispo de Malaca resume en pocas líneas su proyecto global de expansión militar, e indica que los otros dos *roteiros* que aparecen en el Códice Boxer forman un conjunto con este. Felipe II debía ordenar la disposición de una armada con cuatro mil soldados, que partiría de la India y tomaría Aceh, a la par que una segunda saldría de las Filipinas con dos mil hombres para conquistar Patani. Un millar quedaría allí, mientras el resto avanzaría hacia Ayutthaya, que sería conquistada sin gran esfuerzo. Después, tras la pacificación de estas regiones, se podría avanzar en la conquista de China, empezando por Cantón. Estos planes tan optimistas eran el resultado del entusiasmo suscitado por las condiciones favorables que existían en ese momento, en especial, la situación política en Ayutthaya.

De hecho, el *roteiro* fue redactado en una coyuntura particularmente atribulada de la historia de Siam, en una época en la que el reino estaba debilitado y bajo el dominio político del reino birmano de Pegu, más concretamente de la dinastía Toungoo. El rey de Ayutthaya, Maha Thammarachathirat o Sanphet I, había sido colocado en el trono por los birmanos, hecho que menciona el *roteiro*, y se había visto obligado a entregar a sus hijos como rehenes. La muerte de Bayinnaung, el gran artífice de la expansión birmana, en 1581, modificó el panorama geopolítico de la región y condujo a la rebelión y emancipación de varios reinos tributarios. Tres años después, justo en el momento en que se redactó el *roteiro*, el príncipe Naresuan (conocido como «príncipe negro» en las fuentes portuguesas) se puso al frente de la rebelión y declaró la independencia de Ayutthaya, lo que originó un conflicto que duró una década y que culminó con la victoria siamesa. ⁷⁰

De este modo, el escenario de los reinos continentales del sudeste asiático evolucionó hacia una gran inestabilidad política, con la disgregación de la dinastía Toungoo y su traslado al norte de Birmania, a la par que Ayutthaya renacía como potencia regional. En el intervalo de una década, Siam pasó de ser un reino frágil, objetivo fácil de las pretensiones expansionistas del obispo de Malaca, a una potencia en expansión hacia la Baja Birmania y Camboya. El escenario dibujado en el *roteiro* quedó rápidamente obsoleto. En la fecha de la elaboración del Códice Boxer, a inicios de la década de 1590, la coyuntura era diferente, y se acentuó en los años siguientes. La correspondencia intercambiada entre João Ribeiro Gaio y los gobernadores de Manila y otras autorida-

⁶⁸ Códice Boxer, f. 138; Luz (1952), p. 133.

⁶⁹ Códice Boxer, f. 137v.

⁷⁰ Guedes (1994), pp. 73-74.

des de las Filipinas sigue mencionando la necesidad de preparar una expedición militar contra Siam, e incluye a veces copia de partes del *roteiro*. La motivación, no obstante, no era ya la alegada facilidad de su conquista, como en el *roteiro*, sino las ofensivas que lanzaba contra Pegu y Camboya, que amenazaban el equilibrio regional y constituían un riesgo para las misiones y las comunidades católicas instaladas allí.⁷¹ El *roteiro* mantuvo, por tanto, su utilidad para los proyectos de intervención militar en el sudeste de Asia, aunque su objetivo inicial y global se hubiera desvanecido ya.

«RELACIÓN QUE MIGUEL ROJO DE BRITO DA DE LA NUEVA GUINEA»

La naturaleza del último texto de origen portugués del Códice Boxer es considerablemente diferente de la de los tres anteriores. No se trata de una descripción detallada de un territorio bien conocido, con objetivos político-militares, sino de un relato, narrado en primera persona, de un viaje a parajes apartados de las rutas más corrientes de navegación y comercio. El texto ocupa las hojas 139 a 149v y está incluido también en el *Epitome de la Bibliotheca Oriental y Occidental* como «Relación de la Nueva Gente que viò en una isla del Archipiélago de Filipinas à 17 de maio de 1581».⁷² Fue publicado dos veces en inglés, primero por Charles R. Boxer y Pierre-Yves Manguin y más tarde por J. Sollewijn Gelpke.⁷³ Recientemente ha sido traducido al francés por Jacky Doumenjou.⁷⁴

El relato de Miguel Roxo de Brito despertó el interés, a principios del siglo xvii, de Pedro Fernandes de Queirós (o Quirós), también portugués, que realizó varios viajes en busca del continente austral en el Pacífico. Este afirma que uno de sus memoriales (una breve síntesis del viaje de Miguel Roxo) fue elaborado a partir de un relato que le facilitó en la corte Hernando de los Ríos Coronel.⁷⁵ John N. Crossley sugiere, así, que Queirós habría leído una copia de la «Relación» o del mismo Códice Boxer entre 1607 y 1610, en Madrid.⁷⁶ Sea como fuere, la confusión entre Hernando de los Ríos Coronel (la fuente del breve sumario de Queirós) y el texto de Miguel Roxo de Brito ha motivado que aquel sea considerado con frecuencia su autor, incluso en disertaciones académicas.⁷⁷

La biografía de Miguel Roxo de Brito es prácticamente desconocida. Un detalle de la «Relación» sugiere la posibilidad de que fuera natural de las Azores. Se trata de la mención de la semejanza, a distancia, entre el volcán de una de las islas que visitó

⁷¹ «Carta de D. João Ribeiro Gaio al gobernador del obispado de Manila», 11 de abril de 1595. *Archivo Ibero-Americano* (1919), pp. 452-453; «Relación del reino de Sian sacada de un rotero muy largo» (AGI, Filipinas, 19, R. 4, N. 57, 4, ff. 1-3).

⁷² Torrenueva (1738), p. 636.

⁷³ Boxer y Manguin (1979); Gelpke (1994); cf. Souza y Turley (2015), p. 21.

⁷⁴ Brito (2016).

⁷⁵ Zaragoza (1880), pp. 294-296.

⁷⁶ Crossley (2014), p. 118.

⁷⁷ Rizzo (2004), pp. 138-139.

y «las islas de Baras», que, según Souza y Turley, puede tratarse de una referencia al Pico da Vara, el punto más elevado de la isla de San Miguel.⁷⁸ La escasa información de la que disponemos indica que pasó su vida entre las Molucas y las Filipinas. En 1595 fue acusado por Fernando Dávila, tesorero de la Hacienda Real de Manila, de haber aceptado cuatro piezas de artillería sustraídas de los almacenes reales por el oficial que recaudaba las rentas, y de haberlas vendido a «reinos de infieles» a cambio de especias. El ultrajado cuenta que explicó la situación al gobernador Luis Pérez Dasmariñas, sin ningún resultado.⁷⁹ El año siguiente, Miguel Roxo de Brito marchó de Manila a Nagasaki en el navío del portugués Vasco Dias, en compañía de dos frailes franciscanos, fray Martín de la Ascensión y fray Francisco Blanco. El 5 de febrero de 1597 los dos misioneros fueron crucificados por orden de Toyotomi Hideyoshi, junto con otros cristianos, en un célebre episodio que se conoce como los «26 mártires de Japón». El nombre de Miguel Roxo de Brito estuvo envuelto en la polémica que estalló entre jesuitas y franciscanos sobre la responsabilidad del incidente. Sabemos que falleció en una fecha anterior a octubre de ese año.⁸⁰

La «Relación» contiene la primera descripción del archipiélago conocido como Raja Ampat, constituido por cuatro islas principales —Misool, Salawati, Batanta y Waigeo—, junto al golfo occidental de Nueva Guinea. La región había sido visitada esporádicamente tanto por portugueses como por españoles, que bautizaron con ese nombre la gran isla por encontrar —según parece— semejanzas entre sus habitantes y los de las regiones tropicales de África. El nombre «papúa», en cambio, ofrece mayores dificultades de interpretación, al existir versiones divergentes sobre su origen y significado.⁸¹ Brito lo utiliza solo para designar al rey de Misool (como «rey papúa».)⁸²

Miguel Roxo de Brito partió de la isla de Bachan (Bacan) el 17 de mayo de 1581, al mando de dos embarcaciones llamadas *korakor*, el barco de uso corriente en toda la región de las Molucas, tanto en viajes comerciales y de reconocimiento como para fines militares.⁸³ Llevaba consigo a otro portugués, cuyo nombre no revela, y 140 hombres de la isla de Obi, puestos a su servicio por el rey de Bachan. El trayecto duró 19 meses, a lo largo de los cuales procedió al reconocimiento del archipiélago y del cabo occidental de Nueva Guinea, en un recorrido no siempre fácil de seguir. Persisten varias dudas sobre los topónimos indicados en la «Relación», sobre todo la isla que designa como «Serdenha» (con diferentes variantes), que es, según la versión corriente, Seram Laut, junto al cabo sudeste de Seram.⁸⁴

Los objetivos de la expedición son razonablemente claros en el marco de las dificultades que atravesaban los portugueses en las Molucas, establecidos en Tidore y en Ambon y en lucha contra una rebelión general de los reinos de la región, promovida

⁷⁸ Códice Boxer, f. 139; Souza y Turley (2015), p. 505, n. 14.

⁷⁹ «Carta de Fernando Dávila», 26 de junio de 1595 (AGI, Filipinas, 29, N. 60).

⁸⁰ Boxer y Manguin (1979), p. 176.

⁸¹ Gelpke (1993).

⁸² Códice Boxer, f. 140v.

⁸³ Doumenjou (2011).

⁸⁴ Cf. itinerario en Boxer y Manguin (1979), p. 179, y en Gelpke (1994), p. 124; cf. Doumenjou (2011), p. 130, n. 24.

y liderada por el sultanato de Ternate. En aquel momento Bachan era prácticamente el único aliado de que disponían los portugueses y fue por ello víctima de las incursiones enemigas.⁸⁵ La búsqueda de nuevas rutas y fuentes de abastecimiento, mediante el reconocimiento de regiones vecinas por explorar, era una buena alternativa. El texto de la «Relación» menciona las principales preocupaciones del autor: la predisposición de los reyes locales a alianzas políticas —que incluían aceptar la autoridad del rey de España y de la religión católica—; los recursos naturales, en especial metales preciosos, y las expectativas de establecer contactos regulares. También ofrece datos sobre las costumbres, la estructura social y las tensiones entre las diversas islas y reinos.

Después de recorrer el archipiélago, la costa occidental de Nueva Guinea y la isla de Seram, Miguel Roxo de Brito tomó rumbo a Tidore, adonde debió de llegar en noviembre de 1582. Dio cuenta entonces de su viaje al capitán Diogo de Azambuja, que había sido informado ya de que Felipe II era también rey de Portugal, y que incluso había solicitado apoyo militar a Manila ante la falta de respuesta de Malaca.⁸⁶ El relato de Miguel Roxo de Brito se hace eco de las perspectivas prometedoras de una colaboración entre portugueses y castellanos, no solo en el auxilio español a las Molucas, sino también en la explotación conjunta de nuevas rutas que la unión de las dos Coronas bajo el mismo monarca hacía vislumbrar en el horizonte. Él mismo afirma que Felipe II, «señor de la mejor gente del mundo que era la nación española que ahora nuevamente sucedió en el reino de Portugal», debería aceptar como vasallo al rey de Waigeo en recompensa por su fidelidad.⁸⁷ Su propuesta final es abrir una vía directa entre esta región y México, que podría, así, ser abastecido de diversas mercancías, como esclavos y especies de las Molucas.⁸⁸

FUENTES MANUSCRITAS

Archivo General de Indias, Filipinas, 19, R. 1, N. 1.

Archivo General de Indias, Filipinas, 19, R. 4, N. 57.

Archivo General de Indias, Filipinas, 29, N. 60.

Archivo General de Indias, Patronato, 25, R. 52.

Archivo General de Indias, Patronato, 46, R. 23.

Universidade de Coimbra, Biblioteca Geral, V.T.-19-8-27. Disponible en: <https://tinyurl.com/y6ev2k8w>.

BIBLIOGRAFÍA

ALVES, J. M. S. y MANGUIN, P. Y. (1997). *O «Roteiro das Cousas do Achem» de D. João Ribeiro Gaio: um olhar português sobre o Norte de Samatra em finais do século XVI*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses.

⁸⁵ Lobato (1999), p. 134.

⁸⁶ Couto (1788), pp. 307-320.

⁸⁷ Códice Boxer, f. 147.

⁸⁸ *Ibid.*, f. 149v.

- Archivo Ibero-Americano – Estudios Históricos sobre la Orden Franciscana en España y sus misiones* (1919). Madrid: Padres Franciscanos, XII.
- BOUGAS, W. (1990). «Patani in the beginning of the XVIIth century». *Archipel*, 39, pp. 113-138.
- BOXER, C. R. (1950). «A late sixteenth century Manila MS.». *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 82 (1-2), pp. 37-49.
- (1969). «Portuguese and Spanish projects for the conquest of Southeast Asia, 1580-1600». *Journal of Asian History*, III, pp. 118-136.
- BOXER, C. R. y MANGUIN, P. Y. (1979). «Miguel Roxo de Brito's narrative of his voyage to the Raja Empat (May 1581-1582)». *Archipel*, 18, pp. 175-194.
- BRITO, M. R. (2016). *Voyage au Pays des Papous. La Relation de Miguel Roxo de Brito aux îles Moluques, dans l'archipel des Raja Ampat, à Ceram et sur la côte occidentale de la Nouvelle-Guinée (1581-1582)*. París: La Lanterne Magique.
- COLÍN, F. (1904). *Labor evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Jesús, fundación y progresos de su provincia en las islas Filipinas*. Barcelona: Henrich y Compañía, vol. II.
- COUTO, D. (1788). *Da Ásia. Década décima, parte primeira*. Lisboa: Régia Oficina Tipográfica.
- (1999). *Década quarta da Ásia*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, vol. I.
- CROSSLEY, J. N. (2014). «The early history of the Boxer Codex». *Journal of the Royal Asiatic Society*, 24 (1), pp. 115-124.
- (2016). *The Dasmariñases, early governors of the Spanish Philippines*. Londres: Routledge.
- DOUMENJOU, J. (2011). «Kora-Kora, junks and Baroto: Insulindian boats in Portuguese warfare and trade according to the *Relaçion* of Miguel Roxo de Brito (1581-1582)». *Anais de História de Além-Mar*, 12, pp. 123-137.
- EUBEL, C. (1923). *Hierarchia catholica medii et recentioris aevi*. Regensburg: Monasterii Sumptibus et typis librariae Regensbergianae, vol. III.
- FLORES, M. C. (1994). *Os portugueses e o Sião no século XVI*. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses.
- GELPKKE, J. S. (1993). «On the origin of the name Papua». *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 149 (2), pp. 318-332.
- (1994). «The report of Miguel Roxo de Brito of his voyage in 1581-1582 to the Raja Ampat, the MacCluer gulf and Seram». *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 150 (1), pp. 123-145.
- GUEDES, M. A. M. (1994). *Interferência e integração dos portugueses na Birmânia, ca. 1580-1630*. Lisboa: Fundação Oriente.
- HIDALGO NUCHERA, P. (1995). *Los primeros de Filipinas: crónicas de la conquista*. Madrid: Miraguano.
- LOBATO, M. (1999). *Política e comércio dos portugueses na Insulíndia. Malaca e as Molucas de 1575 a 1605*. Macao: Instituto Português do Oriente.
- LÓPEZ DE VELASCO, J. (1894). *Geografía y descripción de las Indias*. Madrid: Establecimiento Tipográfico de Fortanet.
- LUZ, F. M. (1952) (ed.). *Livro das cidades e fortalezas que a Coroa de Portugal tem nas partes da Índia*. Coimbra: Biblioteca da Universidade.
- MACHADO, D. B. (1747). *Bibliotheca lusitana*. Lisboa: Ignacio Rodrigues, vol. II.
- MORATO-MORENO, M. (2016). «La medición de un imperio: reconstrucción de los instrumentos utilizados en el proyecto de López de Velasco para la determinación de la longitud». *Anuario de Estudios Americanos*, 73 (2), pp. 597-621.
- OLLÉ, M. (2002). *La empresa de China: de la Armada Invencible al Galeón de Manila*. Barcelona: Acantilado.
- PALACIOS, H. (2008). «Los primeros contactos entre el Japón y los españoles: 1543-1612». *México y la Cuenca del Pacífico*, 11 (31), pp. 35-57.

- PINTO, P. J. S. (2010). *No «Extremo da Redonda Esfera». Relações luso-castelhanas na Ásia, 1565-1640. Um ensaio sobre os impérios ibéricos*. Tesis doctoral, Universidade Católica Portuguesa.
- (2012). *The Portuguese and the straits of Melaka, 1575-1619: Power, trade and diplomacy*. Singapur: NUS Press.
- POLÓNIA, A. (2001). «Evangelição e comércio. A figura do eclesiástico mercador». En L. A. O. RAMOS, J. M. RIBEIRO y A. POLÓNIA (coords.), *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*. Oporto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, vol. II, pp. 299-309.
- POLÓNIA, A. y RIBEIRO, A. S. (2016). «A commodity or a person? Slave interactions in Portuguese maritime societies». En A. POLÓNIA y C. ANTUNES (eds.), *Seaports in the first global age. Portuguese agents, networks and interactions (1500-1800)*. Oporto: Uporto Edições, pp. 311-338.
- PORATH, N. (2011). «The *Hikayat Patani*: the kingdom of Patani in the Malay and Thai political world». *JMBRAS*, 84 (2), pp. 45-65.
- RIVARA, J. H. C. (1865) (ed.). *Arquivo português oriental*. Nova Goa: Imprensa Nacional, 5, 1.
- RIZZO, S. G. (2004). *From Paradise Lost to Promised Land. Christianity and the rise of West Papuan nationalism*. Tesis doctoral, University of Wollongong.
- RODRÍGUEZ, I. (1981) (ed.). *Historia de la provincia agustiniana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas*. Manila: Arnoldus Press, vol. xv.
- SOUZA, G. B. y TURLEY, J. S. (2015) (eds.). *The Boxer Codex. Transcription and translation of an illustrated late sixteenth-century Spanish manuscript concerning the geography, ethnography, and history of the Pacific, South-East Asia and East Asia*. Leiden: Brill.
- TEEUW, A. y WYATT, D. K. (1970) (eds.). *Hikayat Patani. The story of Patani*. La Haya: Martinus Nijhoff.
- THOMAZ, L. F. (1995). «A crise de 1565-1575 na história do Estado da Índia». *Mare Liberum*, 9, pp. 481-519.
- TORRENUOVA, marqués de (1738) (ed.). *Epitome de la Bibliotheca Oriental y Occidental, Nautica y Geografica de Don Antonio de León Pinelo [...] añadido y enmendado nuevamente*. Madrid: Francisco Martínez Abad, vol. II.
- ZARAGOZA, J. (1880) (ed.). *Historia del descubrimiento de las regiones australes hecho por el general Pedro Fernandez de Quirós*. Madrid: Manuel G. Hernández, vol. II.

APÉNDICE

UN MANUSCRITO DE MANILA DE FINALES DEL SIGLO XVI¹

C. R. BOXER

El catálogo de subastas de Hodgson para el 10 de julio de 1947, con libros de la biblioteca de lord Ilchester en Holland House, contenía un curioso manuscrito que se registró de la siguiente manera, como el artículo número 60:

Manuscrito oriental. 75 dibujos a color de razas nativas del Lejano Oriente, entre ellas las de las Ladrones, Molucas, Filipinas, Java, Siam, China y otros lugares; los de China incluyen representaciones de la realeza, guerreros, mandarines, etc., *en magníficas túnicas, profusamente recamadas en oro*. También 88 dibujos más pequeños a color de pájaros y animales fantásticos (cuatro por página), *todos con decorativos marcos*, y una lámina doble desplegable de un barco y nativos en pequeñas embarcaciones, con unas 270 páginas de texto manuscrito, sm. 4to, piel de becerro con la inscripción *Isla de los Ladrones* (siglo dieciocho).

Intrigado por esta descripción un tanto críptica, adquirí este códice y descubrí que el texto estaba escrito en castellano por una mano de finales del siglo XVI, con una caligrafía familiar para cualquiera que haya estudiado los documentos del Archivo de Indias de Sevilla. El papel no es europeo, sino de la quebradiza variedad conocida como «papel de arroz», elaborada a partir de algunas especies de la morera del papel de China. La encuadernación de becerro, por otro lado, es de un tipo ibérico común de finales del siglo XVI o principios del siglo XVII, y es difícil discernir si se trata de la encuadernación original. Los colores utilizados en las ilustraciones son pinturas chinas del período Ming. La última fecha mencionada en el texto, ya sea directamente o por deducción, es 1590.

¹ Originalmente publicado como «A late sixteenth century Manila MS.» en *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, vol. 82 (1950), pp. 37-49, con cuyo permiso ofrecemos la versión en castellano. Traducción de Enrique Moral de Eusebio. Hemos respetado el posicionamiento de las imágenes del original inglés, a pesar de que la figura 1 (emperador y emperatriz Ming) solo aparece mencionada en tercer lugar. Todas ellas son cortesía de la Lilly Library. (*N. de los Ed.*)

El códice comienza con dos hojas preliminares en blanco, cuidadosamente regladas en azul en el margen inferior y en los lados, al igual que el resto de las páginas. Es probable que originalmente hubiera una portada con el título, que ha sido eliminada. La tercera hoja es un pliegue oblongo, de 24 pulgadas por 8 (610 × 210 mm), que representa al galeón de Manila frente a una de las islas de los Ladrones (Marianas desde 1668), rodeado de embarcaciones nativas, en el transcurso de su viaje de México a Filipinas en 1590, como revela la referencia al texto de las páginas 3-4. De hecho, el 1 de marzo de 1590 partieron dos barcos de Acapulco hacia Manila, con el nuevo gobernador, Gómez Pérez Dasmariñas, y su hijo, don Luis. Solo el buque insignia, el Capitana, llegó sin contratiempos a Manila, el 31 de mayo, ya que el Almiranta naufragó en la isla de Marinduque. Así pues, el barco representado aquí ha de ser, casi con certeza, el buque insignia. No figura la ubicación exacta, pero los galeones con destino a Manila generalmente aspiraban a alcanzar las Ladrones entre Guam y Sarpana (que no debe confundirse con la isla de Saipán, más al norte y hoy en día más conocida), después de un viaje de setenta días desde Acapulco.

A la lámina plegable le sucede una ilustración de dos páginas con los nativos de las Ladrones, mientras que las siguientes dos hojas contienen un informe sobre los habitantes de este grupo de islas, titulado «Relación de las islas de los Ladrones». Es del título de este capítulo inicial de donde el encuadernador tomó la leyenda que grabó en el lomo de la cubierta de becerro. La relación carece de firma y de fecha, pero fue escrita (o dictada) en primera persona por alguien que estaba a bordo de uno de los dos barcos que pasaron por estas islas en mayo de 1590. Comenta las hercúleas proporciones de los isleños desnudos, describe la velocidad alcanzada por sus canoas, y explica cómo intercambiaron pescado, fruta y agua por trozos de hierro de los marinos del barco español. Agrega que los isleños apreciaban el metal con tal intensidad que, cuando tendió la espada como para intercambiarla, los ocupantes de todas las canoas dejaron de regatear con los demás pasajeros y tripulantes y dirigieron sus barcas hacia él para ofrecerle todo lo que tenían a cambio. Esta anécdota indica que el escritor era un lego y, por las razones que se expondrán al final de este documento, es posible que fuera el gobernador Dasmariñas o su hijo.

Las dos hojas siguientes están en blanco y anteceden a un retrato a doble página de un hombre y una mujer de una tribu Cagayán. Las hojas 9-11 contienen una descripción de la provincia de Cagayán y sus habitantes, y son seguidas por dos páginas en blanco. La mayor parte de esta descripción está dedicada a las borracheras orgiásticas por las que eran famosos estos *indios valientes*. En el anverso de la hoja 14 hay una ilustración de *negrillos* (bosquimanos), pero las tres hojas siguientes, donde cabría esperar el texto explicativo, están en blanco. En las hojas 18-22 hay tres dibujos a color de tribus primitivas de *zambales* con una descripción. Uno de estos dibujos los muestra comiendo los intestinos crudos de un búfalo recién sacrificado. Las hojas 23-41 ofrecen una descripción muy interesante y exhaustiva de los *bisayas*, tatuados y con otros aspectos, que incluyen dos ilustraciones a doble página de hombres y mujeres de estas tribus. En las hojas 41-48 se encuentra una relación de los *moros* o tribus musulmanas de Filipinas, seguida, después de dos hojas en blanco, por cinco dibujos a color de *naturales* o *tagalos* de ambos sexos. Uno de estos dibujos se reproduce a continuación (v. fig. 2). Los folios 59-65 presentan una detallada «Relación de los ritos y ceremonias



1. Emperador y emperatriz Ming
(Código Boxer, f. 212r).



2. Una pareja tagala (Códice Boxer, f. 58r).

gentilicias de los indios de las islas Philipinas», en especial los de Luzón, Panay y Cebú, seguidos por otra relación de los *moros* (pp. 65-68). Dos hojas en blanco concluyen esta sección filipina del códice.

Las relaciones anteriores sobre las costumbres y las prácticas tribales filipinas carecen de firma y fecha, pero son muy similares a los relatos del capitán Miguel de Loarca (ca. 1580) y del franciscano Juan de Plasencia (1589), que con posterioridad han sido publicados en su totalidad o parcialmente.² Esta relación manuscrita parece ser una versión corregida y ampliada del informe preliminar de Loarca, y probablemente se elaboró una década más tarde. También presenta ciertas analogías con una relación manuscrita anónima algo más tardía, fechada el 28 de junio de 1594, que se encuentra en la actualidad en la colección del bibliófilo madrileño don Antonio Graíño. Este último códice contiene 314 hojas de papel de China de 290 × 200 mm, y fue descrito brevemente por el difunto padre Lorenzo Pérez en su artículo «Un Códice desconocido, relativo a las islas Filipinas» en la revista franciscana *Erudición Ibero-Ultramarina* (año IV, núms. 15-16, Madrid, 1933). El padre Pérez atribuye la autoría de este manuscrito —por razones poco convincentes, a mi juicio— a un cosmógrafo portugués residente en Luzón llamado Francisco Domingues. Lamentablemente, el estallido de la guerra civil española y la posterior muerte del erudito padre Pérez impidieron la impresión, más allá de unas pocas páginas, de este valioso manuscrito que el padre tenía intención de publicar en su totalidad.³

Las hojas 71-86 contienen una descripción extensa de los habitantes de Brunéi, en el norte de Borneo, y fueron originalmente compiladas alrededor de 1589 a juzgar por un pasaje del folio 85v: «El rey es un hombre grueso de rostro alegre, y tenía 58 años en 1589». Sin embargo, esta relación parece basarse en el informe del doctor Francisco de Sande (gobernador de Filipinas, 1575-1580) sobre su expedición contra el sultán Rejar en 1578. Dos dibujos a color (?) de dyaks (?) preceden al texto descriptivo. En las hojas 87-90 hay dos ilustraciones a página completa de un hombre y una mujer de las Molucas, con una breve descripción. Las hojas 91-93 ofrecen un resumen similar sobre los habitantes de Java, aunque, en este caso, los dibujos a color muestran a dos guerreros javaneses, en lugar de a un hombre y una mujer. Uno de ellos se ha reproducido en el libro de Maurice Collis sobre Fernão Mendes Pinto, *The grand peregrination* (Londres, 1949). Siguen dos hojas en blanco, y a continuación una pintura que pretende representar a una pareja de siameses.⁴ Las hojas 97-99 están en blanco. En el anverso de la hoja 100 se retrata de nuevo a un hombre y una mujer siameses, de aspecto extraño. Por primera vez se usan aquí caracteres chinos, en la leyenda escrita con letras de oro que encabeza la ilustración: 羅暹 SIAN. Al igual que en el resto de las imágenes, los caracteres chinos se leen de derecha a izquierda, y al lado se coloca la transcripción en castellano.

² Boxer se refiere a ediciones de los siglos XIX y XX. (*N. de los Ed.*)

³ Para los informes de Loarca y Plasencia sobre las tribus nativas de Filipinas, véanse Colín y Pastells, *Labor evangélica*, vol. I, nn. 66 y 77 (Barcelona, 1900); Padre Juan Delgado, S.J., *Biblioteca histórica filipina*, vol. I, pp. 371-392 (Manila, 1892); fray Francisco de Santa Inés, O.F.M., *Crónica*, vol. II, pp. 592-603 (Manila, 1892); Blair y Robertson, *The Philippine islands*, vol. V, pp. 34-187 y vol. VII, pp. 173-196 (Cleveland, Ohio, 1903). El doctor Antonio de Morga, en sus famosos *Sucesos de las islas Filipinas* (México, 1609), ofrece una larga relación de las principales razas nativas. Cf. pp. 170-198 de la reimpresión anotada por W. E. Retana (Madrid, 1910).

⁴ Sobre esta atribución, véase el capítulo de Rubiés en este volumen, que argumenta que en este caso se trata de guerreros de la isla de Siau, no del reino de Siam. (*N. de los Ed.*)

Las hojas 101-129 contienen un curioso «Derotero y relación que don Joan Ribero Gayo, obispo de Malaca, hizo de las cosas de Achen para el rey nuestro señor». ⁵ El documento se divide en cuarenta y seis capítulos, muchos de ellos en realidad meros párrafos, que describen Achen y otros Estados de Sumatra. Se basa principalmente en la información proporcionada por un tal Diogo Gil, que había estado muchos años allí como prisionero. El capítulo 46 aconseja encarecidamente la conquista de Achen para garantizar una dominación ibérica efectiva de los mares entre Ceilán y Japón, y se refiere al asedio de Malaca llevado a cabo por los acheneses «en este año de [mil quinientos] ochenta y cuatro», lo que indica la fecha del informe original en portugués. Las hojas 129-133 incluyen otro relato sobre Achen y los Estados malayos de Singora y Patani, compilado por el obispo Ribeiro Gaio a partir de información proporcionada por Antonio Díaz, Henrique Mendes, Francisco das Neves y João Serrano. En las hojas 133-139 hay una descripción de Siam que también parece haber sido redactada a instancias de don João Ribeiro Gaio. Este prelado fue obispo de Malaca desde 1581 hasta su muerte en 1601, y era uno de los escasos portugueses que se mostró partidario entusiasta de la dominación española en Oriente. Recomendaba la conquista de Siam y Patani (que pertenecían al *padroado* portugués, es decir, a la esfera del Patronato de esa Corona) por una expedición española enviada desde México y Manila, que, según sugería, debía hacerse coincidir con un ataque portugués a Achen desde Malaca. Barbosa Machado, en su *Bibliotheca lusitana* de 1747, alude a dos trabajos manuscritos sobre Achen de este obispo, que probablemente sean idénticos a los reproducidos aquí, y que él cita basándose en la autoridad de la segunda edición del *Epitome de la Bibliotheca Oriental* de Antonio de León Pinelo (Madrid, 1737-1738); pero no he podido confirmar si alguna de estas narraciones se publicó alguna vez, ya sea en castellano o en portugués. ⁶

Las hojas 139-149 corresponden a la «Relación que Miguel Rojo de Brito da de la Nueva Guinea». Se trata del relato de un viaje de reconocimiento realizado por un explorador portugués que abandonó la moluqueña isla de Bachan el 17 de mayo de 1581. Hasta donde he podido averiguar, este viaje tan solo se conoce a través del breve resumen dado por Fernão de Quirós en uno de sus famosos *Memoriales*, y reimpresso en la *Historia del descubrimiento de las regiones australes* de don Justo Zaragoza (vol. II, pp. 294-296, Madrid, 1880). ⁷

Las hojas 150-151 están en blanco. La 152 muestra un dibujo a color de un hombre y una mujer japoneses, esta última con el cabello peinado al estilo chino, posiblemente porque ambos fueron dibujados del natural en Manila. Las cuatro páginas de descripción de Japón que acompañan a este dibujo (pp. 153-154) son decepcionantemente breves, ya que el compilador se excusó de dar más detalles por el hecho de que los misioneros jesuitas ya habían publicado informes completos del país. Se refiere a los enviados coreanos que visitaron Japón en abril de 1590 y a los preparativos para

⁵ Boxer ofrece una transcripción paleográfica de este y otros títulos de relaciones del Códice, que nosotros regularizamos. (*N. de los Ed.*)

⁶ Para las opiniones pro españolas del obispo y su mentalidad de «conquistador», véase la carta de fray Diego Aduarte, O.P., fechada en Manila, el 26 de junio de 1596, impresa por B. Biermann, O.P., en el *Archivo Iberoamericano*, vol. xxxviii, pp. 455-458 (Madrid, 1935).

⁷ Un resumen alemán aún más breve se encuentra en A. Wichmann, *Entdeckungsgeschichte von Neu-Guinea*, vol. 1, pp. 34-35 (Leiden, 1909).

la expedición coreana de Hideyoshi, que se llevó a cabo dos años después. No menciona el comienzo de la invasión (mayo de 1592), otro argumento a favor de que el códice se compiló en 1590, o en 1591 como muy tarde.

La hoja 156 muestra a una curiosa pareja, aparentemente un guerrero de Anam y su esposa (?), ya que el dibujo está encabezado por 軍趾交 *Caupchy*; y Giao Chi, Kaochi o Kochi era el nombre por el que se conocía esta parte de lo que ahora es Tongking. Pero los anamitas, por lo que he podido comprobar, nunca lucharon de esta manera, desnudos excepto por un taparrabos. Este era, por otro lado, el habitual «traje de batalla» de los piratas japoneses *wako* (倭寇) que devastaron las costas de China en los siglos xv y xvi. Por lo tanto, sospecho que es un caso de identidad equivocada, y que el hombre representa a un *wako*. No puedo ofrecer una explicación satisfactoria sobre la mujer, que aparece con ligeras modificaciones en varios de los dibujos siguientes, y que parece haberle servido al artista como modelo estándar de reserva cuando carecía de uno real. La hoja 158 contiene otra imagen más convincente de un anamita y su esposa. La hoja 162 representa a una pareja originaria de 南廣 *Canglan*, un Estado indochino que floreció antiguamente en el área de Hue, y cuyo nombre generalmente se latiniza como Quinam, Kuangnan o Kwangnam.

La hoja 166 tiene una imagen de los 客畚 *xaque*, evidentemente refiriéndose a 客畚,⁸ en la que se muestra a un hombre y una mujer de los aborígenes hsieh-min de la raza yao, que viven en el distrito fronterizo de Fujian-Chekiang en la China oriental. La hoja 170 representa a un hombre y a una mujer aborígenes de 籠維 *Cheylam*, es decir, Keelung, en el norte de Formosa. De acuerdo con Giles (*Dictionary*, núm. 12, p. 598), el nombre se aplicaba a veces a toda Formosa durante la dinastía Ming.

La hoja 174 retrata a una pareja de aspecto extraño de 城光 *Chamcia*. Sin duda, 光 se debería haber escrito como 尖, que se lee *chiam* en la lengua vernácula de Amoy. *Chiam-sian* sería entonces ‘ciudad de Chiam’ en este dialecto, un nombre que los fujianeses daban en ocasiones a Champa 城占. Esta suposición se confirma más adelante por el comentario de la hoja 175, que afirma que es un reino independiente que limita con Giao Chi (Anam). Más fácilmente identificables son el aborigen cazador de cabezas y su esposa (p. 178) de 水淡 *Tamchuy* o Tamsui, al noroeste de Formosa. La hoja 182 representa a otra pareja aborigen, esta vez de 瑯玕 *Taipue*, que es (me dicen) un distrito en la región fronteriza de Kwangsi-Tongking. La descripción que la acompaña (p. 183) confunde las cosas al afirmar que este grupo étnico se parece mucho a las tribus de Luzón, donde habitan muchas de ellos, algo que sería poco probable si se tratase de aborígenes del interior de Tongking. J. V. Mills señala que Taipue o, más correctamente, Taimei significa ‘caparazón de tortuga’, un nombre que los chinos dieron a muchos lugares, y en este caso el más probable el fondeadero de Taimei, en el golfo de Lingayen (islas Filipinas).

⁸ Tal como aparece en el original inglés publicado, la frase carece de sentido, pues repite la información, lo que pone de manifiesto un posible error de edición. La frase cobraría sentido si la segunda vez se invirtiese el orden de los caracteres chinos: «La hoja 166 tiene una imagen de los 客畚 *xaque*, evidentemente refiriéndose a 畚客», es decir, en el orden que nos es familiar hoy y que se corresponde a la pronunciación de las sílabas. La aclaración de Boxer vendría a recordar al lector que está reproduciendo los caracteres chinos en la disposición en la que aparecen en el Códice: en un orden de lectura de izquierda a derecha, tal como hacía el chino antiguamente, pero en un sentido inverso al uso moderno. (*N. de los Ed.*)

La hoja 186 retrata a una pareja de aspecto fantástico, supuestamente de 寨坡東 *Tampochia*, o Camboya, Tung, donde se ha escrito mal 東, ya que la grafía correcta sería 柬, Chien. La hoja 190 representa a una pareja malaya un poco más realista, originaria de 巔磯丁 *Temquigui*, identificada de manera provisional por J. V. Mills como Pulau Tinggi, una isla situada frente a la costa oriental malaya. La hoja 194 muestra a una pareja muy desigual (el hombre está medio desnudo y la mujer, envuelta en pesados ropajes y con un gorro de piel) de 連大 *Tobany*. Este lugar desafió mis intentos de identificación, pero Mills sugiere ingeniosamente que puede tratarse de Patani, si se lee como *toanin* de acuerdo con el dialecto de Amoy. Esta sugerencia viene respaldada por el comentario de la hoja 195, que lo señala como «un reino independiente contiguo a Camboya, que también produce pimienta en abundancia». Todas las hojas intermedias entre los dibujos a color de las hojas 156 a 198 están en blanco o contienen algunas líneas con una breve y vaga descripción de las personas supuestamente representadas.

Lo que podría denominarse como la sección de China de la obra comienza en la hoja 198 con la representación de una pareja de 子暉 tártaros, o pareja tártara manchú. Una descripción lacónica de cuatro líneas es todo lo que se da como explicación en la página 199, y las dos hojas siguientes se hallan en blanco. La hoja 202 representa a un hombre cantonés y a su esposa, y la 203 está en blanco. La página 204 muestra a una pareja de 來常 *sangleyes* (figura 3) comerciantes fujianeses que «vienen constantemente» a Luzón. La hoja 205 está en blanco, mientras que la 206 contiene lo que probablemente sea la imagen más hermosa de todo el libro, con un 將大 *capitán general* que recuerda a uno de los tres héroes de Han. La página 207 está en blanco. La 208 representa a un civil mandarín de la dinastía Ming, la 210 a un príncipe Ming de sangre real y a su consorte, y la 212 a un emperador y a una emperatriz 帝皇 Ming, traducido como *rey* en castellano (figura 1). Las hojas intermedias entre estos retratos están en blanco.

Las hojas 213-239 comprenden una «Relación de las cosas de China que propiamente se llama Taybin». Se trata de una copia temprana de la narración original del padre agustino Martín de Rada, que visitó la provincia de Fujian como enviado de Manila, del 5 de julio al 14 de septiembre de 1575. El manuscrito original de Rada no se puede localizar en la actualidad, pero otra copia contemporánea constituyó la base de la famosa *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del Gran Reyno de la China* de González de Mendoza (Roma, 1583), que gozó de una inmensa popularidad en Europa y se tradujo a todas las lenguas de la Europa occidental, y fue el trabajo de referencia sobre China hasta la publicación de *De christiana expeditione apud Sinas* (Augsburgo, 1615) del jesuita belga Nicolás Trigault, que la reemplazó en gran medida. Mendoza, que nunca estuvo en China, combinó el relato de Rada con el de Gaspar da Cruz (*Tractado das cousas de China*, Évora, 1570) y con otras narraciones que pudo obtener, de modo que no siempre es fácil saber dónde termina uno y dónde empieza el otro. Una versión más satisfactoria del manuscrito de Rada fue impresa por Hierónimo Román en sus *Repúblicas del mundo*, vol. III (Salamanca, 1595); pero solo fue publicado completo por primera vez a partir de otra copia de la Bibliothèque Nationale de París, por el editor de la *Revista Augustiniana*, en los volúmenes VIII y IX de esta publicación periódica (Valladolid, 1884-1885). Aún no se dispone de una edición crítica del texto de Rada libre de las interpolaciones de Mendoza, una deficiencia que espero poder solventar con un trabajo futuro que estoy editando para la Hakluyt So-



3. Una pareja sangley (来常) (Códice Boxer, f. 204r).

ciety bajo el título *South China in the sixteenth century from the accounts of Fr. Gaspar da Cruz, O.P., and Fr. Martín de Rada, O.S.A. (1556-1575)*.⁹

La hoja 240 está en blanco, pero entre ella y la 241, que no está numerada, ha quedado el borde interior de otras doce o quince hojas que se quitaron del manuscrito, probablemente antes de numerarse las páginas. Estas (o algunas de ellas) eran, sin duda, las ilustraciones a las que se hace referencia en el texto de la hoja 242, que comienza diciendo: «El modo y orden que atrás quedó figurado es el que se tiene siempre en la salida del rey de China fuera de sus palacios». Hay otro grupo de doce restos de hojas ausentes entre las páginas 243 y 244, también sin numerar. La explicación de la hoja 244 informa de que «los chinos y los tártaros se unen en sus batallas en la forma en que se representa en lo anterior», lo que indica que al menos algunas de estas hojas desaparecidas contenían un equivalente del siglo xvi de los célebres «Triunfos del emperador Ch'ien-Lung».

La hoja 241 está encuadernada erróneamente, pues en el reverso consta: «Estas figuras que siguen son los dioses e ídolos que adoran en China». Debería venir después de las escenas militares que faltan, e inmediatamente antes de las páginas 245-274, que contienen numerosos dibujos a color y a página completa de las deidades taoístas chinas y héroes populares más o menos históricos, como los que se muestran en el *Feng Sheng Pang* 封神榜 o *Feng Sheng Yen Yi* (封神演義) y en el *San-kuo ché-yèn-é* (三國志演義). La hoja 241 y el intervalo 275-278 contienen un texto explicativo y comentarios sobre estas deidades y héroes chinos. La latinización de los nombres chinos parece estar en uno de los dialectos de Fujian.

En las hojas 279-302 hay ochenta y ocho dibujos a color de animales fantásticos, monstruos míticos y, al final, por alguna razón imposible de discernir, algunas aves comunes como el ganso, la garza y el faisán, representadas de forma más realista. Toda esta fauna, mítica o real, se agrupa de cuatro en cuatro en cada página, con una breve nota sobre cada ave o bestia en el reverso. Por ejemplo, respecto a un hombre con cara y patas de cerdo que se está comiendo una serpiente (v. fig. 4), se anota: «Dicen que se ha visto a este monstruo comiendo serpientes». El origen de todas estas imágenes probablemente no haya que buscarlo muy lejos. Rada y sus compañeros llevaron con ellos de Foochow [Fuzhou] a Manila muchos libros con grabados por xilografía que tratan sobre casi todos los aspectos concebibles de la vida y las letras chinas. «Dichos libros e historias, impresos y publicados en China —dice Parke en su traducción de 1588— fueron traducidos al castellano por intérpretes de las naciones mencionadas».¹⁰ Obviamente, estas pinturas se reprodujeron a partir de las ilustraciones de algunos de los libros chinos que todavía existían en Manila en 1590.¹¹

⁹ Véanse Santiago Vela, O.S.A., *Biblioteca Ibero-Americana de la Orden de S. A.*, vol. III, pp. 226-231 y vol. VII, pp. 446-556 (Madrid, 1917-1920); H. E. Wagner, *Juan Gonzales de Mendoza. Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del Gran Reyno de la China y El viage que hizo Antonio de Espejo*, reimpreso de *The Spanish Southwest* (Berkeley, California, 1924); R. Streit, *Bibliotheca Missionum*, vol. IV, pp. 311-312 (Aachen, 1928).

¹⁰ La versión inglesa de Robert Parke, citada por Boxer, afirma: «The which bookes and hystories, printed and set forth in China, were translated into the Spanish toong, by interpreters of the saide nations». El texto original de Mendoza es bastante distinto: «Estos y muchos [libros] trajeron los dichos padres, de donde, como he dicho, se han sacado las cosas que se han dicho y dirán en esta historia, interpretadas por personas nacidas en China y criadas en las islas Filipinas en compañía de los españoles que en ella residen». (*N. de los Ed.*)

¹¹ Véase *The historie of the great and mightie kingdome of China, and the situation thereof [...] translated out of Spanish by P. Parke* (Londres, 1588), pp. 12 y 102-105. En cuanto a la índole de los libros chinos que trajo Rada, que se enumeran en el cap. XVII, se verá que era una colección más completa.

El códice concluye con una relación de seis páginas (pp. 303-305) del reino de Champa, que debió de incluirse en el último momento, con dos hojas en blanco al final.

El resumen de los contenidos que hemos ofrecido, junto a las ilustraciones representativas que se reproducen aquí, permiten apreciar que este manuscrito de Manila es de excepcional interés e importancia. La mezcla de influencias orientales y occidentales en los dibujos a color y en sus bordes decorativos es otra de sus curiosas peculiaridades. El texto parece estar escrito por un escribano español o, posiblemente, filipino; pero las ilustraciones son, con toda probabilidad, obra de un artista chino. En cualquier caso, las personas retratadas tienen en su mayoría facciones mongolas, y el pintor parece desenvolverse con mayor soltura con los chinos que con los otros nativos, mientras que los ideogramas están demasiado bien trazados como para ser obra de uno de los pocos frailes o jesuitas que eran capaces de empuñar un pincel chino en 1590. El uso de papel, tinta y pinturas chinos también sugiere una autoría china, aunque esto no es concluyente, ya que los materiales europeos eran tan caros en Manila que a menudo se utilizaban suministros chinos. Por la correspondencia del primer obispo de Manila, sabemos que en 1590 había varios artistas chinos cristianos que pintaban cuadros devocionales al estilo europeo para las iglesias y monasterios. El mismo prelado relata que tenía un libro de latín encuadernado por un artesano local chino de un modo tal que no se podría haber mejorado en Sevilla. Tan hábil era este hombre ¡que había desposeído de su negocio al encuadernador mexicano de quien había aprendido su oficio unos meses antes!¹²

La influencia china en los dibujos a color de este manuscrito está claramente atenuada por el uso de diversas prácticas artísticas occidentales. Los bordes decorativos con zorros, pájaros, abejas y flores recuerdan a los márgenes diseñados por el célebre artista parisino Geoffroy Tory (muerto en 1533) para sus *Libros de horas*, como me señaló Lessing J. Rosenwald, de Filadelfia. Casualmente, las últimas diez hojas de ilustraciones tienen un borde completamente diferente, de un tipo arabesco que sugiere una influencia persa o india.

La práctica de representar varias razas por medio de un hombre y una mujer recuerda a una de las obras japonesas *Shi-ju-ni koku jimbuteu zuzetsu* (四十二國人物圖説) o *Descripción pictórica de los pueblos de 42 países*, donde son retratados de manera similar. Este trabajo fue publicado por primera vez en forma de libro en 1720 por Nishikawa Tadahide Joken (西川忠英如見), un intérprete de Nagasaki, pero su prototipo en Japón se remonta como mínimo a 1647. Me inclino a creer que esta idea es de origen chino, más que japonés, aunque los estudiosos chinos a quienes les he mostrado el libro de Nishikawa no recuerdan ningún trabajo similar del período Ming. Sin embargo, dado el contacto continuo de Manila con China, el número de libros traídos por Rada desde Fujian en 1575 y la latinización en el dialecto de Amoy, lo más probable es que el artista de este códice fuera un «sanglej» que trabajaba bajo supervisión europea. A juz-

¹² El testimonio del obispo Domingo de Salazar sobre la habilidad de los artistas y artesanos chinos locales para reproducir los estilos europeos de pintura y encuadernación se encuentra en su carta del 24 de junio de 1590, impresa por primera vez por W. E. Retana en su *Archivo del bibliófilo filipino*, vol. III (Madrid, 1897). Puede consultarse una traducción al inglés en Blair y Robertson, *op. cit.*, vol. VII. Véase también Edwin Wolf II, *Doctrina Christiana. The first book printed in Philippines, Manila, 1593* (edición en facsímil de la Biblioteca del Congreso de Washington, 1947) para una discusión sobre los frailes y los jesuitas que estudiaron chino.



4. Animales fabulosos (Códice Boxer, f. 285v).



5. Animales fabulosos (Códice Boxer, f. 286r).

gar por la cantidad de errores menores en los caracteres transcritos, no era un hombre particularmente bien educado, pero entonces ninguno de los sangleyes lo era.¹³

En cuanto a quién fue el propietario, editor o compilador original de este manuscrito, es una pregunta más difícil de contestar. Una cosa es cierta: tiene que haber sido un hombre rico o influyente, puesto que nadie más podría haber pagado el alto precio que significaba un uso tan abundante de pan de oro en las ilustraciones y en los encabezados de los capítulos. La primera impresión es que el códice debió de ser compuesto por uno de los clérigos superiores o pertenecientes a los monasterios más ricos, ya que normalmente solo los frailes y los jesuitas mostraban un interés erudito por la vida de los nativos. En el presente caso, sin embargo, me inclino a pensar que el compilador original fue un lego. En primer lugar, porque hay una notable ausencia de cualquier rastro de celo misionero, un celo que habría sido muy difícil de evitar mostrar para un fraile o sacerdote, aunque solo fuese de pasada. El compilador, por descontado, utilizó fuentes eclesiásticas cuando estas eran las mejores a su disposición, como la relación del padre Rada para China, o la del obispo Gaio sobre Sumatra y Malasia. Pero no manifiesta el menor interés en la actividad misionera en sí misma, y su idea parece haber sido la de obtener informes lo más objetivos posible. También debe de haber contado con la protección del Santo Oficio para haber podido reproducir elementos de libros tan poco edificantes como los de los «chinos gentiles».

Respecto al planteamiento del libro, el compilador parece haber hecho su trabajo de forma bastante sistemática. Comienza con las Ladrones y las Filipinas, luego prosigue —más o menos en el sentido de las agujas del reloj— a través de Borneo, las Molucas y Java hasta Sumatra, Malasia e Indochina y China. Solo la breve sección sobre Japón y Formosa, aparte de las dedicadas a Champa, se desvían de este diseño. Como era de esperar, la información que brinda sobre Filipinas y los enclaves con los que Manila estaba en contacto cercano (Borneo y Fujian, por ejemplo) es mucho más exacta que la de regiones más remotas como Java, Japón e Indochina, que rara vez eran visitadas por los españoles antes de 1590. El interés del compilador parece haberse concentrado en lo que hoy en día llamaríamos antropología social. Registra una gran cantidad de detalles sobre las costumbres y modos de vida de los pueblos sobre los que trata, pero —excepto en los extractos tomados de Rada y de Gaio— evita cuidadosamente toda consideración política o juicio moral.

Los relatos provienen de una amplia variedad de fuentes, incluidas dos de origen portugués. Es probable que solo un funcionario gubernamental de alto rango o un superior eclesiástico hubieran podido tener acceso a documentos confidenciales como el informe de Loarca de 1580 y el de Ribeiro Gaio de 1589, por no hablar del relato de Brito sobre su viaje a Nueva Guinea. Cabe señalar que el compilador rechazó la versión ampliada de Mendoza sobre la narración de Rada, impresa desde 1583 y, por tanto, segura-

¹³ Sobre Nishikawa Joken y su obra, véanse las pp. 6-12 y 16-18 de mi *Jan Compagnie in Japan, 1600-1817* (La Haya, 1936), y C. C. Krieger, *The infiltration of European civilization in Japan during the eighteenth century* (Leiden, 1940), p. 17. Una reproducción de un grabado temprano en madera (1647) de los pueblos de cuarenta y dos países se encuentra en *Nagasaki no bijutsu-shi* de T. Nagami (Tokio, 1927), en la lámina inserta entre las páginas 158 y 159. J. L. Duyvendak (*T'oung Pao*, vol. xxxiv, p. 394, Leiden, 1939) afirma que los relatos ilustrados chinos de viajes al extranjero no eran infrecuentes. J. V. Mills también me señaló que el *San-Tsai-Tu-Hwin* tiene representaciones de hombres de Tun-Sun y Java que se reprodujeron en *T'oung Pao*, vol. x, núm. 3 (1899).

mente disponible incluso en Manila, a favor del original no adulterado o de una copia contemporánea. Si tenemos en cuenta que este manuscrito comienza con aquellas cosas que se apreciaban en la costa de las Ladrones desde un galeón con destino a Manila en 1590, y que el gobernador Dasmariñas partió con su hijo ese año, no es descabellado suponer que tal vez uno de estos dos individuos fuera el propietario original del documento. Es el tipo de manual que habría sido de un valor incalculable para un conquistador culto e inquisitivo que quisiera saber algo sobre los nuevos mundos por conquistar en las orillas del mar del Sur de China. Dasmariñas padre fue asesinado por esclavos de galeras chinos amotinados al comienzo de su infructuosa expedición a Camboya en 1593. Esto podría explicar el hecho de que el manuscrito no contenga ninguna alusión a nada de lo que sucedió después de 1590-1591. Por otro lado, el joven Dasmariñas también estaba muy interesado en la expansión española por el sur de China e Indochina, como mostró su infructuosa expedición de 1598-1599. Además, había viajado extensamente a pie por el país tribal del norte de Luzón en 1591. Todo esto, sin embargo, es pura especulación. Lo único que se puede decir con certeza es que este manuscrito debe de haber sido elaborado por mandato de una de las principales personas de la colonia española, e ilustrado por el artista asiático más talentoso disponible en Manila en 1590.¹⁴

Un último apunte en cuanto a su procedencia y condición. No tengo ni idea de cuándo llegó a Inglaterra, pero explicar su viaje hasta allí no implica ninguna dificultad insuperable. Fácilmente se podría haber cogido durante el saqueo de Manila por la fuerza expedicionaria de Draper en 1762. Como alternativa, también se podría haber enviado a España en algún momento después de 1590 y adquirido allí para (o por) el tercer lord Holland, que era un entusiasta coleccionista de libros y obras de arte españoles. Lo más notable es, sin embargo, su milagrosa supervivencia al bombardeo de Holland House en 1942. Mientras que cientos de volúmenes más sólidos se arruinaron sin posibilidad de restauración a causa del fuego y el posterior aguacero, el frágil códice de «papel de arroz» quedó sin más desperfecto que algunas manchas en las hojas en blanco del principio y el final.

Quiero expresar mi agradecimiento a las siguientes autoridades, a las que consulté en relación con varios puntos de este manuscrito: *sir* Henry Thomas y el Sr. Basil Gray, del Museo Británico; el Sr. F. S. Chu, exmiembro de la Oficina de Información del Gobierno Chino en Londres; el Sr. Lessing J. Rosenwald y el Sr. E. Wolf, de Filadelfia; los Sres. Lewis Hanke, F. R. Goff y K. T. Wu, de la Biblioteca del Congreso de Washington, D.C.; el Sr. S. Pargeliss y la Sra. Ruth Lapham Butler, de la Biblioteca Newberry de Chicago, y el Sr. John E. McCall, de Nueva Jersey. Estoy en deuda de manera especial con J. V. Mills, que logró identificar, casi con certeza, los nombres chinos que nos habían desconcertado al Sr. Chu y a mí.

Ninguna de estas personas, ni que decir tiene, es responsable de las opiniones expresadas en el texto, que son puramente personales.

¹⁴ Respecto a la cultura general de los españoles en Manila en esta época, véase el interesante artículo de Irving A. Leonard «One man's library, Manila, 1583» (*Hispanic Review*, vol. xv, pp. 84-100, Filadelfia, 1947).

ÍNDICES ONOMÁSTICOS

ANTROPÓNIMOS

- Aduarte, Diego, 25-26, 41, 44, 49, 59, 66, 74, 76, 79, 94, 97-98, 106, 131, 186
- Aguilar, María de, 80
- Aḥmad, sultán, 145
- Akbar, emperador de la India, 46
- Alemán, Diego, 80
- Alves, Jorge dos Santos, 10, 129-130, 149, 160-161, 164-167
- Alzina, Francisco Ignacio, 61
- Ansari, Sarah, 20
- Argensola, Bartolomé Leonardo de, 82
- Aril-lula, sultán, 146-147
- Ascensión, Martín de la, 174
- Ataide, Luís de, 161
- Bachan, rey de, 174-175
- Barbosa Machado, Diogo, 156, 165, 186
- Barreto, António Moniz, 166
- Barreto, Francisco, 166
- Barros, João de, 46-47
- Bautista, Pedro, 66
- Bayinnaung, 172
- Belén, Gerónimo, 25, 31, 40
- Belloso, Diego → Veloso, Diego
- Benavides, Miguel de, 94, 97-98
- Blanco, Francisco, 174
- Borney, Rajá, 61, 146-147
- Boxer, Charles R., 9-11, 16, 20, 32, 37, 40-41, 44, 47, 52, 67, 69, 73, 85, 111, 155-157, 160, 162, 167, 173-174, 185-187, 190
- Brito, Miguel Roxo de (Miguel Rojo de Brito), 10, 12, 24-25, 43-44, 46-48, 62, 67, 69, 87, 155, 157, 173-175, 186, 194
- Bulqya, sultán, 147
- Bustamante, Juan de, 81
- Bustamante de Andrada, Gómez de, 45, 49, 79-81, 87
- Butler, Ruth Lapham, 195
- Cabaye, 57
- Cai, Ruxian, 23
- Calaque, 57
- Carletti, Francesco, 60
- Carroll, John S., 10, 62, 143-144, 146
- Castro, Fernando de, 131
- Castro, João de, 18
- Cervera, José Antonio, 22, 33, 74, 93-95, 97-99, 102-106
- Chen Ti, 22, 67
- Chen, Tsungjen, 19, 69, 112, 118
- Ch'ien-Lung (Qianlong), 190
- Chirino, Pedro, 49, 58, 60, 63-66, 81-82, 85
- Chu, F. S., 195
- Chuan, Tse, 105
- Cobo, Juan (Gao Muxian), 19, 22, 25, 32-33, 45, 65-66, 71, 74, 76-77, 79, 85-87, 93-94, 97-99, 102-107
- Collis, Maurice, 185
- Confucio, 71, 105
- Cortés, Hernán, 46
- Couto, Diogo do, 47, 158, 161, 175
- Crossley, John N., 13, 19, 25-27, 37, 40-44, 47, 49, 54, 74, 81, 83, 86-87, 92-93, 97-98, 106-107, 129, 135, 155-157, 173
- Cruz, Gaspar da, 188, 190
- Cruz, Gregorio de la, 31, 40
- Cuéllar, Juan de, 45, 49, 79, 81-87, 133
- Dávila, Fernando, 174
- Dias, Vasco, 174

- Díaz, Antonio (Antonio Díez), 12, 186
 Díaz, Baltasar, 144
 Domingues, Francisco, 185
 Donoso, Isaac, 11, 20, 25, 27, 32, 37, 48, 59, 61, 73, 79, 85, 87, 129, 137, 139-141, 144-146, 148-149
 Doumenjou, Jacky, 173-174
 Esquivel, Jacinto, 67, 112
 Fan, Liben, 32
 Faranda, Gaspar → Harada Magoshichirō
 Faranda, Paulo → Harada Kiemon
 Faure, David, 123
 Felgueira, Juan de, 91
 Felipe II, 13, 20, 26-28, 31, 40-44, 66, 81, 85, 87, 93-96, 98, 133, 159-161, 163-164, 166, 172, 175
 Felipe III, 26, 40, 44, 87, 134
 Felipe V, 156
 Fernandes de Queirós, Pedro (Pedro Fernández de Quirós), 173
 Fróis, Luís, 63
 Gallinato, Juan Juárez, 29, 49
 García, María Luisa, 11, 73
 Gelpke, J. Sollewijn, 173-174
 Gil, Diogo, 10, 149, 165-166, 186
 Goff, F. R., 195
 Gómara, Francisco López de, 46-47
 González de Barcia, Andrés, 156
 Graño, Antonio, 185
 Granada, Luis de, 33, 106
 Gray, Basil, 195
 Haar, Barend J. ter, 123-124
 Hanke, Lewis, 195
 Harada Kiemon (Paulo Faranda), 64-66, 74
 Harada Magoshichirō (Gaspar Faranda), 64, 66, 157
 Holland, lord (Henry Richard Vassall-Fox), 195
 Husin, 70
 Ibarra, Juan de, 133
 Idiáquez, Juan de, 27
 Jaque de los Ríos, Miguel, 133-134
 Jiménez, Alonso, 44
 Karimul Makdum (Karīm al-Majdūm), 145
 Keng Yong → Vera, Juan de
 Lach, Donald F., 111
 Lariz Durango, Andrés, 133-134
 Lavezaris, Guido de, 46
 Lee, Fabio Yuchung, 23, 112
 Legazpi, Miguel López de, 10, 47, 92, 158-159
 León Pinelo, Antonio, 156, 186
 Lerma, duque de (Francisco Gómez de Sandoval y Rojas), 132
 Li, Huamin (李化民), 119
 Limahón (Lin Feng), 29
 Liu, Kezhuang (劉克莊), 32-33, 115
 Llano, Lope de, 65, 74
 López, Antonio, 74
 López Pacheco, Mercurio Antonio, 156
 Magallanes, Fernando de, 42, 46, 158
 Maha Thammarachathirat, rey de Siam (Saphet I), 172
 Mahoma, 56, 136-137, 139, 140, 142, 144, 147, 149
 Maldonado, Juan (Juan de San Pedro Mártir), 94
 Manguin, Pierre-Yves, 10, 129-130, 149, 160-161, 164-167, 173-174
 Manrique, Francisco, 163
 Marta, Antonio, 85
 Matarranz, Teresa, 20, 155
 McCall, John E., 195
 Mendaña, Álvaro de, 46, 87
 Mendes, Henrique (Enrique Méndez), 12, 186
 Mendoza, Antonio de, 17-18
 Mendoza, Juan González de, 111, 188, 190, 194
 Meneses, Duarte de, 162-163
 Mills, J. V., 187-188, 194-195
 Miranda Enríquez, Diego de, 134
 Misool, rey de, 174
 Montilla, Francisco, 82-83, 85
 Montserrat, Antoni, 46
 Moral de Eusebio, Enrique, 20, 111, 181
 Morga, Antonio de, 25, 28-29, 40, 42-44, 47, 52, 56, 58, 60, 82, 86, 111, 132, 185
 Mulayri, 138
 Naresuan, 172
 Navarrete Fajardo, Luis, 31
 Neves, Francisco das, 186
 Nieva, Domingo de, 94, 98

- Nishikawa Tadahide Joken, 191, 194
 Nulaalán, sultán, 61, 146-147
- Ollé, Manel, 11, 16, 19, 32, 41, 44, 67, 76, 95, 106, 133, 160
 Ovando, Juan de, 80
- Palembang, sultán de, 169
 Palos, Joan-Lluís, 20
 Pargeliss, S., 195
 Parke, Robert, 190
 Pastells, Pablo, 138-139, 185
 Pereira, Antonio, 85
 Pereira Marramaque, Gonçalo, 159
 Pérez, Lorenzo, 81, 185
 Pérez Dasmariñas, Gómez, 12-13, 17-19, 23-25, 27, 29, 33, 37, 41-45, 48, 50, 57, 64, 66-67, 74, 80-83, 85, 87, 91, 95-98, 102-103, 106-107, 129, 157-158, 162-164, 182
 Pérez Dasmariñas, Luis (Luis Pérez das Mariñas), 11, 19, 23-24, 29, 31, 37, 40, 47, 54, 79, 83, 86-87, 97, 107, 129-135, 157-158, 162-164, 170, 174
 Perro, rey, 116-117, 122-124
 Pigafetta, Antonio, 60
 Pinto, Fernão Mendes, 169, 185
 Pinto, Paulo Jorge de Sousa, 20, 31, 155, 158, 160-162, 164, 167
 Plasencia, Juan de, 52, 56, 185
 Portugal, Pablo de, 131
- Quanya (Guan Yu), 70
- Rada, Martín de, 12, 24-25, 43-44, 46-48, 59, 62, 67, 69, 76, 80, 94, 103, 111, 155, 188, 190-191, 194
 Raja Hijau, 170
 Remesal, Antonio de, 22, 33, 66, 76, 79
 Retana, Wenceslao E., 42, 52, 82, 86, 134, 185, 191
 Ribeiro, Manuel, 161
 Ribeiro Gaio, João (Juan Ribero Gayo), 10, 13, 24-25, 27, 31-32, 40-41, 43-44, 47-48, 62, 67, 69, 129-131, 133, 135, 155-158, 160-166, 172-173, 186, 194
 Ricci, Matteo, 71
 Ríos Coronel, Hernando de los, 25-28, 30, 40, 43, 44, 83, 86-87, 94, 97, 112, 125, 155, 173
 Rodríguez de Figueroa, Esteban, 42, 82
- Román, Jerónimo (Román, Hierónimo), 69, 188
 Ronquillo, Gonzalo, 42, 52, 80
 Ronquillo, Juan, 42
 Rosenwald, Lessing J., 191, 195
 Roxo de Brito, Miguel (Miguel Rojo de Brito) → Brito, Miguel Roxo de
 Roychín, Pedro, 64
 Rubiés, Joan-Pau, 9-11, 16, 19, 37, 45, 58, 111, 133, 185
 Ruggieri, Michele, 105-106
 Ruiz de Hernán González, Blas (Blas Ruiz de Fernán González, Blas Ruiz), 29, 40, 82, 133, 134
- Saavedra, Álvaro de, 158
 Sadar Jahan, 145
 Śākyamuni (Buda), 71
 Salán, sultán, 146-147
 Salazar, Domingo de, 25, 41, 64, 79-81, 92-98, 103, 107, 191
 Salcedo, Juan de, 92
 Sami, Juan, 66, 74, 76, 79, 103
 San Antonio, Gabriel de, 131, 133-134
 San Buenaventura, Pedro de, 138, 140
 Sánchez, Alonso, 25, 27, 41, 49, 94-95, 105-106, 160
 Sande, Francisco de, 42, 61, 93, 146, 160, 185
 Santa Inés, Francisco de, 52, 58, 82, 85, 185
 Santiago, apóstol, 70
 Santos, Domingo de los, 138, 140
 Šarīf ‘Alī, 144
 Sarmiento, María, 91
 Sebastião, rey de Portugal, 160
 Sedeño, Antonio, 63-66
 Serrano, João (Juan Serrano), 12, 186
 Sola, Diego, 20
 Solimán, sultán, 146-147
 Song Gang, 106
 Souza, George Bryan, 9, 11, 20, 22, 25, 37, 45, 48, 61-62, 67, 69, 71, 85-86, 99, 102, 129, 143, 155-157, 167, 170, 173-174
 Stübel, Hans, 119-120
- Teles de Meneses, Fernão, 161
 Tello de Guzmán, Francisco, 29-31, 44, 80, 83, 130-131
 Tengah, rájá (Muḥammad Šāh), 145
 Thomas, Henry, 195

- Torrenueva, marqués de, 156, 165-167, 173
 Tory, Geoffrey, 191
 Toyotomi Hideyoshi (Taicosama), 31, 42, 63-64, 74, 83, 86, 103, 106, 157, 174
 Trigault, Nicolás, 188
 Turley, Jeffrey Scott, 9, 11, 22, 25, 37, 45, 48, 61-63, 67, 69, 71, 86, 99, 102, 129, 143, 155-157, 167, 170, 173, 174
- Valignano, Alessandro, 41, 58, 63-65
 Vázquez de Baamonde, Ares, 91
 Velasco, Juan López de, 46-47, 80, 159
 Veloso, Diego (Diego Belloso), 29, 40, 57, 69, 73, 133
- Vera, Juan de (Keng Yong), 25-26, 79
 Vera, Santiago de, 43, 56, 81, 94, 96
 Villena, marqués de, 156-157
- Wolf, E., 191, 195
 Wu, K. T., 195
- Yuso de Cauin, sultán, 143-147
 Yūsuf, 144-145
- Zamudio, Juan, 29-31
 Zaragoza, Justo, 186
 Zhou, Lianggong, 117
 Zhu, Xi, 105

TOPÓNIMOS

- Acapulco, 23, 32, 37, 48, 82, 182
Aceh, 10, 12-14, 24, 43, 47, 129, 149, 156, 160-162, 164-167, 170, 172
Achém → Aceh
Achen → Aceh
África, 17-18, 27, 174
al-Andalus, 135, 143, 148
Ambon, 159, 174
Américas, las, 91
Anam, 47, 187; *v. también* Vietnam
Apaá, 15
Arabia, 136
Aru, 167
Asia oriental, 9-13, 21, 23, 25, 27, 31-32, 43, 111-112, 122, 125, 135
Augsburgo, 188
Ayutthaya, 170, 172
Azores, 173
- Bachan (Bacan), 15, 174, 186
Banda, 15
Baras, 174; *v. también* Pico da Vara
Batanta, isla, 174
Bengal (Bengala), 136, 150
Birmania, 60, 172; *v. también* Pegu
Bisayas, islas, 15, 42, 47, 58, 60, 65, 79-80, 137; *v. también* Pintados, islas de
Bloomington, 10, 47, 129
Borneo, 24, 27, 42, 60, 62, 136-137, 142-146, 185, 194; *v. también* Borney, Brunéi
Borney, 10, 12, 14, 61, 137, 140, 142-143, 146; *v. también* Borneo, Brunéi
Brunéi, 20, 42, 47, 50, 56, 61-63, 85, 137, 139-146, 149, 185; *v. también* Borneo, Borney
- Cagayán, provincia, 12, 14, 52, 54, 156, 182
Cagayán, río, 54; *v. también* Tajo, río
Camboja → Camboya
Camboya, 14, 24, 26-29, 31-32, 40-41, 43-44, 47, 57, 67, 69, 82-83, 85-87, 129-131, 133-134, 150-151, 162, 172-173, 188, 195; *v. también* Tampochia
Canglan → Quang Nam
Cantón, 27, 29-31, 40, 70, 114, 136, 172; *v. también* Guangzhou
Cartagena, 27
Castilla, 10, 13, 17, 22, 41-44, 46, 52, 57, 59, 62, 65-66, 85, 99, 103, 158
Cauin → Qazvín
Caupchy, 14, 67, 187; *v. también* Giao Chi
Cebú, 14, 54, 56, 60-62, 92, 142, 159, 185
Ceilán, 162, 186
Chachen → Aceh
Chamcia → Champa
Champa, 10, 12-14, 24, 28, 47, 60, 62-63, 67, 73, 114, 157, 187, 191, 194
Cheylam → Keelung
Chiam → Champa
Chiam-sian → Champa
Chiapas (Chiapa), 22, 76, 94, 99
China, 10-13, 16, 18, 22-25, 27, 30-31, 40-43, 46-47, 63-67, 69-71, 76, 80, 83, 85, 92-96, 103, 105, 111, 114-115, 117, 122, 124-125, 130, 132-133, 135-136, 144, 148, 150, 156, 158-160, 162-163, 169, 172, 181, 185, 187-188, 190-191, 194-195; *v. también* Taybin, imperio chino
Churdumues, 134
Coala Baça → Kuala Bekah
Cochinchina, 27-28, 60, 130-132, 134

- Coimbra, 161
 Consuegra, 74
 Corea, 15, 63-66, 157
- Dachem → Aceh
 Dansui, Danshui, 22, 67, 74; *v. también* Tamsui
 Daro, 15
 Draper, 195
- El Pinal, 29-31
 España, 22, 40-41, 57, 59, 62, 64, 69-71, 77, 81-82, 92, 94-99, 103, 107, 129-132, 134, 156, 158, 165, 175, 195
 Estado da Índia, 18, 24, 27-28, 133, 159, 162; *v. también* India portuguesa
 Europa, 16, 46, 60, 98, 103, 159, 188
 Évora, 188
 Extremo Oriente, 136, 159, 163
- Fatehpur Sikri, 46
 Filadelfia, 191, 195
 Filipinas, islas, 10-12, 15, 17-19, 23-31, 40-49, 52, 54, 56-62, 64-66, 71, 74, 80-81, 83, 85-87, 91-93, 95-99, 102-103, 105-107, 111-112, 114, 129-134, 137, 141, 143, 149, 156, 158-159, 162-164, 172-174, 181-182, 185, 187, 190, 194; *v. también* Poniente, islas de
 Foochow → Fuzhou
 Formosa, 66-67, 74, 85, 112, 122, 125, 187, 194; *v. también* Hermosa, isla; Taiwán
 Fujian, 14, 16, 19, 24-25, 29-30, 32, 67, 70, 106, 111, 114-120, 122, 124-125, 187-188, 190-191, 194
 Fuzhou, 120, 190
- Galicia, 41, 91
 Garsen, 169
 Giao Chi, 67, 69, 114, 187; *v. también* Caupchy
 Goa, 18, 32, 43, 46, 64-65, 130, 161-162, 164, 166, 172
 Guam, 12, 37, 49, 87, 182; *v. también* Ladrones, islas de los
 Guangdong, 105, 115, 117, 122, 124
 Guangzhou, 23, 136; *v. también* Cantón
 Guatemala, 22, 66, 76, 81, 94, 99
 Gujarat, 136
 Gutian, 120
- Hermosa, isla, 14, 22, 25, 27, 31, 112; *v. también* Formosa; Taiwán
 Hue, 187
- Ilocos, 81-83
 imperio chino, 16, 23, 123; *v. también* China; Taybin
 India portuguesa, 18, 160, 166; *v. también* Estado da Índia
 Índico, océano, 18, 135-136, 161
 Indochina, 194-195
 Inglaterra, 41, 156, 160, 195
 Irán (Iran), 136
- Jānfū → Guangzhou
 Japón, 12, 15, 23-24, 26, 28, 31, 37, 42, 47, 62-66, 73-74, 87, 103, 106-107, 114, 131, 157, 159, 163, 174, 186, 191, 194
 Java, 12, 14, 23, 47, 60, 62-63, 85, 136, 145, 157, 181, 185, 194
 Jiangxi, 115, 117
 Jilong → Keelung
 Johor, 130, 144, 161
 Joló, 42, 57, 142; *v. también* Sulu
- Kaochi → Caupchy
 Keelung, 14, 67, 74, 112, 114, 122, 125, 187
 Kochi → Caupchy
 Kuala Bekah, 169
 Kuangnan, Kwangnam → Quang Nam
- Lachen → Aceh
 Ladrones, islas de los, 12, 15, 23, 25, 37, 45, 47-48, 86, 102, 156, 181-182, 194-195
 Lingayen, 67, 187
 Londres, 9, 156, 195
 Luanda, 160
 Luoyuan, 120
 Luzón (Lusong), 10, 14, 23, 42, 44, 47, 52, 54, 56-59, 62-63, 67, 69, 82, 92-93, 137, 143, 149, 185, 187-188, 195
- Macao, 14, 27, 29-31, 40-41, 43, 63, 65, 105-106, 130-131, 135, 155, 159, 163, 167
 Machán → Macao
 Madrid, 9, 26, 40, 52, 87, 165, 173
 Magat, valle, 54; *v. también* Tuy, valle
 Makang → Meca, La
 Makka → Meca, La

- Malaca, 10, 12-14, 18, 24, 27, 31-32, 40, 43, 62, 129-131, 134-135, 137, 144-145, 149, 155-157, 159-167, 169, 170, 172, 175, 186
- Malacha → Malaca
- Maluco → Molucas
- Maluku → Molucas
- Manila, 6, 7, 9-14, 16-19, 21-34, 37, 40-41, 43, 45, 47, 52, 54, 57-58, 60, 62-67, 69-70, 73-74, 76-77, 79-83, 85-87, 91-94, 96-107, 111-112, 125, 129-132, 134-135, 137-142, 150, 155, 157, 159, 161-164, 166, 170, 172-175, 181-182, 185-186, 188, 190-191, 194-195
- Maranhão, 160
- Marianas, islas, 23, 37, 80, 102, 182; *v. también* Ladrões, islas de los
- Marinduque, isla, 182
- Meca, La, 140-141, 143
- Mekong, río, 28-29
- Menam, 170
- México, 17, 41, 44, 46, 61, 69, 81-82, 98, 134, 158, 163, 175, 182, 186
- Micronesia, 23
- Mindanao, 24, 26, 42, 82, 85, 136, 144, 149
- Mindoro, 92
- Misool, isla, 174
- Molucas, 12, 24, 26-27, 29, 33, 42-44, 62-63, 67, 85, 107, 130, 132, 149-150, 157-159, 162-163, 174-175, 181, 185, 194
- Mongabo, 80
- Monomotapa, 160
- Nagasaki, 15, 63-64, 170, 174, 191, 194
- New Jersey, 195
- Nueva Castilla, 24
- Nueva España, 17-18, 27-28, 30, 41-42, 52, 57, 59, 65, 81, 133, 159, 163
- Nueva Guinea, 10, 12, 24, 43, 47, 87, 157-158, 173-175, 186, 194
- Nueva Segovia, 54
- Nuevo Mundo, 58, 81, 133
- Obi, isla, 174
- Occidente, 45, 145, 150
- One, 15
- Oriente, 45, 186
- Ormuz, 135
- Pacífico, océano, 20, 23, 158, 173
- Panarican (Panare Khan), 167, 169
- Panay, 14, 52, 54, 56-59, 62, 185
- Pangasinán, 52, 94
- Paráiba, 160
- Parián (de Manila), 19, 25-26, 32-33, 40, 45, 65, 74, 76, 79, 93-94, 97, 99, 102, 104, 107, 131, 132
- Pasai, 167
- Pásig, río, 93
- Patani (Patane), 12-14, 24, 43, 47, 67, 130, 162, 167, 169-170, 172, 186, 188; *v. también* Tohani
- Pedir, 167
- Pegu, 172-173; *v. también* Birmania
- Pekín (Paquian), 29-30, 120
- Perlas, las, 29
- Persia, 134-135
- Pico da Vara, 174; *v. también* Baras
- Pintados, islas de, 15, 23, 60, 80-81; *v. también* Bisayas, islas
- Pinto Garvan (Pintu Gerbang), 169
- Poniente, islas de, 10, 12, 56, 137; *v. también* Filipinas
- Portugal, 13, 17-18, 20, 43, 66, 85, 131, 134, 158-161, 164, 175
- Pulau Tinggi, 188
- Puloancasa, isla, 149
- Pulonuesa, isla, 149
- Qazvín, 145
- Quang Nam, 67, 114
- Quanzhou, 136
- Quelang → Keelung
- Quinam → Quang Nam
- Raja Ampat (Nueva Guinea), 10, 24, 174
- Ro, 169
- Saipán, isla, 182
- Salamanca, 106, 188
- Salawati, isla, 174
- Salomón, islas, 15
- San Miguel, isla, 174
- Sangihe, 37, 85
- Sangora → Singora
- Seiron, 15
- Seram, 174-175
- Seram Laut, 174
- Serdenha (Serdanha), 15, 174
- Sevilla, 181, 191

- Siam, 12-14, 23-24, 26-29, 32, 40, 43-44, 47, 60, 67, 85, 87, 130-132, 156, 158, 162, 164, 170, 172-173, 181, 185-186; *v. también* Tailandia
- Sian → Siam
- Sião → Siam
- Siau, isla, 12, 15, 37, 44, 67, 85, 185
- Singapura, 134
- Singora (Songkhla), 169, 186
- Sistor, 134
- Sulu, 24, 136, 144-145; *v. también* Joló
- Sumatra, 13-14, 43, 47, 136, 158-159, 161-162, 186, 194
- Tailandia, 47, 60; *v. también* Siam
- Taimi, daimao, 67, 187; *v. también* Taipue
- Taipue, 187
- Taiwán, 12, 16, 22, 25-27, 31, 67, 74, 79, 111-112, 114, 122, 125; *v. también* Hermosa, isla
- Tajo, río, 54; *v. también* → Cagayán, río
- Tampochia, 67, 188; *v. también* Camboya
- Tamsui, 14, 67, 74, 112, 114, 122, 125, 187; *v. también* Dansui, Danshui
- Tanjon Lulo (Tanjong Lulu), 169
- Taybin, 12, 188; *v. también* China, imperio chino
- Temquigui, 67, 188
- Tenochtitlán, 17
- Ternate, 15, 42, 50, 67, 82, 85-86, 136, 159, 162, 175
- Tidore, 15, 42-43, 159, 174-175
- Tohani (Tohany), 14, 67, 168, 188; *v. también* Patani
- Toledo, 74
- Tomar, 13, 27
- Tongking, 187
- Tordesillas, 43, 158
- Tuy, valle de, 54; *v. también* Magat, valle
- Valladolid, 134-135, 188
- Vietnam, 12-13, 24, 47, 60, 67, 114; *v. también* Anam
- Vila do Conde, 160
- Vincennes, 164-166
- Vivero (en Galicia), 91
- Waigeo, isla, 174-175
- Xaque, 67, 114, 117, 122
- Yemen, 136
- Zaragoza, 43, 158, 173
- Zaytūn → Quanzhou
- Zhangzhou, 115-117, 122
- Zhaoqing, 105
- Zhejiang, provincia, 117-119
- Zol, 15

EL CÓDICE BOXER

Etnografía colonial e hibridismo cultural
en las islas Filipinas

En 1950 Charles R. Boxer, antiguo espía británico y profesor de historia colonial portuguesa y holandesa, publicó un artículo donde describía un bello códice que él mismo había adquirido en una subasta. El hoy denominado Códice Boxer, creado bajo el gobierno de Gómez Pérez Dasmariñas (1590-1593) en la colonia española de Filipinas, es un documento absolutamente excepcional tanto por su contenido textual como por sus bellas ilustraciones en color, probablemente realizadas por un artista chino del paríán de Manila. En sus páginas reúne veintidós jornadas, derroteros y, sobre todo, relaciones etnográficas de procedencia diversa, la mayoría escritos originalmente en castellano, y otros traducidos del portugués o del chino. Entre textos e imágenes, ofrece información sobre los pueblos nativos de Guam y Filipinas, el sudeste asiático (Borneo, Maluku, Java, Aceh, Patani, Siam, Nueva Guinea), las costas de Champa y Vietnam, el norte de Formosa (Taiwán), Japón y China. El Códice, sin embargo, plantea innumerables interrogantes acerca de su autoría, su cronología precisa, sus finalidades y su carácter culturalmente híbrido. El presente libro reúne, por primera vez, diversos estudios con el objetivo de dar respuesta a todas estas cuestiones.



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Edicions