

# Géneros Fronterizos: Mujeres, Colonialismo y Sexualidad en las Islas Marianas

Pseudónimo: Reyes Davis

## Índice

1. Introducción .....	1
1.1. Contexto .....	3
1.2. Hipótesis .....	5
1.3. Método .....	8
2. El sistema sexo-género chamoru .....	12
3. Evangelización y colonización de Guam: el conflicto etnosexual .....	16
3.1. Las reducciones jesuíticas como (bio)políticas del espacio .....	24
4. Mujeres chamoru en la frontera: Hibridación y resistencia adaptativa .....	32
5. Conclusiones .....	36
6. Bibliografía .....	38

## 1. Introducción

Durante los tres primeros cuartos del siglo XX, el lugar ocupado por la sexualidad en los trabajos sobre el colonialismo español en época moderna fue estrictamente marginal, anecdótico. Los encuentros sexuales entre colonizadores/as y colonizadas/os se concibieron como meros subproductos del contacto colonial, esto es, como accidentes derivados del proyecto imperialista (Casella y Voss 2012: 9). Sin embargo, después de que el filósofo e historiador francés Michel Foucault publicara en 1976 el primer volumen de su conocida *Historia de la sexualidad* (Foucault 2006 [1976]), se hizo evidente que tanto los discursos como las prácticas sexuales se producen en contextos históricos concretos y que, por tanto, la sexualidad no es un elemento aislado de la experiencia humana, sino que se (re)produce dentro de las redes de poder propias de cada época y lugar. Este novedoso enfoque abrió una brecha en el muro epistemológico que separaba con anterioridad a la sexualidad del poder en los análisis sociales, brecha por la que comenzaron a esbozarse

nuevas vías de estudio relacionadas con aquellos fenómenos en los que ambas nociones, poder y sexualidad, se encuentran interrelacionadas, como en el caso del colonialismo español de los siglos XV-XVIII.

En este sentido, y siguiendo a Foucault, algunas autoras han señalado que si la sexualidad se genera dentro de redes de poder concretas, entonces debe ser analizada como una variable, esto es, como una “entidad culturalmente contingente” (Voss 2012: 12) en lugar de tomarla como una constante ahistórica. Esto implica reconocer los contactos sexuales en su contexto, teniendo en cuenta los diferentes discursos y prácticas que los conforman, así como los intereses particulares codificados en ambos.

En este ensayo me serviré del carácter contingente de la sexualidad definido por la arqueóloga Barbara Voss y de las relaciones entre ésta y el poder reveladas por Michel Foucault para analizar el papel que desempeñaron los encuentros sexuales durante la evangelización y colonización de las Islas Marianas, en el Pacífico occidental, por parte de las potencias coloniales españolas. Argumentaré que la sexualidad, al articularse en redes de poder concretas, transforma las relaciones de poder del mismo modo en que dichas relaciones moldean los discursos y las prácticas sexuales. Me centraré, particularmente, en dos de esas relaciones: en primer lugar el género, una categoría analítica que, desde hace casi tres décadas, ha sido definida por investigadoras feministas como una relación de poder (Scott 1988, 2010). En el siguiente epígrafe abundaré en mayor medida sobre esta cuestión. En segundo lugar, la colonialidad, definida por los y las teóricas de la denominada opción descolonial como el “patrón de poder que emerge en relación con el colonialismo moderno y que perdura, incluso, una vez que la relación de sometimiento (explícito) desaparece” (De Oto y Quintana 2010: 51). Frente a ésta, el término colonialismo se definiría como el conjunto de procesos históricos por los que una sociedad es subordinada a una metrópoli tanto a nivel político como cultural y económico. Considero que, para los objetivos de este trabajo, es importante hacer esta distinción analítica entre colonialismo y colonialidad: el primer término hace referencia al contexto de este ensayo, pues en él adoptaré un punto de vista histórico para analizar la subordinación de una

sociedad (la conformada por las y los chamorus<sup>1</sup> del archipiélago de las Marianas) a una metrópoli (España), enfatizando la forma en la que los estándares de género y sexuales de las poblaciones nativas fueron trastocados a causa de dicha dominación. El segundo término, colonialidad, pone en relación los argumentos y conclusiones de este trabajo con las pervivencias que persisten a día de hoy en las Islas Marianas, continuidades que, al menos en cuanto al género, ya han sido señaladas por autoras como Laura Torres Souder (1987, 1992). Al margen del contexto preciso de este trabajo, que será definido a continuación, espero que sus conclusiones permitan comprender en mayor medida las diferentes dinámicas que surgen en torno al género y a la sexualidad en otros ámbitos de contacto colonial, tanto del pasado como del presente.

### 1.1. Contexto

El archipiélago de las Marianas, delimitación territorial en la que se enmarca esta investigación, se compone de un total de quince islas de origen volcánico, las más septentrionales de toda la región conocida como Micronesia, en el Pacífico occidental. A nivel geográfico, el archipiélago se encuentra situado al este de las Filipinas, al sudoeste de Hawái, al sur-sudeste de Japón y al norte de nueva Guinea. Se divide en dos grupos de islas principales: las cuatro de mayor tamaño, conocidas como Guam (*Guåhån*, en lengua chamoru), Saipan, Tinian, y Rota, y las once menores, denominadas en su conjunto “Islas Marianas del Norte”, hoy en día deshabitadas. En el presente ensayo, he decidido tomar como caso de estudio la isla de Guam por ser la de mayor extensión de todas, hecho que motivó a los primeros misioneros españoles a

---

<sup>1</sup> Las poblaciones nativas pre-contacto de las Islas Marianas, territorio en el que se contextualiza este ensayo, se denominaban a sí mismas *tao-tao tano'*, “gente de esta tierra” (Rogers 1995: 24). Sin embargo, cuando los colonizadores españoles llegaron al archipiélago, emplearon el exónimo “chamorro” para referirse a dichas comunidades locales. Con el tiempo, los antiguos *tao-tao tano'* adaptaron el término a su propio sistema fonético, dando lugar al endónimo “chamoru”. En los 1990s, la *Chamorro Language Commission*, asentada en la isla de Guam, decidió reemplazar el término “chamorro” por “chamoru” en el diccionario de la lengua indígena en respuesta a las peticiones de varios grupos activistas. Como consecuencia, a lo largo de este trabajo emplearé el término “chamoru” para referirme a las poblaciones nativas de las Islas Marianas puesto que, en mi opinión, enfatiza la capacidad de las personas colonizadas para asimilar y transformar elementos procedentes de la sociedad colonizadora. No obstante, mantendré el uso de “chamorro” en aquellas expresiones fuertemente arraigadas en la historiografía sobre las Marianas, como en el caso de las “Guerras Hispano-Chamorras”, para evitar posibles confusiones.

asentarse en ella y a establecer allí sus principales emplazamientos. Además, Guam fue una parada prácticamente obligatoria para la Flota de Indias en su ruta comercial entre las Filipinas y México, por lo que los procesos de cambio experimentados por sus comunidades locales subsumen, en mi opinión, aquellos desarrollados en el resto de las Marianas.

La existencia de la isla de Guam, así como del resto de las Marianas, surgió en la cosmovisión europea por primera vez tras la llegada de la expedición de Fernando de Magallanes a Cádiz en 1522, capitaneada por Juan Sebastián Elcano tras la muerte de Magallanes en Cebú. El primer europeo que mencionó por escrito la existencia del archipiélago fue Antonio Pigafetta, en el informe que redactó sobre dicha expedición (la primera circunnavegación del mundo). De acuerdo con Pigafetta, la tripulación de Magallanes desembarcó en Guam el seis de marzo de 1521. En su relato sobre el viaje, el cronista italiano se refiere a la isla y al resto del archipiélago como “las Islas de los Ladrones” debido a un malentendido cultural entre la tripulación española y las comunidades nativas (Pigafetta 2012 [1536]: 38-40). A pesar de este contacto inicial, las potencias europeas no colonizaron las Islas Marianas hasta 1668, momento en el que, como analizaré más adelante, el jesuita español Diego Luis de Sanvitores desembarcó en Guam con el objetivo de fundar una misión permanente para convertir a los chamorus al cristianismo.

En cuanto al contexto cronológico, este trabajo se enmarcará, en primer lugar, en la última etapa de la prehistoria de Guam, esto es, del periodo anterior al contacto con las potencias coloniales europeas. Según Vic April, la prehistoria de las Marianas se divide en dos etapas principales: el Periodo Pre-Latte, cuyo inicio se establece en torno al 1660 a. C. y su final en el 900 d. C.; y el Periodo Latte, que comenzaría en el año 900 d. C. y finalizaría con la ocupación española (April 2006: 56). Es en esta segunda etapa en la que se encuadrará el apartado *El sistema sexo-género chamoru*. No obstante, la mayor parte del ensayo se delimitará en el periodo comprendido entre 1668, año en el que Sanvitores llega a Guam junto a otros frailes y acompañantes, y 1769. La principal razón para delimitar la investigación en torno a estas fechas es que fue precisamente en esta última etapa en la que la isla se convirtió en una “zona de contacto”, definida por Mary Louise Pratt como un espacio en el que

personas geográfica e históricamente separadas entran en contacto y establecen relaciones continuadas, a menudo asociadas a situaciones de coerción, desigualdad radical y conflicto (Pratt 1992: 6). Por lo tanto, centrarme en el periodo comprendido entre 1668 y 1769 me permitirá analizar los primeros cambios producidos entre los chamorus como consecuencia del contacto colonial y de su evangelización. Asimismo, durante esta etapa la orden religiosa que llevó a cabo dicha labor misionera fue siempre la misma, la Compañía de Jesús, lo que me permitirá cumplir con los objetivos del trabajo de manera holística, al ser más sencillo acceder a la mayoría de sus documentos. Esto se debe a que la cantidad de textos producidos por los jesuitas durante su estancia en Guam para el periodo indicado es mucho menor que la generada, más tarde, por los Agustinos Recoletos, establecidos en la isla desde 1769 (Hezel y Driver 1988; Coello de la Rosa 2013a). En ese mismo año, los jesuitas serían expulsados de las Marianas como consecuencia del dictamen fiscal elaborado por el ministro Pedro Rodríguez de Campomanes y ratificado por el monarca Carlos III, que decretaba la expulsión de los miembros de la Compañía de Jesús de todas las provincias del Imperio (Egido López y Pinedo 1994).

## **1.2. Hipótesis**

El objetivo principal de este ensayo consiste en analizar los cambios producidos en las relaciones de género de las y los chamorus como consecuencia de la evangelización y colonización de las Islas Marianas, en concreto de Guam, por parte de las potencias colonizadoras españolas. Para ello, partiré de la hipótesis de que (1) la opresión ejercida hacia la población chamoru afectó de manera distinta a hombres y mujeres. Mientras que los primeros sufrieron el dominio colonial, pasaron a ocupar ciertos privilegios de los que antes carecían en la sociedad pre-contacto (a priori mucho más igualitaria que la resultante tras la colonización); por su parte, las mujeres no solo sufrieron la misma dominación colonial, sino que además fueron oprimidas por los hombres de su propia sociedad, perdiendo gran parte del estatus y de los privilegios de los que anteriormente disfrutaban. A este respecto, mi segundo objetivo consistirá en demostrar (2) que la reestructuración experimentada en los estándares sexuales y de género de los chamorus no fue

simplemente una consecuencia de la colonización española, sino que resultó estrictamente necesaria a la hora de implantar el control colonial en las Marianas. En otras palabras, para que los chamorus se *adaptasen* a la dominación colonial, era necesario que *adoptasen*, al menos en parte, las prácticas y los discursos de género y sexuales de los colonizadores, esto es, era ineludible que vistieran, en palabras de Frantz Fanon, las “máscaras” de estos últimos (Fanon 2015 [1952]).

Asimismo propondré, como tercera hipótesis, (3) que la sexualidad, lejos de constituir un elemento aislado y pasivo en la implantación de esa reordenación social, desempeñó un papel esencial, una parte activa en la dominación y el control de las poblaciones chamoru por parte de los colonizadores españoles. Basándome en los postulados de la arqueología simétrica, que definiré en la sección *Las reducciones jesuíticas como (bio)políticas del espacio*, argumentaré que la cultura material y, más concretamente, las estructuras arquitectónicas, desempeñaron un papel fundamental en la implantación de ese cambio en las relaciones de género y en los discursos y prácticas sexuales de los chamorus. Por último, argumentaré que los cambios producidos en el sistema sexo-género (Rubin 1975, véase más abajo) chamoru como consecuencia del contacto colonial no fueron ni dócil ni uniformemente adoptados por los chamorus. Para ello, me basaré en las investigaciones recopiladas por Casella y Voss para formular la hipótesis de que (4) el contacto establecido entre colonizadores y colonizados generó una suerte de hibridación o mestizaje que produjo cierta pluralidad de discursos y prácticas condicionados por la posición social ostentada por cada sujeto dentro de la sociedad post-contacto. Como las autoras anteriormente mencionadas han planteado, las respuestas indígenas y subalternas al colonialismo fueron (son) sumamente variables, pues los “sujetos coloniales”, al entrar en contacto con los europeos, crearon nuevos mundos sociales y políticos que, pese a ser negociados y pese a articularse con los estándares de las potencias coloniales, no estuvieron en absoluto determinados por ellos (Casella y Voss 2012: 2).

De acuerdo con los objetivos e hipótesis planteados, en esta investigación pretendo romper con la tendencia anterior, señalada por autoras como la propia Voss, a “domesticar” el imperialismo español en época moderna (Voss 2008a).

Este enfoque “domesticador” consiste en restringir los análisis de género enmarcados en el colonialismo español en América y en el Pacífico durante los siglos XV-XVIII al ámbito de los matrimonios entre colonizadores/as y colonizadas/os y a los espacios domésticos, enfatizando así el carácter consensual y privado del proyecto colonizador. Por el contrario, Voss arguye que estos matrimonios eran a menudo violentos, estratégicos y públicos (Voss 2008a: 200). Con el propósito de dejar atrás esa visión despolitizada de los contactos colonizador-colonizado, para el caso de Guam mi intención es sacar tanto al género como a la sexualidad del terreno de lo privado para airearlos en el de lo público, es decir, extraerlos del ámbito personal para situarlos en el político.

Asimismo, pretendo retomar a Foucault y sus argumentos sobre la producción social e histórica de la sexualidad para llevar a cabo otra “ruptura de tendencia” con respecto a investigaciones anteriores. Según Voss, los estudios antropológicos, arqueológicos e históricos sobre sexualidades no normativas (sexualidades como, por ejemplo, las de aquellas personas que mantenían relaciones eróticas con otras de su mismo sexo) han aumentado exponencialmente en los últimos años. Sin embargo, la arqueóloga expone que los análisis sobre los modos en que la “heterosexualidad”<sup>2</sup> se construye de forma activa en diferentes sociedades no han sufrido un empuje similar. Este hecho implica una consecuencia imprevista y perversa: puede llevar a considerar que solo las sexualidades no normativas son histórica y culturalmente definidas, mientras que la “heterosexualidad” sería, de acuerdo a este enfoque, una institución universal y ahistórica (Voss 2009). Para evitar esta consecuencia indeseada, en este trabajo analizaré los cambios producidos en las relaciones sexuales entre personas de distinto sexo en la sociedad chamoru para manifestar que la “heterosexualidad” no es una institución monolítica, sino que muestra distintas continuidades y discontinuidades entre

---

<sup>2</sup> El uso del término “heterosexualidad” en contextos no contemporáneos puede resultar anacrónico pues, según la escritora y ensayista francesa Monique Wittig, la palabra “heterosexual” apareció por primera vez en el año 1911, dentro del contexto de la medicina psiquiátrica contemporánea (Wittig 2010: 49). En la actualidad, este término hace referencia a una institución política que poco tiene que ver con sociedades como las que analizaré en este estudio.

distintas sociedades, por lo que debe ser tratada como una institución contingente.

### **1.3. Método**

A nivel metodológico, la mayor innovación de este trabajo con respecto a las obras previas en torno al colonialismo español en las Marianas es que toma en cuenta no sólo el género como categoría analítica (que, como señalaré más adelante, ya había sido considerado por algunas autoras) sino también la sexualidad, así como los vínculos de ambas nociones con el establecimiento del dominio colonial en dichas islas. Es significativo, en este sentido, que incluso las etnografías más recientes o más citadas sobre la sociedad chamoru ignoran en gran medida la sexualidad como tema de estudio, refiriéndose a ella de manera anecdótica en los capítulos dedicados al matrimonio o al parentesco. Sirvan de ejemplo dos de las etnografías más influyentes sobre los chamorus: en *Ancient Chamorro Society*, su autor, Cunningham, solo se refiere al mantenimiento de relaciones sexuales en dos ocasiones a lo largo de todo el libro: en el capítulo 9, titulado *Creencias, actitudes y valores* (Cunningham 1992: 83-96) y en el capítulo 14, dedicado a la estructura social de los chamorus (Cunningham 1992: 157-176). Asimismo, Laura Thompson, en *The Native Culture of the Marianas Islands*, sólo emplea la palabra "sexo" y sus derivados una vez en todo el trabajo, en una sección relacionada con el parentesco y el matrimonio (Thompson 1945: 15). Además, cuando se menciona la sexualidad en estas etnografías, la información proporcionada se ha tomado a menudo, de manera literal, de los informes de los misioneros jesuitas escritos durante los siglos XVII y XVIII, sin una crítica exhaustiva y sin tener en cuenta que pudieron existir discursos y prácticas disidentes, al margen de los mencionados por los misioneros en sus relaciones. En esta investigación, por lo tanto, abordaré las fuentes teniendo en cuenta los diferentes puntos de vista desde los que fueron redactadas. Debido a que la mayoría de ellos fueron producidos por los misioneros y administradores europeos, debo asumir que dichos informes no pueden mostrar, como Spivak (1988) sugiere, las perspectivas "subalternas" (en este caso, nativas) acerca del género y la sexualidad desde dentro de la propia sociedad chamoru.

Pese a la perspectiva interdisciplinar que adoptaré en este ensayo, en el que combinaré materiales, métodos y reflexiones procedentes de ciencias como la antropología, la arqueología, la historia, o la sociología, considero que la disciplina en la que mejor se enmarca la investigación presente es la etnohistoria, pues en cierto modo subsume distintos aspectos de todas las anteriores (véase Carmack 1979: 19). La ventaja de esta ciencia es que combina dos tipos de mirada: una sincrónica y otra diacrónica, por lo que permite detenerse a contemplar el detalle, a analizar la estructura de una sociedad como si se tratase de una fotografía fija, en un instante preciso, a la par que admite el estudio sincrónico de esa misma sociedad, su devenir histórico, sus procesos, sus cambios de larga duración. Sirve, como expone Carmack, “como medio para combinar los aspectos generalizantes de la etnología con la cuidadosa evaluación de las fuentes y el interés en las secuencias temporales como aspectos propios de la historia” (Carmack 1979: 13). Es por ello que la considero idónea para este trabajo: sus métodos me permitirán analizar las dinámicas de género en la sociedad chamoru pre-contacto, esas mismas dinámicas en la sociedad post-contacto y, además, entender los procesos que llevaron de unas a otras.

Asimismo, la etnohistoria, tal y como la define Bravo Guerreira, permite reconstruir la historia, en minúscula, de aquellos pueblos sin Historia, es decir, de “aquellas comunidades marginales que sólo fueron conocidas y estudiadas en tanto en cuanto han entrado en contacto con pueblos ‘históricos’, cuyo nombre y cuyos hechos nos son conocidos a través de sus propios escritos” (Bravo Guerreira 1987: 36). Es evidente que la sociedad chamoru, ágrafa en los momentos anteriores al contacto colonial, se enmarca a la perfección en los parámetros descritos por la etnohistoriadora. No obstante, conviene analizar con mirada crítica las fuentes empleadas para reconstruir esa historia: debemos preguntarnos quién las produjo, cuándo, dónde, por y para qué (Carmack 1979: 7). De igual modo, Patricia Galloway advierte que debemos ser críticos con el uso que otras investigadoras e investigadores han hecho de dichas fuentes, pues siempre se interpretan de acuerdo a los intereses académicos propios y a la posición socioeconómica e histórica ocupada por el o la investigadora (Galloway 2006: 2-4). Para escapar en alguna medida de

este sesgo, Galloway propone emplear la intertextualidad como método, que consiste en analizar cómo se relaciona la fuente empleada en cuestión con otras producciones académicas o literarias del momento, así como rastrear cada alusión a ella o influencia que se pueda registrar, recopilar información acerca de la biografía de la autora o autor, de su educación, de sus amigos y enemigos, de los libros de su biblioteca, de sus intereses políticos, etcétera (Galloway 2006: 6), con el objetivo de desvelar qué pudo llevarle a redactar la fuente frente a la que nos encontramos.

Tomando esto en cuenta, a lo largo de este trabajo trataré de definir los intereses que pudieron motivar la redacción de las fuentes sobre las que fundamentaré mi argumentación, especialmente en el caso de las relaciones y cartas enviadas por los jesuitas desde Guam a diferentes destinos dentro del Imperio español (las Filipinas, México, la metrópolis...). Por ejemplo, en el apartado *Evangelización y colonización de Guam: el conflicto etnosexual* definiré los motivos que llevaron a los jesuitas a establecer una misión en la isla, así como sus perspectivas en torno a cómo evangelizar a los chamorus y qué hacer respecto a cuestiones relativas a sus relaciones de género (vivienda, matrimonio, relaciones sexuales, etcétera). Aunque tener en cuenta estos sesgos puede ayudar a mitigarlos en la investigación, es evidente que, aunque la etnohistoria como disciplina ofrece muchas posibilidades, también deja claras sus limitaciones: al no poseer mayor evidencia oral o escrita de las mujeres y hombres chamoru de los siglos XVII y XVIII que la producida por los misioneros que trataban de evangelizarlos y que, por tanto, tenían una visión claramente parcial y politizada de ellos, resulta complejo reconstruir de forma no sesgada las experiencias pasadas de esas mujeres y hombres, cuya versión particular de su propia experiencia no conocemos sino a través de la escritura de otros. No obstante, como señala Frantz Fanon para otro tipo de contexto colonial que, no obstante, puede extrapolarse aquí a la perfección: “frente al blanco [el misionero español, en el caso de Guam] el negro [la mujer chamoru] tiene un pasado que valorizar, una revancha que tomarse” (Fanon 2015 [1952]: 219).

Para tomar tal revancha, y con el fin de paliar los propios sesgos presentes en las fuentes de los jesuitas, en esta investigación utilizaré tres tipos distintos de

fuentes bibliográficas. En primer lugar, analizaré (1) los primeros informes europeos, en su mayoría españoles, sobre la Micronesia, es decir, los documentos escritos por los misioneros y los administradores que visitaron o residieron permanentemente en Guam durante el periodo de estudio. Por fortuna, algunos de esos informes han sido transcritos por historiadores actuales y etnógrafos (Wernhart 1972; véanse también los documentos recopilados por Rodrigue Lévesque, algunos de ellos mencionados en este trabajo) lo que ha facilitado su consulta; el resto han sido directamente consultados en los archivos de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Anónimo 1676, Sanvitores 1668), en los de la Biblioteca del Hospital Real de Granada (Ledesma 1670; Vidal Figueroa 1674), y en el Archivo General de Indias (Sanvitores 1665). Para dar a conocer en mayor medida las evidencias en las que baso los argumentos de este trabajo, al referirme a estos testimonios “primarios” trataré de reproducir, en una nota a pie de página, la cita textual del fragmento examinado, a menudo transcrita según la ortografía del castellano actual. Como acabo de mencionar, llevaré a cabo una aproximación crítica a estos textos, teniendo en cuenta los puntos de vista eurocéntricos desde los que fueron producidos. En segundo lugar, considero necesario examinar (2) investigaciones y datos arqueológicos (April 2006; Bayman et al. 2012a, 2012b) con el objetivo de contrastar la información proporcionada por las fuentes escritas, ya que estas últimas fueron redactadas por los colonizadores, es decir, desde un punto de vista etnocentrista, mientras que los datos arqueológicos muestran la evidencia material de las prácticas cotidianas de las y los colonizados, los chamorus en este caso, reflejando sus propios estándares y discursos relativos sexualidad. Es por ello que tendré muy en cuenta, especialmente en el apartado *Las reducciones jesuíticas como (bio)políticas del espacio*, las estructuras arquitectónicas y el uso del espacio, ya que considero que a partir de ellos se pueden reproducir, no sin limitaciones, experiencias y prácticas que no nos han llegado a través de los escritos, que no se reflejan en las fuentes escritas porque no despertaban interés en sus autores, pero que sí han dejado un rastro material que es susceptible de ser analizado en la actualidad. Para ello, como ya he mencionado y como desarrollaré en mayor medida más adelante, me fundamentaré en los argumentos esgrimidos por la arqueología simétrica para argumentar que los

espacios son moldeados por las ideologías del mismo modo en que esas ideologías, es decir, las propias subjetividades de las personas, son moldeadas por los espacios que habitan. Por último, emplearé (3) investigaciones históricas y etnográficas actuales (Thompson 1945; Hezel and Driver 1988; Cunningham 1992; Atienza de Frutos 2013; Coello de la Rosa 2013a) especialmente aquellas que hagan referencia al sistema sexo-género chamoru.

## **2. El sistema sexo-género chamoru**

Antes de analizar el funcionamiento del sistema sexo-género en la sociedad chamoru pre-contacto, creo necesario explicitar qué entiendo por la categoría analítica de género, que articula este ensayo. En mi opinión, la autora que en mayor profundidad y con mayor acierto ha desarrollado esta temática es la historiadora Joan W. Scott, especialmente en su clásico artículo *Gender: A useful category of historical analysis* (Scott 1988: 28-50). En este texto, Scott realiza en primer lugar una revisión crítica al uso del término “género” como categoría analítica en las ciencias sociales. Tras dicha revisión, propone dos definiciones de lo que debería entenderse por dicha categoría: en primer lugar, declara que “género” hace referencia a un elemento constitutivo de las relaciones sociales basado en las diferencias percibidas entre los sexos, siendo también una vía principal de significación de las relaciones de poder (Scott 1988: 42). En la segunda definición, la historiadora abunda aún más en la noción de género como relación de poder, declarando que el género es también un campo primario en el que (o por medio del cual) se articula el poder (Scott 1988: 45). En un artículo más reciente, Scott propone algo de suma importancia para esta investigación: plantea que el análisis histórico del género como categoría analítica que refleja una relación de poder no debe contentarse con añadir a “las mujeres” como meros agentes históricos; debe, además, historizarlas y relativizarlas de forma que sean concebidas como una parte “integral” de la historia (Scott 2010: 12). En este sentido, espero evidenciar más adelante que las mujeres chamoru no fueron simples agentes que intervinieron de manera accesoria en la historia de Guam tras el contacto con los españoles. Muy por el contrario, gran parte de los eventos acontecidos en la isla tuvieron a las “mujeres”, como grupo social, como protagonista directo o indirecto.

Los trabajos llevados a cabo durante las últimas décadas por parte de varias autoras feministas, muchas de ellas inspiradas por los argumentos de la propia Scott, han evidenciado que la interacción entre el sexo y el género establece la ordenación social primaria en prácticamente todas las sociedades conocidas<sup>3</sup>. Para analizar esta interacción, Gayle Rubin propuso, en 1975, el concepto de “sistema sexo-género”. Según la antropóloga norteamericana, todo grupo humano construye una distinción a nivel anatómico que percibe como natural, el sexo (basado en las categorías “macho” y “hembra”), a partir de la cual produce una distinción cultural entre lo masculino y lo femenino, el género (Rubin 1975). Dicha distinción, a través de distintos mecanismos, pasa a convertirse en una desigualdad social, lo que hace que los sistemas sexo-género sean jerárquicos, esto es, expresen una relación de poder. Aunque esta estratificación sexual basada en el sistema sexo-género varía en grado de una sociedad a otra, todas comparten una misma característica: las mujeres sufren una desventaja, esto es, son los hombres los que ejercen el poder hacia las primeras. No existe, o al menos las antropólogas nunca han hallado, una sociedad en la que los hombres padezcan una desventaja categórica y estructural frente a las mujeres. Es por ello que las investigadoras feministas a menudo se refieren al sistema sexo-género con el nombre de patriarcado.

En cuanto a esa diferencia de grado entre sociedades, y de acuerdo a los postulados de Rubin, espero evidenciar en los apartados siguientes que, mientras que en la sociedad chamoru pre-contacto la desigualdad entre hombres y mujeres era muy baja, tras la llegada de los misioneros españoles el grado de diferencia de poder entre ambos géneros aumentó, haciendo de la sociedad chamoru post-contacto una sociedad más patriarcal. Para demostrar esto último, primero es necesario comprender las dinámicas del sistema sexo-género en la población nativa de Guam antes del establecimiento permanente de las potencias coloniales españolas en la isla.

Las primeras referencias al sistema sexo-género chamoru en las fuentes europeas pertenecen al periodo *Latte*, es decir, son anteriores al

---

<sup>3</sup> Si bien algunas investigadoras dudan de que la categoría “género”, entendida como relación de poder, pueda ser aplicada a las sociedades cazadora-recolectoras (véase Hernando 2012: 165).

establecimientos de los misioneros españoles en las Marianas. La mayoría de ellas son de carácter parcial y anecdótico, contenidas en cartas y diarios de navegadores europeos que, por diversas razones, se detuvieron en las islas. Por ejemplo, en el diario del australiano Christoph Carl Fernberger, conservado en los archivos privados del condado de Harrach, en Viena, el aristócrata dejó un testimonio interesante sobre su visita a las Ladroneas en 1623, durante su circunnavegación del mundo (Wernhart 1972: 190). Según Fernberger, cuando la embarcación en la que navegaba se acercó a Guam, algunas mujeres chamoru se acercaron al barco con intenciones sexuales, dando a entender que querían “prostituirse” con los marineros, algo que, según afirma el australiano, finalmente hicieron (Wernhart 1972: 192). Asimismo hace referencia a un hábito curioso entre los nativos: de acuerdo a su relato, las madres chamoru usaban los clavos que intercambiaban en el comercio con los europeos para situarlos en el glande de los penes de sus hijos, penes que luego vendaban con el objetivo de evitar que éstos mantuviesen relaciones sexuales prematuras. Estos clavos solo se retiraban cuando las madres consideraban que sus hijos se encontraban en edad reproductora y, por lo tanto, esta práctica puede ser considerada como un modo de control de la sexualidad masculina por parte de las mujeres chamoru. Al menos en relación a la sexualidad, por tanto, estas mujeres ostentaban un elevado estatus y poder social, en tanto que reguladoras de la sexualidad masculina. Según Fernberger, tras preguntar a hombres chamorros si podían tener más de una esposa, éstos respondieron que eran las mujeres las que tenían la autoridad para poseer tantos hombres como quisiesen, así como que los hijos e hijas pertenecían todos a las mujeres, que eran las que los criaban, y por tanto vivían junto a ellas (Wernhart 1972: 193). El testimonio del australiano, además, es coherente con el hecho, apuntado por historiadoras como Thompson, de que la sociedad chamoru pre-contacto seguía una estructura social aparentemente matrilineal, basada en grupos de parentesco unilateral con descendencia por línea femenina (Thompson 1945: 11).

En cuanto al matrimonio y a los contactos sexuales premaritales, el padre Ledesma escribió, dos años después de la llegada de los primeros misioneros jesuitas a Guam, que los hombres casados no mantenían contactos sexuales

con muchas mujeres, ni siquiera con “concubinas” (algún tipo de “prostitución” debió existir en la sociedad chamoru pre-contacto, de acuerdo a este testimonio y al de Fernberger). Sin embargo, los *urritaos*, jóvenes no iniciados y, por tanto, aún no entrados en la adultez, vivían “con total libertad” en sus casas de solteros (*guma’ uritao*), emancipados de sus progenitores (Ledesma 1670: 4r; Thompson 1945: 12). Otros misioneros argumentaron que los hombres chamoru no tenían más de una mujer, que podía ser “repudiada” a su antojo y sustituida por otra, escogida en la casa de solteras<sup>4</sup> (presuntamente el equivalente femenino a las *guma’ uritao*, aunque existen muy pocas referencias a estas “casas de solteras” en las fuentes). En relación a las *guma’ uritao*, Safford arguye que antes del matrimonio, los jóvenes no iniciados vivían en ellas “en concubinato” con mujeres solteras, que compraban a sus padres a cambio de regalos (Safford 1902: 715; véase también Torres Souder 1992: 145). La infidelidad dentro del matrimonio es igualmente un aspecto relevante a la hora de comprender el sistema sexo-género chamoru. Si las mujeres descubrían que sus maridos les habían sido infieles, podían castigarlos de diferentes maneras (véase Ledesma 1670: 4v; también Safford 1902: 716). El número de “divorcios” o, mejor dicho, “separaciones” era alto, y tanto las y los hijos como las casas eran propiedades de las mujeres, posiblemente debido al sistema de parentesco matrilineal antes mencionado. La disolución del matrimonio en la sociedad chamoru pre-contacto era tan frecuente que la implementación del ideal del matrimonio monógamo de por vida en las Marianas sería, como expondré más adelante, extremadamente dificultosa para los misioneros jesuitas.

De lo anterior puede deducirse que, antes del asentamiento de los españoles en las Marianas, en la sociedad chamoru las diferencias de poder entre hombres y mujeres eran mínimas. La “igualdad” entre los sexos era significativa, a pesar de que cada uno de ellos realizaba tareas distintas en diferentes esferas de la vida cotidiana. Las mujeres se dedicaban al tejido, a la

---

<sup>4</sup> “No tienen más que una mujer, pero es a repudiable a su arbitrio, o a su antojo: la cual dejada no les falta otra: que para eso es la casa de las solteras, para que el que lo está escoja de ella lo que se conviniere con él, sin que haya más pactos, intervenciones ni respetos. Esta casa de solteros, y solteras, es un sitio donde el Demonio tiene especial reinado de torpeza: pues por lo menor hay una en cada pueblo, y allí promiscuamente sin que haya quien se lo impida, muda el sucio gusto de su lascivia, objetos de deshonestidad. Y allí viven los que ya a su modo no están casados, o casadas” (Anónimo 1676: 4v).

preparación y almacenaje de los alimentos, así como al cuidado de los y las hijas, trabajos que algunas arqueólogas denominan “actividades de mantenimiento” (Montón-Subías y Sánchez-Romero 2008). Los hombres, por su parte, se afanaban en la fabricación de herramientas, la construcción de canoas, la navegación y la pesca. Cada clan chamoru estaba liderado por una *maga'haga'* (líder femenina, a menudo encarnada por la mujer de mayor edad del clan) y por su homólogo masculino, el *maga'lâhi*, que solía ser el hermano de mayor edad de la *maga'haga'* (Torres Souder 1992: 143). Sin embargo, los españoles, especialmente tras las Guerras hispano-chamorras, se empeñaron en colocar a un hombre a la cabeza tanto de cada clan como de cada familia, dislocando los esquemas matrilineales de parentesco anteriores, y anulando los privilegios previos de las mujeres dentro en su propia sociedad. Estos cambios supusieron una completa remodelación de las relaciones entre los hombres y las mujeres chamoru, tanto en la esfera pública como en los contextos domésticos.

### **3. Evangelización y colonización de Guam: el conflicto etnosexual**

Antes de pasar a analizar dicha remodelación de las relaciones de género, considero necesario exponer, brevemente, algunos sucesos relativos a la colonización pionera de las Marianas que permitirán comprender en mayor medida las decisiones tomadas por los misioneros en cuanto a las relaciones de género de los nativos a la hora de evangelizar dichas islas.

En 1565, cuarenta años después de la llegada de la expedición de Magallanes a las Islas de los Ladrones (recordemos que ese era el nombre que recibieron las Marianas en un principio por parte de los españoles), el almirante Miguel López de Legazpi tomó posesión oficial de esas tierras en nombre del rey Felipe II (Riquel 1565). Sin embargo, la ausencia de materias primas y de metales preciosos en esas islas evitó una temprana colonización del archipiélago. Un siglo después, en 1668, el ya mencionado padre Diego Luis de Sanvitores viajó a Guam con el fin de fundar una misión permanente. Para lograr su objetivo, Sanvitores tuvo que convencer a la monarquía española, especialmente a la reina Mariana de Austria, de las ventajas espirituales de evangelizar unas tierras tan pobladas como las de los Ladrones (islas que más

tarde serían rebautizadas como Marianas en honor, precisamente, al apoyo mostrado por dicha soberana para la labor evangelizadora).

En el Archivo General de Indias, en Sevilla, se conserva una copia sin numerar de uno de los documentos más importantes de todos los enviados por Sanvitores a la metrópolis: una carta en la que urge a la monarquía a evangelizar las Islas de los Ladrones, titulada *Motivos para no dilatar más la reducción y doctrina de las Islas de los Ladrones* (Sanvitores 1665). En ella, el jesuita expone la “necesidad extrema” que tenían las almas que poblaban esas islas de ser evangelizadas, pues al morir sin haber recibido el sacramento del bautismo estaban siendo condenadas directamente al infierno, hecho que sin duda perturbaba a Sanvitores. Para apremiar a las potencias coloniales españolas a autorizar y sufragar su proyecto evangelizador, el jesuita llegó incluso a exagerar, según algunos autores, el número de personas que poblaban las Marianas (Atienza de Frutos 2013: 20). Además, con el objetivo de volver más atractivo a dicho proyecto de cara a la monarquía española, señaló las ventajas geopolíticas del archipiélago en relación a su proximidad a otras naciones del Pacífico<sup>5</sup>. Sanvitores llegó incluso a emplear la ausencia de recursos preciosos para la corona como un motivo a favor de la colonización de esos territorios, pues afirmaba que, de esta forma, ninguna otra nación se interesaría en ellos y serían, por tanto, fáciles de conservar<sup>6</sup>.

En la disputa sobre si la monarquía española debía colonizar o no estas islas se entrecruzó uno de los mitos más extendidos en la Europa del momento: el del “noble salvaje”. En cuanto a éste, algunos autores han señalado que en los primeros informes enviados desde Guam las referencias al buen temperamento y a la simpatía de los chamorus son tan vívidas que parecen exageradas

---

<sup>5</sup> “y son las Islas que han andado y reconocido estos últimos mensajeros, diecisiete bien pobladas, y es fama común que se continúan casi sin número de Norte a Sur desde Japón al Perú, y se dan las manos también con las Malucas, y la tierra Incógnita” (Sanvitores 1665).

<sup>6</sup> “es de gran conveniencia el no tener géneros preciosos, que soliciten la codicia de las naciones remotas, Moros, y Herejes a venir en su busca, como ha sucedido en las Malucas, y otras Cristiandades de la India destruidas por su oro prieto, y otros géneros; [...] las [Islas] de los Ladrones pues, que por su pobreza nadie los busca, pueden conservarse muy fácilmente de quien las busca por amor de Dios y el precio de sus almas” (Sanvitores 1665).

(Thompson 1945: 9)<sup>7</sup>. El propio Sanvitores afirma que las poblaciones de las Ladrões son mucho más civilizadas que las que pueden encontrarse en otras islas de los alrededores<sup>8</sup>. En el esfuerzo de este jesuita por presentar a los chamorus como nobles salvajes, llega incluso a proponer que se cambie el nombre de las islas, para que estos últimos dejen de ser considerados ladrones, pues afirma que “los únicos Ladrões de aquellas Islas que son los Príncipes de las Tinieblas, que tanto ha las tienen tiranizadas, con propríssimo robo, pues prosiguen en su tiranía cien años después de tomada la Legítima posesión por la fe y Majestad Católica con la Real y Verdadera Asistencia de Cristo Nro. Señor Sacramentado” (Sanvitores 1665).

Para mejorar aún más la imagen que se tenía de los nativos de las Marianas, otro tema a tratar era el de su desnudez, símbolo de salvajismo<sup>9</sup>. Según Voss, la desnudez era vista como un reflejo de la indecencia sexual de los indígenas, tanto en América como en el Pacífico, hasta tal punto que un porcentaje tan significativo como el veinticinco por ciento del presupuesto anual de las misiones de California se destinaba únicamente a la compra de ropas para tapar la “indecencia” de esos nativos (Voss 2008a: 196). En el caso de las Marianas, Greenwood afirma que los jesuitas trajeron tanto el sacramento del matrimonio como diferentes prendas de vestir con el objetivo de acabar con la extrema laxitud de los chamorus frente a la monogamia (Greenwood 2011: 1). Prueba de ello es que las prendas para los nativos también se mencionan en la lista de cosas que los misioneros planeaban llevar a las Marianas una vez se aprobara su proyecto evangelizador (Sanvitores 1668). Con el tiempo, y a medida que se desarrollaba dicho proyecto, Sanvitores terminaría desistiendo en su empeño por representar a los chamorus como “nobles salvajes”. Atienza de Frutos explica así las razones: “La inocente visión de San Vitores cambiará

---

<sup>7</sup> Véase también el siguiente testimonio: “[s]on [los chamorus] humanos de natural, y benignos, y lo mostraron en dar hospicio por largos años a los españoles, y otras naciones” (Anónimo 1676: 4r).

<sup>8</sup> “y muestran que aunque tan bárbaros, o ignorantes, como incultos, tienen en fin alguna más policía, que los que viven como fieras en los montes de Filipinas y otras partes” (Sanvitores 1665).

<sup>9</sup> “Estos pueblos no conocían ley alguna, siguiendo sólo su propia voluntad; no hay entre ellos ni rey ni jefe; no adoran nada; andan desnudos; [...] [l]as mujeres [...] andan desnudas como los hombres, salvo que se cubren sus partes genitales” (Pigafetta 2012 [1536]: 39); “[s]us costumbres son mejores, que las prometía su Barbaridad, desnudez, y falta de gobierno” (Ledesma 1670: 3v).

a los pocos meses de llegar a las costas de Guam y establecer la misión permanente. Los enfrentamientos y guerras entre clanes, la obstinación de algunos líderes religiosos o *macanas*, la existencia de casa de solteros [...] vistas por los misioneros como prostíbulos, la resistencia, en algunos casos violenta, de ciertos nativos al bautismo [...] desdibujaron la imagen previa de la ‘natural humildad’ de los marianos” (Atienza de Frutos 2012: 202). Las casas de solteros que, tal y como señala Atienza de Frutos en la cita, acabaron en parte con la inocente visión de Sanvitores sobre los chamorus, fueron sumamente relevantes en relación a las estrategias tomadas por los españoles en Guam con el fin de reducir a los indígenas a la fe cristiana, como expondré a continuación.

Tal y como señalé en la introducción de este trabajo, para la arqueóloga Barbara Voss las políticas sexuales, tratadas a menudo de manera incidental o directamente trivializadas en los estudios sobre el imperialismo español, desempeñaron un papel primordial dentro del proyecto colonizador tanto en América como en el Pacífico (Voss 2008a: 200). Es por ello que los misioneros jesuitas, desde su llegada a la isla de Guam, insistieron con tanta vehemencia en que las casas de solteros, *guma’ uritao*, donde se llevaban a cabo contactos sexuales premaritales y promiscuos, debían ser erradicadas para una correcta reducción de los chamorus a la doctrina cristiana. Dicha vehemencia es palpable en la relación anónima enviada al monarca español en el año 1676, cuyo autor relata una serie de hechos acaecidos en Guam cuatro años antes. A causa de la muerte de varios padres, Sanvitores entre ellos, a manos de dirigentes chamoru, algunos soldados españoles decidieron emprender su venganza y atacaron tres pueblos indígenas. Tras derrotar a los nativos, los colonizadores establecieron tres condiciones que los primeros debían acatar si deseaban mantener la paz: tenían que enviar a sus hijos e hijas a la iglesia, asistir a misa en los días festivos, y demoler “la casa pública de solteros”<sup>10</sup> (Anónimo 1676: 35v). Más abajo, el autor anónimo de la relación declara que

---

<sup>10</sup> “Como se ejecutó con Reputación de las Armas españolas esta empresa, se siguió a ella, venirse luego a rendir los tres inmediatos pueblos al nuestro hacia la banda del sur, capitulando con ellos paces. Eran estos los de Aniguag, Ascan, y Tunpurigan. Y prometieron amistad, aceptando tres condiciones. La primera de enviar sus hijos a la iglesia a ser enseña[dos]. La segunda de haber de quitar la casa pública de solteros, y solteras. La tercera venir ellos a misa los días de fiesta. Las dos últimas no cumplieron” (Anónimo 1676: 35v).

las dos últimas condiciones nunca se llevaron a cabo. Sin embargo, la última condición refleja el interés de los misioneros por eliminar las *guma' uritao* desde los primeros años de su estancia en la isla.

Siguiendo de nuevo a Barbara Voss, considero que esta “batalla” entre chamorus y jesuitas por conservar o erradicar las casas de solteros forma parte de un “conflicto etnosexual”, definido por la arqueóloga norteamericana como el choque entre creencias y prácticas incompatibles relacionadas con la sexualidad (Voss 2008a: 196). La destrucción definitiva de estos edificios, así como la rearticulación de discursos y prácticas sexuales motivados por ellos, tuvo lugar tras los sucesos violentos conocidos como Guerras Hispano-Chamorras, acaecidas entre los años 1672 y 1698 (Rogers 1995: 347). Tras estos conflictos, que podrían ser considerados el mayor exponente del mencionado conflicto etnosexual, estas casas para jóvenes no iniciados serían sustituidas por los colegios jesuíticos, regidos por los misioneros, que pasarían a ser los nuevos enclaves de (re)producción de los valores y prácticas sexuales para los y las jóvenes chamoru.

No obstante, es necesario señalar que no todos los chamorus lucharon abiertamente en contra de estos cambios. Por el contrario, una parte de los nativos desarrolló, en palabras de Coello de la Rosa, una “resistencia adaptativa”, (Coello de la Rosa 2013b: 90), como apuntaré en el epígrafe *Mujeres chamoru en la frontera: Hibridación y resistencia adaptativa* al tratar en mayor profundidad el caso de algunas mujeres chamoru que asimilaban diferentes partes del proyecto evangelizador de los jesuitas para beneficiarse de él, perpetuando parte del poder que desempeñaban en el periodo pre-contacto, un poder aparentemente destruido tras la colonización. Por ejemplo, en la relación mencionada con anterioridad, el autor relata que en la isla de Buenavista (actual Tinian) algunas mujeres adoptaron la castidad con complacencia, rechazando incluso las proposiciones deshonestas proferidas por algunos *urritaos* (jóvenes no iniciados)<sup>11</sup>. Tras las Guerras Hispano-

---

<sup>11</sup> “Hanse señalado algunas mujeres en demostraciones de castidad singulares; Pues solicitada alguna de su antiguo mancebo, rechazó sus halagos, con decirle que se enojaría Dios, y otras con dar voces viéndose instadas de la violencia de otros ajenas señales de su sensual condición y que lo son de la gracia, que les trueca los corazones, y hábitos de sus vicios” (Anónimo 1676: 42r).

Chamorras, el mayor exponente de esta resistencia adaptativa lo encarnan las mujeres pertenecientes a la Congregación de la Virgen de la Luz, fundada en 1758 (Coello de la Rosa 2013b: 88), una institución en la que las mujeres chamoru actuaban como “intermediarias culturales” (*cultural brokers*), esto es, como personas capaces de lidiar con tensiones aparentemente incompatibles en cuanto a diferencias religiosas, raciales o de género (Voss 2008a: 192-193). En la siguiente sección analizaré con mayor distensión las implicaciones que la participación de dichas mujeres en la Congregación supuso en cuanto a sus prácticas y discursos sexuales.

Otro aspecto relevante en cuanto los estándares sexuales de los chamorus tras la colonización española, más allá de la destrucción de las casas de solteros después de las Guerras Hispano-Chamorras, es la implantación del sacramento del matrimonio indisoluble. Los jesuitas importaron la institución del matrimonio sancionado por la Iglesia a las Marianas para sustituir lo que consideraban una inaceptable dejadez frente a la monogamia (Greenwood 2011: 1). Durante el Concilio de Trento, celebrado entre los años 1545 y 1563, se estipuló que las únicas prácticas consentidas por la Iglesia cristiana en relación a la sexualidad se limitaban a dos opciones: los encuentros sexuales mantenidos por un hombre y una mujer con fines reproductivos dentro del sacramento del matrimonio, y la castidad (Voss 2000: 38). Del mismo modo, los únicos caminos para romper los lazos matrimoniales eran el de la muerte y el de la nulidad. Esto contradecía los estándares chamoru tradicionales, de acuerdo a los cuales las mujeres podían repudiar a sus maridos a su antojo, especialmente cuando éstos les habían sido infieles. De acuerdo a la relación mencionada previamente, en 1670, dos años tras la llegada de los misioneros jesuitas a Guam, los chamorus aún no habían adoptado el sacramento del matrimonio, debido a la dificultad existente a la hora de incitarles a que abandonaran los contactos sexuales promiscuos y prematrimoniales que mantenían en las *guma' uritao*<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> “Ya dije, que aún no estaba en uso el [sacramento] de la eucaristía: y tampoco lo estaba el del matrimonio; por la dificultad de desusarles del repudio, que tienen entablado por su antojo, hasta que introducido más el gobierno temporal, y político, con la fuerza se les contenga en la constancia de la indisolación del matrimonio, que alias ellos suelen naturalmente observar, no se apartando de la única mujer que tienen nuestro señor disponga, que *suabiter et fortiter* se ejecuten los medios más de su gloria en orden al fin de promulgar su ley” (Anónimo 1676: 21v).

En el mismo texto, esta vez para el año 1673, puede leerse que los misioneros jesuitas, con la ayuda de algunos soldados españoles enviados a las Marianas para su protección, presionaron a los chamorus para que respetasen las reglas de la monogamia y de la indisolubilidad del sacramento matrimonial. Si no lo hacían, los españoles les castigarían con “castigos ligeros” (Anónimo 1676: 41r). La adopción del matrimonio monógamo, tal y como se aprecia en el caso de los ataques por parte de los españoles a tres de las poblaciones nativas de Buenavista, se implementó por medio de “la fuerza de las armas” (véase la nota 10). Sin embargo, de acuerdo al testimonio anónimo de la relación, esta “implementación forzosa”, propia de un régimen de poder soberano, en términos foucaultianos (Foucault 2006 [1976]: 143-144), no dio el resultado esperado, pues los castigos perpetuados contra los chamorus solo produjeron mayor obstinación entre ellos, que llegaron a amenazar con nuevos conflictos armados. Como resultado, los jesuitas dejaron de casarles con el objetivo de evitar mayores conflictos<sup>13</sup>. Más adelante analizaré cómo este empeño por parte de los jesuitas por imponer el matrimonio cristiano de manera coercitiva, al estilo del poder soberano o necro-político, viró hacia la implantación de éste a través de “dispositivos disciplinarios” tales como la reducción y la institución (y edificio) del colegio, reflejando las nuevas estrategias biopolíticas (Vázquez García 2009: 16) emprendidas por los religiosos españoles.

En cuanto al sacramento del matrimonio, considero relevante examinar la implantación de los denominados “matrimonios mixtos” o “interraciales” en las Marianas. Como señalé en la introducción, la mayoría de estudios sobre el género en contextos del imperialismo español se han centrado en este tipo de uniones, enfatizando su carácter consensuado y privado y mitigando, así, el verdadero impacto del colonialismo en tales contextos, “domesticándolo” (Voss

---

<sup>13</sup> “Intimóseles, que acudiesen [a la Iglesia], y que si no serían castigados; y también que los que después del cristianísimo hubiesen recibidos en los nuevos casamientos la ley de la indisolubilidad matrimonial, no volviesen a su común costumbre del repudio, cuando se les antojaba, porque no lo toleraba eso nuestra santa ley: intimándoles la misma amenaza. Y aunque viéndolos rebeldes en la libertad apostática, en que les quería mantener su rebeldía, se les hicieron algunos castigos ligeros, no aprovecharon, antes les ocasionaron mayor obstinación, y prorrumpieron en publicar, y amenazar guerra a la cristiandad, y Españoles, si acaso se instase en obligarlos, a observar dichas leyes. Y viendo los Padres, que para mayores demostraciones de castigos no había proporcionado poder, sí disimulo por entonces por su terquedad, resueltos los Padres a no casar a ninguno de aquellos pueblos, por no caer en el mayor inconveniente de la inconstancia y disolución de su natural” (Anónimo 1676: 41r).

2008a: 200). En cambio, resulta evidente que las políticas relativas al género en ámbitos coloniales, como Guam, no tuvo nada de pacífica ni de privada; ejemplo de ello es el ímpetu por parte de los jesuitas para erradicar las casas de solteros. Según Voss, al comienzo de la colonización del “Nuevo Mundo” la monarquía española alentó a la élite de los colonizadores a emplear los matrimonios mixtos (entre un colonizador o colonizadora y un colonizado o colonizada) para forjar alianzas estratégicas con los líderes indígenas, empleando el matrimonio como un “vehículo de entendimiento cultural” (Voss 2008b: 869). Este fomento de las denominadas “políticas de mestizaje” o “prácticas inclusivas” fue característico del imperialismo español, ausente en otros como el británico o el holandés. Uno de sus resultados más notables fue el surgimiento de un nuevo tipo de ciudadanos y ciudadanas “híbridos” dentro del Imperio, los denominados “mestizos” (*mestisu* en lengua chamoru), categorizados de forma prácticamente obsesiva en las interesantísimas manifestaciones artísticas conocidas como “Pinturas de castas”. Sin embargo, la Política de Unidad Doméstica expedida en 1620, así como la Pragmática sobre el Matrimonio de 1772, muestran el modo en que los poderes coloniales españoles cambiaron su perspectiva en torno a esta clase de uniones matrimoniales, pues ambos documentos los consideran como inconvenientes para el dominio colonial.

Antonio Jaramillo, en una carta enviada al soberano Carlos II en 1680, trata el tema de los matrimonios mixtos en Guam. Según el testimonio de Jaramillo, los misioneros españoles de las Marianas apoyaban y promovían esta clase de uniones matrimoniales, especialmente entre mujeres chamoru y soldados filipinos o españoles, con el propósito de que estos últimos actuaran como buenos cristianos y maridos ejemplares que “santificaran” a las nativas reduciéndolas a la verdadera fe<sup>14</sup>. Asimismo, Jaramillo menciona la existencia de un Presidio, otro edificio/dispositivo disciplinario propio de las reducciones jesuíticas (junto al colegio), donde un misionero enseñaba a las mujeres a

---

<sup>14</sup> “y así atropellando con la desigualdad, de Españoles e Indias, viven con ellas en el santo estado del Matrimonio, y aquí es adonde se conoce la virtud que tiene este Sacramento para hacer que la mujer infiel se santifique por el varón fiel, y Cristiano, porque sobre el contento en que viven en su estado, confinándolo Dios con la bendición que les da en la fecundidad de sus hijos, viven con mucho ejemplo y ejercicio de cosas cristianas, y frecuencia de Sacramentos, por ser más la conveniencia que para esto tienen dentro del Presidio” (Jaramillo 1680: 318).

comportarse como buenas esposas cristianas, alejadas del antiguo poder y estatus matrilineal que les otorgaba la sociedad chamoru pre-contacto<sup>15</sup>. En resumen, podría decirse que los matrimonios mixtos en Guam fueron aprobados y motivados por las potencias coloniales debido al hecho de que facilitaban la adopción de los valores cristianos y patriarcales, incluidos los estándares de género y sexuales, por parte de aquellas mujeres chamoru casadas con soldados filipinos o españoles, mujeres que también les tocó, sin duda, actuar como intermediarias culturales.

### **3.1. Las reducciones jesuíticas como (bio)políticas del espacio**

Tras las violentas Guerras Hispano-Chamorras, acaecidas entre 1672 y 1698, los soldados españoles expulsaron de sus casas, e incluso de sus islas, a una vasta mayoría de chamorus, reemplazándoles en nuevos asentamientos construidos en Guam por los colonizadores siguiendo un trazado en damero, esto es, compuestos por casas alineadas en torno a calles paralelas y perpendiculares. Las raíces ideológicas de esta estrategia urbanística y de estos reemplazamientos forzosos se encuentran en los modelos de “reducciones jesuíticas” llevadas a cabo en Paraguay desde el año 1609 por misioneros de la Compañía de Jesús con el fin de controlar en mayor medida y con mayor eficacia a las comunidades de indios guaraníes (Meliá 1978: 167).

Según la *Conquista Espiritual del Paraguay*, texto escrito en 1639 por el padre Antonio Ruiz de Montoya, las reducciones son “los pueblos de Indios, que viviendo a su antigua usanza en montes, sierras y valles, en escondidos arroyos, en tres, cuatro o seis casas solas, separados a legua, dos, tres y más, unos de otros, los redujo la diligencia de los Padres a poblaciones grandes y a vida política y humana, a beneficiar algodón con que se vistan<sup>16</sup>” (reproducido en Meliá 1978: 157). Un aspecto relevante de esta obra de Ruiz de Montoya es que aparece mencionada entre los libros que los jesuitas pretendían llevarse a la misión de las Marianas, de acuerdo con el inventario realizado por el propio Sanvitores (1668: 1v). Esto puede significar que algunos jesuitas, incluso desde

---

<sup>15</sup> “y siendo así que en casa de sus Padres estaban hechas a ver que la Cabeza de la casa era la mujer, mandando ella y obedeciendo el marido; ahora va todo al contrario reconociendo ellos la superioridad, y sujetándose a las leyes y jugo de matrimonio” (Jaramillo 1680: 318).

<sup>16</sup> Aparece de nuevo la noción de la desnudez como síntoma de salvajismo.

los primeros pasos de la misión, ya intuían que iba a ser necesario reducir a los *chamorus* mediante métodos semejantes a los empleados en Paraguay.

La organización espacial jugó un papel decisivo en la constitución de las reducciones: la espacialidad indígena era juzgada de forma negativa por los misioneros, que la consideraban caótica y salvaje, mientras que la nueva espacialidad “reducida” emergía como una espacialidad racional, basada en la concentración urbanística positiva. Sólo las reducciones podrían subvertir la irracionalidad indígena a través de la inculcación de una vida cívica y política, mediada por un cierto grado de urbanización. Para lograr el proyecto evangelizador, incluso los pueblos más grandes constituían una excesiva atomización de la población, una atomización que dificultaba en gran medida la labor de los misioneros (Meliá 1978: 158). Frente a ella, la concentración urbanística propia de las reducciones simplificaba en gran medida los procesos de evangelización.

En relación con la planificación urbana de esas reducciones, Meliá afirma que se orientaban en torno a una plaza central, frente a la iglesia, constituyendo así una “socialización sacralizada” (Meliá 1978: 162). Según Voss, estos pueblos de trazado en damero surgieron por primera vez en el “Nuevo Mundo” tras los asentamientos de La Navidad y La Isabela, que seguían patrones espaciales medievales. Las reducciones modernas fueron influenciadas por los ideales renacentistas de racionalidad y simetría, así como por otros precedentes urbanísticos de origen romano e islámico (Voss 2008b: 870). Edificios corporativos, tales como las iglesias, las oficinas administrativas, o las sedes militares, estaban situados en torno a la plaza antes mencionada, mientras que las residencias se ubicaban en los bloques circundantes. Además de las influencias europeas y norteafricanas, Voss sostiene que el urbanismo nativo americano, como en el caso de los pueblos taínos de La Española, también tuvo un impacto notable como fuente de inspiración del diseño de las reducciones modernas.

En este punto, creo necesario parar a reflexionar sobre la importancia de habitar determinados espacios a la hora de sociabilizarse de una manera o de otra. Según los adeptos a la denominada arqueología simétrica, la cultura material (entendida como los objetos, aunque también como las estructuras

arquitectónicas, el espacio e incluso los cuerpos) desempeña un papel activo en la (re)producción de toda sociedad. En palabras de Witmore, “el principio de simetría comienza con la proposición de que los humanos y las cosas se construyen simultáneamente” (Witmore 2007: 305). Es decir, que si la gente tiene una determinada forma de ser es porque se relaciona con la cultura material de una manera y no de otra. Esto quiere decir, entre otras cosas, que habitar unos espacios, y no otros, moldea la subjetividad de las personas que los frecuentan de una determinada manera, pues condiciona sus prácticas cotidianas y los discursos derivado de éstas. Bajo este enfoque considero que es más sencillo comprender el tremendo potencial transformador y coercitivo de las reducciones, en tanto sirven para arrancar a las personas colonizadas de sus pueblos tradicionales, de los espacios en los que han sido socializados durante generaciones, desterritorializándolas para luego volver a emplazarlas en asentamientos que siguen la lógica racional de los colonizadores, unos asentamientos en los que, además, la vigilancia es mucho más continua y efectiva debido al propio trazado ordenado de las calles.

La noción de *habitus* desarrollada por Pierre Bourdieu también puede ser útil a la hora de clarificar este aspecto: según este sociólogo francés, el *habitus* es una “estructura estructurante, que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas”, actuando también como una “estructura estructurada” (Bourdieu 1998: 169). Esto quiere decir que el orden social (las “estructuras estructuradas”) se reproduce porque sus representantes encarnan unas prácticas determinadas a través de las cuales, de forma inconsciente, se transmite la idea de que ese orden es “natural”. Los estilos de vida, concluye el sociólogo, “son así productos sistemáticos de los *habitus*” (Bourdieu 1998: 171). De esta forma, si se afirma que habitar un espacio constituye una de esas “prácticas” de las que habla Bourdieu, se torna evidente que el hecho de ser exiliado del poblado en el que se nació y creció para pasar a residir en un pueblo diseñado por colonizadores con el objetivo de implantar su hegemonía y dominación puede acabar naturalizando, a través de ese residir cotidiano, el nuevo orden social, evitando futuros levantamientos y conflictos violentos. Ahí reside, en mi opinión, el potencial coercitivo de las reducciones: anulan a la

población al expulsarla de su espacialidad cotidiana, trasladándola a un nuevo asentamiento diseñado para mantener a la gente dócil, vigilada, obediente.

En cuanto a la relación específica de las reducciones con el género y la colonialidad, María Lugones aporta un argumento interesante para reinterpretar estos reemplazamientos forzosos. Según esta autora, uno de los pasos que toda “tribu” indígena igualitaria (o semi-igualitaria, como la sociedad chamoru pre-contacto) debe dar para convertirse en patriarcal es que la gente sea “expulsada de sus tierras, privada de su sustento económico, y forzada a disminuir o abandonar todo emprendimiento del que dependen su subsistencia, filosofía y sistema ritual” (Lugones 2008: 89). Asimismo, argumenta que otro paso importante consiste en que el clan, y su estructura, sean reemplazados por la familia nuclear con un hombre al frente, sin duda algo similar a lo que, como ya he señalado, ocurrió en Guam. De esta forma Lugones nos permite entrever que las reducciones no servían únicamente para establecer la dominación colonial; al dislocar las antiguas instituciones nativas, también podían terminar por limitar los privilegios ostentados por las mujeres en sus sociedades anteriores, dando lugar a nuevas instituciones patriarcales.

No hay duda de que un proyecto urbanístico tan complejo y efectivo está influenciado de igual modo por la categoría moderna de “utopía”. Como afirma Meliá, las reducciones jesuíticas de Paraguay pasaron a ser paulatinamente una suerte de asentamiento utópico, más allá de las normas coloniales (Meliá 1978: 165). Los jesuitas se propusieron construir un espacio de libertad para los indios guaraníes al margen del encomendero colonial. Sin embargo, aparte de los presuntos patrones racionales que guiaron la planificación de estos emplazamientos, Cro argumenta que las reducciones representan todo aquello contra lo que la Ilustración volteriana luchó fervientemente: la unidad de los poderes temporales y espirituales bajo una casta teocrática (los jesuitas, en el caso de Guam), la comunidad y la economía planificada al margen de beneficio individual, la exclusión de capital privado, una limitación del poder del monarca, y, por último, la subordinación de la razón a la fe (Cro 1990: 42). Asimismo, cabe señalar que fue el choque entre dos tipos diferentes de utopías (la jesuítica y empírica, basada en las reducciones, y la tecnocrática, que contaba con el entusiasta apoyo del estadista y ministro Campomanes) una de 'las

causas gravísimas y secretas" que alentaron la expulsión del jesuitas del Imperio español y, por tanto, de las Marianas (Cro 1990: 45; véase también Egido López y Pinedo 1994).

He mencionado anteriormente que las reducciones, junto a los colegios y los presidios, pueden ser analizados mediante la categoría de "dispositivo disciplinario". Al hacerlo, me baso en la lección de Michel Foucault impartida el día 28 de noviembre de 1973 en el Collège de France, sobre los "elementos para una historia de los dispositivos disciplinarios" (Foucault 2005: 76). Según el historiador francés, esos dispositivos mantuvieron una posición periférica desde la Edad Media hasta el siglo XVIII, incluyendo una serie de pequeñas innovaciones que se generalizarían al resto de la sociedad. Una de las primeras áreas de influencia de estos dispositivos fue la práctica pedagógica, que pasó a realizarse dentro de un espacio cerrado, a "encerrarse en sí misma" (Foucault 2005: 77). Esta perspectiva disciplinaria de la pedagogía estaba presente en los primeros colegios de los jesuitas, construidos en Europa durante el siglo XVII, así como en el proyecto de colonización de los jesuitas llevado a cabo en América y el Pacífico (Foucault 2005: 78), así como también estuvo presente en la constitución de los primeros colegios en las Marianas. En opinión de Foucault, las reducciones jesuíticas del Paraguay eran "microcosmos disciplinarios" basados en un sistema jerárquico regido por los propios jesuitas. Dentro de ellos los guaraníes, en el caso de Paraguay, fueron sometidos a horarios estrictos, hasta el punto de que se les despertaba en mitad de la noche para alentarles a mantener relaciones sexuales con fines reproductivos (Foucault 2005: 79). La vigilancia era permanente, a pesar del hecho de que en las reducciones cada familia nuclear tenía su propia casa. Sin embargo, las ventanas no se cerraban nunca, y todas ellas se daban a un camino asiduamente frecuentado por los misioneros.

En un texto más reciente, *Des espaces autres*, publicado en 1984, el historiador francés define las reducciones como heterotopías (*hétérotopies*), esto es, utopías materializadas, espacios "dibujados en la institución misma de la sociedad" (Foucault 1994: 755). Y lo que es más interesante aún para esta investigación, afirma que en las sociedades "primitivas" también existen heterotopías, por ejemplo las heterotopías de crisis (*hétérotopies de crise*),

lugares en cuyo interior habitan personas que se hallan en crisis respecto a su sociedad como, por ejemplo, los adolescentes durante su iniciación (Foucault 1994: 756-757). Más adelante afirma que, de quedar algún reducto de este tipo de heterotopía en las sociedades europeas, un ejemplo sería el colegio en su forma decimonónica. En este sentido, considero que el conflicto etnosexual antes mencionado, que podría definirse como la lucha entre dos sistemas sexo-género distintos, el español y el chamoru, el colonizador y el colonizado, se materializó y articuló en dos heterotopías de crisis concretas e irreconciliables, adalides de dicho conflicto: la casa de los solteros y el colegio jesuita.

Este modelo de heterotopías o dispositivos disciplinarios se adecúa a la perfección a las estrategias seguidas por los misioneros españoles y por los administradores coloniales en el caso de Guam. En relación a estos últimos, debido a la creciente violencia experimentada en las Islas Marianas en 1672, el virrey de Nueva España, responsable económico de las islas, envió un gobernador oficial a Guam, Antonio Saravia y Villar. Éste desembarcó en la isla el 26 de agosto de 1679 con cuatrocientos hombres de origen mexicano, la mayoría de ellos soldados, y una de las primeras cosas que llevó a cabo bajo su mandato fue construir la fortaleza de Santa María de Guadalupe en Agaña, la principal ciudad de Guam (Lozaga 1999: 487). Con la ayuda de los nuevos poderes temporales, los jesuitas pusieron en práctica las primeras reducciones, dispositivos disciplinarios que refuerzan la hipótesis, aventurada por Vázquez García (2009: 16), de que la biopolítica como sistema de control poblacional surgió en el Imperio español a comienzos del siglo XVII. Siguiendo a este autor, entiendo el poder biopolítico como la aparición de “fenómenos de población”, es decir, de los “procesos de la vida” (como la natalidad, la mortalidad, la fecundidad, la morbilidad, o la sexualidad) como una cuestión de poder y gobierno (Vázquez García 2009: 5). Según el propio Foucault, primer investigador en recuperar el término “biopolítica” durante las últimas décadas, ésta sería “un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales” (Foucault 2006 [1976]: 145). Desde una perspectiva biopolítica, el “poder” sería la actividad de conducir, de “guiar” las conductas de los demás.

Las reducciones jesuíticas, por lo tanto, deben entenderse a la luz del control biopolítico, ya que constituyeron estrategias ideológicas con consecuencias materiales destinadas a regular y a producir, de manera efectiva, los comportamientos de los chamorus, para sacarlos de su "irracionalidad y errores nativos" y guiarlos hacia la doctrina cristiana. Sin embargo, mientras que Vázquez García propone que el poder biopolítico surgido en los territorios españoles entre 1600 y 1820 fue un biopoder "absolutista", basado en la figura del monarca (Vázquez García 2009: 16), sugiero que, al menos en el caso de Guam, para el período de 1672 a 1769 (desde el inicio de las Guerras Hispano-Chamorras hasta la expulsión de los jesuitas de las Marianas), el biopoder puesto en práctica por los colonizadores era más bien de carácter teocrático. Esta "biopolítica teocrática" habría sido ejercida por los misioneros jesuitas de acuerdo con los objetivos del proyecto evangelizador, limitando el poder del monarca, como en el caso de las reducciones del Paraguay (Cro 1990: 42).

Tomando todo esto en cuenta, resulta interesante considerar cómo y por qué se llevaron a cabo las reducciones marianas. Sostengo que el conflicto etnosexual antes mencionado, esto es, la incapacidad y la resistencia por parte de los y las chamorus para adoptar las prácticas y discursos de género y sexuales aprobados por los colonizadores españoles, fue uno de los principales desencadenantes de esta estrategia. Merece la pena recordar, en este sentido, que los chamorus amenazaron con más conflictos armados después de los episodios de 1672, cuando los españoles trataron de erradicar las casas de solteros con el fin de imponer el matrimonio cristiano monógamo e indisoluble. También considero necesario señalar que varios jesuitas creían que la única manera de mediar en el conflicto etnosexual con el fin de poner en práctica el ideal de uniones matrimoniales indisolubles era a través de "la fuerza de las armas". Voss expone un proceso similar en las misiones californianas donde, con el apoyo militar, los misioneros atacaron a los estándares sexuales nativos, que promovían el mantenimiento de relaciones sexuales pre y extramatrimoniales, la poligamia, y el uso de métodos anticonceptivos (Voss 2008a: 196). Otra razón importante que alentó el estallido de las Guerras Hispano-Chamorras y, por tanto, la posterior construcción de las reducciones fue el conflicto entre los jefes nativos, conocidos como *chamorris*, y los

misioneros. Al inicio del proyecto evangelizador, estos jefes querían reservarse para sí el sacramento del bautismo; cuando éste comenzó a generalizarse entre sus súbditos, los líderes empezaron a dudar de su eficacia y muchos de los que habían sido bautizados retomaron sus antiguas creencias y prácticas (Safford 1902: 722). A partir de la muerte del Padre Luis de Medina en 1670, los *chamorris* iniciaron una serie de asesinatos contra los misioneros españoles debido a su descontento (véase Anónimo 1676: 14v-15r) hasta 1672, momento en el que el Padre Diego Luis de Sanvitores fue asesinado por Mata'pang, jefe del pueblo de Tumon (Vidal Figueroa 1674: 1v). La muerte de Sanvitores fue la gota que colmó el vaso, el detonante definitivo de las guerras antes mencionadas.

En cuanto a la estructura arquitectónica de las reducciones de Guam, las parroquias se establecieron en torno a una iglesia principal, que se colocó en el centro de los asentamientos de plano hipodámico o en damero, esto es, dispuestos en calles paralelas y perpendiculares (Rogers 1995: 54). Según Jaramillo, los territorios de las nuevas ciudades fueron estratégicamente elegidos, teniendo en cuenta las ventajas geográficas para los españoles en caso de nuevas revueltas por parte de los chamorus. También afirma que el reemplazamiento de éstos en nuevos asentamientos se llevó a cabo de manera gradual con el fin de evitar conflictos e insurrecciones. Tras la construcción de las primeras reducciones marianas, el gobernador Damián de Esplana decidió trasladar por la fuerza a Guam a cada chamoru, independientemente de su isla de origen, lo que llevó a cabo en 1740, a excepción de varios cientos que quedaron en Rota (Greenwood 2011: 2). De acuerdo con Athens, la reubicación de los nativos de las islas del norte al sur comenzó en 1697-1698 como consecuencia del programa de reducción. Mil doscientas personas fueron reubicadas desde las islas del norte, sujetos que más tarde fueron conocidos colectivamente como *gani* (Athens 2011: 317).

Retomando el carácter disciplinario y “heterotópico” de las reducciones, el mejor ejemplo de dispositivo disciplinario que se puede encontrar en éstas es el colegio. Según Foucault, las escuelas del siglo XVIII eran dispositivos (*dispositifs*) arquitectónicos con sus propias políticas de disciplina interna, en los que la sexualidad, incluso por omisión, siempre estuvo presente (Foucault

2006 [1976]: 28). En este sentido, conviene recordar a la arquitecta Beatriz Colomina, cuando afirma que las políticas del espacio son siempre sexuales, incluso cuando el espacio se emplea como mecanismo para suprimir la sexualidad (Colomina 1992: 1). Este es el caso, en mi opinión, de los colegios marianos. En 1674 se construyó la primera de estas escuelas en Guam, en la localidad de San Xavier de Rotidian, el Ritidian actual (Anónimo 1676: 50r). Cinco años más tarde se fundó un colegio de mayor tamaño, con el nombre de San Juan de Letrán. Los niños chamoru asistieron a ellos todos los días con el fin de aprender a leer, escribir, e incluso a tocar música (Loyzaga 1999: 486). Además de estas habilidades, en esas escuelas también aprendieron a comportarse como buenos cristianos, asimilando los estándares jesuíticos en torno al matrimonio y a la sexualidad a través de la disciplina constante que caracterizaría a las escuelas jesuíticas en los siglos posteriores. En el siguiente apartado analizaré el caso particular de los colegios para niñas, distintos en ciertos aspectos a las escuelas masculinas; el objetivo de esta separación analítica consiste en exponer las diferencias entre las opresiones y los abusos particulares a los que las mujeres y los hombres chamoru fueron sometidos en las reducciones.

#### **4. Mujeres chamoru en la frontera: Hibridación y resistencia adaptativa**

La voluntad de los jesuitas de fundar una escuela con el fin de reducir a las niñas chamoru a la doctrina cristiana estuvo presente desde su llegada a las Marianas. Ledesma, en 1670, pidió al monarca español fondos para construir un seminario en la isla de "Guan" (Guam) con el fin de liberar a los niños y niñas de su barbarie, así como del aparente "abandono" de sus padres (Ledesma 1670: 13r). Declaró sin tapujos que la existencia de estos seminarios impediría que los *urritaos* asistiesen a las casas de solteros, donde las relaciones sexuales prematrimoniales tenían lugar<sup>17</sup>. Ledesma también apeló por la construcción de un seminario femenino, donde las niñas pudieran

---

<sup>17</sup> "Se suplica a su Majestad se sirva de fundar un seminario en la Isla de Guan, para la buena institución de los niños de esta tierra, huérfanos por naturaleza, o costumbre de esta Nación, en que totalmente están exentos los hijos de la educación, y sujeción de sus padres. La cual Barbaridad viene a ceder en más fácil introducción de nuestra crianza, y reducción a dichas casas de Seminario, contraponiendo este Sagrado, y Real Seminario a los que tiene fundados el Demonio en estas Islas, de Urritaos, o mancebos, que viven con las solteras en casas públicas, sin otro Magisterio, o dirección, más que lo que les persuade el Demonio, o su apetito; con la libertad de su edad" (Ledesma 1670: 13r).

“recogerse”, manteniéndose lejos de las malditas *guma’ uritao* (Ledesma 1670: 13v). El padre Francisco Gayoso también informó de los beneficios de la fundación de dos escuelas, una para los niños y otra para las niñas. Describió los seminarios como casas cuyas paredes estaban hechas de hojas de palma y varas unidas entre sí, con una longitud de veinte o treinta yardas, así como con un ocho, diez o menos yardas de ancho” (Gayoso 1676: 546). En cuanto a las escuelas femeninas, a pesar de los objetivos de “recogimiento” y “castidad” planificados por los jesuitas para las niñas, Gayoso describe un incidente interesante producido en una de ellas: de acuerdo con el testimonio del jesuita, algunos soldados entraban con frecuencia en la escuela durante la noche, con el objetivo de mantener relaciones sexuales con las muchachas. Para evitar que esto volviese a pasar, los jesuitas tomaron una medida “ridícula”, en términos de Gayoso: decidieron dejar a dos frailes dentro de la escuela durante la noche y cerrar bajo llave la puerta de la habitación de las muchachas. Sin embargo, los soldados lograron acceder al edificio en varias ocasiones, manteniendo relaciones sexuales con las jóvenes chamoru (no especifica si consentidas o forzadas)<sup>18</sup>. Con este hecho, puede apreciarse que, pese a que la escuela femenina se diseñó como un sistema disciplinario destinado a infundir en las niñas chamoru los valores cristianos y sus normas relativas a la sexualidad, como la castidad y la importancia de la indisolubilidad del matrimonio, en realidad la asistencia de las muchachas a la escuela no surtió tal efecto, debido a los actos de los soldados españoles.

No obstante, este hecho manifiesta la pertinencia para esta investigación de la noción de "frontera" (*borderland*) desarrollada por Gloria Anzaldúa (1987); dicho término puede resultar útil a la hora de comprender mejor el paso de las *guma’ uritao* a las escuelas jesuíticas como espacios de (re)producción social y sexual. Como sostiene la arqueóloga Magdalena Naum (2010), Anzaldúa

---

<sup>18</sup> “Y en aquel mismo año se experimentaron algunos inconvenientes con el tal colegio de muchachas. Porque algunos de los soldados entraban en el de noche cada y cuando que querían, como después se supo. El remedio, que para esto puso el superior, fue redículo [sic], y fue que durmiesen dos de los nuestros religiosos dentro de la misma casa de las muchachas, pero se ha de advertir que las muchachas dormían dentro de un atajadizo que estaba hecho dentro de la misma casa, con su techo de palos atados con cordel, y su puerta de tabla con su llave, la cual llave tenía un Padre en su poder de noche. Pero no obstante que los Padres dormían allí, se supo después que algunos de los soldados entraban a las muchachas de noche” (Gayoso 1676: 546).

entiende por fronteras aquellos "lugares de contradicción", es decir, "zonas de contacto" (Pratt 1992), en las que dos o más grupos se superponen, desdibujándose la brecha personal y cultural entre ellos, pero sin borrar las oportunidades para el conflicto y la ruptura. El resultado de habitar estos espacios fronterizos es la experiencia ambigua y la inquietud que implican los momentos de cercanía y distancia de la cultura propia; estos "paisajes ambiguos" (véase también Marín Aguilera-2015) no siempre tienen, o al menos no solo, dimensiones geográficas, sino también sociales, culturales, ideológicas y políticas, o una mezcla de ellas.

En el caso de Guam, y en relación con el género y la sexualidad, la destrucción de las casas de solteros y la construcción de las nuevas escuelas jesuíticas pueden analizarse como la desaparición y aparición de dos tipos de fronteras diferentes, no sólo materiales sino también ideológicas: implican la destrucción de un sistema sexo-género y la aparición de otro nuevo, que no es necesariamente el de los colonizadores, sino un híbrido (Bhabha 2002 [1994]: 143). El paso de las *guma' uritao* a las escuelas disciplinarias refleja el cambio de estándares desde la sociedad chamoru pre-contacto, basados en las relaciones sexuales prematrimoniales y en el matrimonio disoluble, a los valores patriarcales promovidos por los misioneros españoles, fundamentados en las nociones de celibato y en las relaciones sexuales con fines reproductivos dentro del sacramento del matrimonio.

La ambigüedad y la permeabilidad de estas fronteras ideológicas entre diferentes normas sexuales, sin embargo, ofrecen la posibilidad de nuevas negociaciones, hibridaciones y mestizajes (Anzaldúa 1987: 78) entre colonizadores/as y colonizados/as. En este sentido, resulta esclarecedor analizar la acusación de conducta sexual inapropiada contra el padre jesuita Franz Reitterberger por parte de los agustinos recoletos (orden que sustituyó a la Compañía de Jesús tras la expulsión de la última de las Marianas en 1769), y el papel desempeñado por algunas mujeres chamoru en el proceso contencioso (Coello de la Rosa 2013a, 2013b). En julio de 1774, siete años después de la muerte de Reitterberger, el agustino Andrés Blázquez de San José, vicario provincial y juez eclesiástico de Agaña, Pago, Agat y Rota, abrió un "acto informativo" en contra del primero, que fue acusado de haber violado a

varias mujeres chamoru adscritas a la Congregación de Nuestra Señora de la Luz, fundada en 1758. En un principio esta congregación se creó para transmitir a las mujeres indígenas los valores y prácticas cristianas pero, paradójicamente, en lugar de animarles a practicar la virtud, el padre Reitterberger se aprovechó, supuestamente, de su condición de guía espiritual para satisfacer sus propios apetitos sexuales (Coello de la Rosa 2013a: 219). La mayoría de las mujeres involucradas en el acto informativo, muchas de ellas esposas de los soldados que vivían en el Presidio, confesaron haber sido abusadas por el jesuita (Coello de la Rosa 2013b: 88).

Coello de la Rosa ofrece una visión interesante del evento: según el investigador, las mujeres aprovecharon este proceso, tras la expulsión de los jesuitas, para defender su honor y denunciar todos los abusos a los que habían sido sometidas durante años. Mientras que los agustinos recoletos utilizaron la información proporcionada por las mujeres chamoru bajo confesión para producir la figura del jesuita hereje, esas mismas mujeres se sirvieron igualmente de los nuevos religiosos para denunciar a aquellos que las habían maltratado, así como para proteger sus rituales y prácticas católicas en una suerte de "resistencia adaptativa" (Coello de la Rosa 2013b: 90). Este término se adecúa a la noción de resistencia sostenida por Bhabha, para quien ésta "no es necesariamente un acto oposicional de intención política, ni es la simple negación o exclusión del 'contenido' de otra cultura, como una diferencia percibida antaño [...] es el efecto de una ambivalencia producida dentro de las reglas del reconocimiento de los discursos dominantes mientras se articulan los signos de la diferencia cultural y los reimplican dentro de las relaciones diferenciales del poder colonial" (Bhabha 2002 [1994]: 139).

A la luz de esta resistencia adaptativa, se hace evidente que las chamorus no eran simples víctimas del colonialismo; por el contrario, asimilaron sólo una parte de las costumbres y creencias extranjeras, transformando las que tenían anteriormente. En relación con la sexualidad, puede apreciarse claramente que las mujeres de la Congregación se beneficiaron de los estándares europeos, en especial de la "verbalización de sexo" durante el sacramento de la confesión, con el fin de proteger sus propios intereses. Según Foucault, el proyecto de la verbalización del discurso sexual, establecido desde antiguo, se generalizó y se

volvió normativo para todo el mundo cristiano durante el siglo XVII (Foucault, 2006 [1976]: 20). Era necesario no sólo para detectar actos contra natura, sino también para transformar cualquier tipo de deseo en el discurso. Junto a la confesión, otra tarea disciplinaria practicada por las mujeres de la Congregación de Nuestra Señora de la Luz era la (auto)vigilancia: se organizaron para detectar las idolatrías de los chamanes locales y los escándalos contra la moral cristiana, como la prostitución y las casas de juego, para denunciarlos al sacerdote o prefecto, con quien mantenían una estrecha relación de confianza (Coello de la Rosa 2013a: 225). Los soldados del Presidio, con quienes muchas de las mujeres pertenecientes a esta Congregación estaban casadas, tampoco escapaban de su vigilancia, así como también se encontraban bajo ella los y las escolares y el resto de mujeres. Esta vigilancia revela otra forma de hibridación, pues las mujeres de la Congregación se servían a menudo de la información que obtenían de su labor vigilante para denunciar a ciertos sujetos, sirviéndose de normas de los españoles para sostener, en cierta medida, parte del poder del que disfrutaban antes del contacto colonial.

## **5. Conclusiones**

En 1952, en su provocador ensayo *Piel Negra, Máscaras Blancas*, Frantz Fanon empleó la metáfora de la “máscara” para referirse al hecho de que, en contextos coloniales, los sujetos colonizados terminan por adoptar los valores (esto es, la “máscara”) de los colonizadores, haciéndolos suyos. En palabras del propio Fanon: “El negro quiere ser como el blanco. Para el negro no hay sino un destino. Y es blanco” (Fanon 2015 [1952]: 221-222). Tras la colonización española, el único destino posible para los chamorus, al menos para aquellos que no quisiesen sufrir “la fuerza de las armas”, era el de devenir “españoles”, esto es, adoptar los discursos y prácticas (de género, sexuales, etcétera) de los colonizadores para vivir de forma pacífica y ordenada en las reducciones.

La arqueóloga Almudena Hernando retoma la metáfora de la máscara para aplicarla al género. Según Hernando, las mujeres, en contextos patriarcales, adoptan “la máscara del grupo dominante [los hombres], reproduce[n] su discurso y sus verdades, su punto de vista y su forma de entender la realidad,

aunque por debajo de esa máscara, de ese discurso y de esa mirada siga existiendo [...] un cuerpo de mujer, que experimenta que lo que le pasa no coincide con lo que el discurso que reproduce dice que le pasa a todos los seres humanos” (Hernando 2015: 16). Después de la colonización de las Marianas, el único destino posible para las mujeres chamoru era el de ponerse la máscara de los “españoles”, esto es, actuar como las mujeres de la metrópolis, convirtiéndose en madres y esposas monógamas por el resto de sus vidas. Sin embargo, he señalado que no todas las mujeres aceptaron la máscara en la misma medida. Algunas, como las adeptas a la Congregación de Nuestra Señora de la Luz, decidieron lucirla solo en determinadas ocasiones, en aspectos concretos de sus vidas, llevando a cabo una resistencia adaptativa. Su alianza con los misioneros agustinos les sirvió para empoderarse, aunque para ello tuviesen que denunciar y dejar en evidencia a otros miembros de su comunidad.

A lo largo de este trabajo, espero haber evidenciado, además, que el género, así como los discursos y las prácticas sexuales, surgen inmersos en redes de relaciones de poder complejas que los moldean, por lo que es necesario analizarlos de forma contextual, especialmente en aquellas zonas de contacto en las que dos grupos coexisten en continua relación, dando lugar a fronteras y contextos de hibridación. Es por ello que instituciones políticas ligadas a la sexualidad, como la “heterosexualidad” (entendida estrictamente como el contacto sexual entre dos personas de distinto sexo, masculino y femenino) no son entidades monolíticas, universales o ahistóricas, sino que, por el contrario, se producen de manera positiva, siguiendo distintos mecanismos, tanto materiales como ideológicos: el colegio, la casa de solteros, la institución del matrimonio monógamo indisoluble, las prácticas sexuales premaritales y promiscuas obligatorias antes de la iniciación a la adultez, la castidad, etc. Las posibilidades pueden ser tan amplias como grupos humanos han habitado y habitan en el planeta.

Del mismo modo, con este trabajo espero haber contribuido, en alguna medida, a la des-domesticación del Imperialismo español en época moderna, mediante la explicitación de que asuntos como el sexo y el género, a menudo asociados al ámbito privado y doméstico de la vida cotidiana, desempeñaron un papel

fundamental en las estrategias y políticas públicas llevadas a cabo por las potencias europeas, en este caso españolas, para imponer su dominación colonial. Creo haber demostrado que, en ocasiones, estrategias puestas en práctica por los colonizadores que a priori no se relacionaban con cuestiones de género y sexuales (como en el caso de las reducciones), terminaron por trastocar por completo los sistemas sexo-género de las poblaciones colonizadas.

Por último, espero que las conclusiones derivadas de este texto puedan servir para des-enmascarar, siguiendo con la metáfora de Fanon, a sujetos subalternos procedentes de otros contextos, esto es, espero que sirvan para revelar verdades (y las relaciones de poder que acarrearán) allí donde éstas no son percibidas, como diría Foucault.

## **6. Bibliografía**

Anónimo (1676): Relación de las Empresas y Sucesos Espirituales y Temporales de las Islas Marianas. Real Academia de la Historia, Cortes 567, Legajo 10, 9/2676 (8).

Anzaldúa, Gloria (1987): *Borderlands/La Frontera*. San Francisco: Aunt Lute.

April, Vic (2006): Talagi Pictograph Cave, Guam. *Micronesian Journal of the Humanities and Social Sciences* 5 (1/2): 53-69.

Athens, J. Stephen (2011): Latte Period Occupation on Pagan and Sarigan, Northern Mariana Islands. *Journal of Island and Coastal Archaeology* 6 (2): 314-330.

Atienza de Frutos, David (2012): La Evangelización de las «Pobres» Islas Marianas y Su Uso Simbólico en Occidente. En Desiderio Parrilla (coord.): *La Violencia del Amor*. Madrid: Asociación Bendita María, 191-217.

— (2013): A Mariana Islands History Story: The Influence of the Spanish Black Legend in Mariana Islands Historiography. *Pacific Asia Inquiry* 4 (1): 13-29.

Bayman, James M.; Kurashina, Hiro; Carson, Mike T.; Peterson, John A.; Doig, David J.; Drengson, Jane A. (2012a): Household Economy and Gendered Labor in the 17th Century A.D. on Guam. *Journal of Field Archaeology* 37 (4): 259-269.

- (2012b) *Latte Household Economic Organization at Ritidian, Guam National Wildlife Refuge, Mariana Islands. Micronesica* 42 (1/2): 258-273.
- Bhabha, Homi (2002) [1994]: *El Lugar de la Cultura*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Bourdieu, Pierre (1998): *La Distinción. Criterios y Bases Sociales del Gusto*. Barcelona: Taurus.
- Bravo Guerreira, María Concepción (1987): Etnohistoria: la Historia y la Antropología en el Estudio de las Culturas Americanas. *Anthropos: Boletín de Información y Documentación* 68: 33-37.
- Carmack, Robert M. (1979): Etnohistoria y Teoría Antropológica. *Cuadernos del Seminario de Integración Social Guatemalteca* 26: 7-47.
- Casella, Eleanor Conlin; Voss, Barbara L. (2012): Intimate Encounters. An Archaeology of Sexualities within Colonial Worlds. En Barbara L. Voss y Eleanor Conlin Casella (eds.): *The Archaeology of Colonialism. Intimate Encounters and Sexual Effects*. Nueva York: Cambridge University Press, 1-10.
- Coello de la Rosa, Alexandre (2013a): Lights and Shadows: The Inquisitorial Process against the Jesuit Congregation of *Nuestra Señora de la Luz* on the Mariana Islands (1758–1776). *Journal of Religious History* 37 (2): 206-227.
- (2013b): Colonialismo, Resistencia e Identidad Chamorra en la Misión Post-Jesuita de las Islas Marianas, 1769-1831. *Estudios de Historia Novohispana* 49: 83-117.
- Colomina, Beatriz (ed.) (1992): *Sexuality and Space*. Princeton: Princeton Architectural Press.
- Cro, Stelio (1990): Las Reducciones Jesuíticas en la Encrucijada de Dos Utopías. En *Las Utopías en el Mundo Hispánico. Actas del Coloquio Celebrado en la Casa de Velázquez*. Madrid: Editorial de la Universidad Complutense y Casa de Velázquez, 41-56.
- Cunningham, Lawrence J. (1992): *Ancient Chamorro Society*. Honolulu: Bess Press.

De Oto, Alejandro; Quintana, María Marta (2010): Biopolítica y Colonialidad. Una Lectura Crítica de *Homo Sacer*. *Tabula Rasa* 12: 47-72.

Egido López, Teófanos; Pinedo, Isidoro (1994): *Las Causas "Gravísimas" y Secretas de la Expulsión de los Jesuitas por Carlos III*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

Fanon, Frantz (2015) [1952]: *Peau Noire, Masques Blancs*. París: Éditions du Seuil.

Foucault, Michel (1994): *Dits et Écrits 1954-1988, Vol. IV 1980-1988*. París: Gallimard.

— (2005): *El Poder Psiquiátrico. Curso del Collège de France (1973-1974)*. Madrid: Akal.

— (2006) [1976]: *Historia de la Sexualidad. Vol. 1: La Voluntad de Saber*. Madrid: Siglo Veintiuno.

Galloway, Patricia (2006): *Practicing Ethnohistory: Mining Archives, Hearing Testimony, Constructing Narrative*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Gayoso, Francisco (1676): *Carta del Padre Francisco Gayoso para el Padre Provincial del [sic] Compañía de Jesús de Phi1ipillas en el que le da cuenta de lo sucedido en la Misión de las Islas Marianas desde el año de 74 hasta el de 76*. ARSI, Phil. 13, fol. 201-206. Reproducido en Rodrigue Lévesque (1995): *History of the Micronesia. A Collection of Source Documents. Volume 6: Revolts in the Marianas, 1673-1678*. Québec: Lévesque Publications, 541-553 (Doc. 1676L).

Greenwood, Arin (2011): Law and Justice in the Marianas During the Spanish Era (1521-1898). In *The Northern Mariana Islands Judiciary: Historical Overview*. Saipan: Northern Marianas Judiciary Historical Society, 1-6.

Hezel, Francis X.; Driver, Marjorie C. (1988): From Conquest to Colonisation: Spain in the Mariana Islands 1690-1740. *The Journal of Pacific History* 23 (2): 137-155.

Hernando, Almudena (2012): *La Fantasía de la Individualidad*. Madrid: Akal.

— (ed.) (2015): *Mujeres, Hombres, Poder*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Jaramillo, Antonio (1680): *De Antonio Jaramillo de la Compañía de Jesús, Misionero de las Marianas [Carta al Rey]*. RAH 9/2677. Reproducido en Rodrigue Lévesque (1996): *History of the Micronesia. A Collection of Source Documents. Volume 7: More Turmoil in the Marianas, 1679-1683*. Québec: Lévesque Publications, 304-320 (Doc. 1680T1).

Ledesma, Andrés de (1670): *Noticia de los Progresos de Nuestra Santa Fe, en las Islas Marianas, Llamadas Antes de los Ladrones, y del Fruto que Han Hecho en Ellas el Padre Diego Luis de Sanvitores, y sus Compañeros, de la Compañía de Jesús, desde 15. de Mayo de 1669 hasta 28. de Abril de 1670. Sacada de las Cartas, que Ha Escrito el Padre Diego Luis de Sanvitores, y Sus Compañeros*. Biblioteca del Hospital Real, Caja IMP-2-070 (31) Col. Montenegro.

Loyzaga, Jorge (1999): La Arquitectura Misional en las Islas Marianas. En Miguel Luque Talaván, Juan José Pacheco Onrubia y Fernando Palanco Aguado (eds.): *1898: España y el Pacífico. Interpretación del Pasado, Realidad del Presente*. Madrid: Asociación Española de Estudios del Pacífico, 485-498.

Lugones, María (2008): Colonialidad y Género. *Tabula Rasa* 9: 73-101.

Marín-Aguilera, Beatriz (2015): Borderlands in the Making: Deterritorialisation in South Iberia (9th-6th Centuries BC). *Complutum* 26 (1): 189-203.

Meliá, Bartomeu (1978): Las Reducciones Jesuíticas del Paraguay: Un Espacio para una Utopía Colonial. *Estudios Paraguayos* 6 (1): 157-167.

Montón-Subías, Sandra; Sánchez-Romero, Margarita (eds.) (2008): *Engendering Social Dynamics. The Archaeology of Maintenance Activities*. Oxford: Archaeopress.

Naum, Magdalena (2010): Re-emerging Frontiers: Postcolonial Theory and Historical Archaeology of the Borderlands. *Journal of Archaeological Method and Theory*: 17: 101-131.

Pigafetta, Antonio (2012) [1536]: *Primer Viaje Alrededor del Globo*. Sevilla: Fundación Civilitar.

Pratt, Mary Louise (1992): *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. Londres, Nueva York: Routledge.

- Riquel, Hernando (1565): Taking Possession of the Ladrones. AGI, Col. Ultramar III, N. 38: 89-90. Reproducido en Rodrigue Lévesque (1992): *History of the Micronesia. A Collection of Source Documents. Volume 2: Prelude to Conquest, 1561-1595*. Québec: Lévesque Publications, 182 (Doc. 1565Z2).
- Rogers, Robert F. (1995): *Destiny's Landfall. A History of Guam*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Rubin, Gayle (1975): The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex. En Reiter, R. (ed.): *Toward and Anthropology of Women*. Nueva York: Monthly Review Press, 157-210.
- Safford, William Edwin (1902): Guam and Its People. *American Anthropologist* 4: 707-729.
- Sanvitores, Diego Luis de (1665): *Motivos para No Dilatar Más la Reducción y Doctrina de las Islas de los Ladrones*. Archivo General de Indias, Filipinas, 82, N. 8.
- (1668): *Las cosas que son menester para el viaje hasta nuestras Islas Marianas...* Real Academia de la Historia, Cortes 567, Legajo 10 9/2676 (4).
- Scott, Joan W. (1988): *Gender and the Politics of History*. Nueva York: Columbia University Press.
- (2010): Gender: Still a Useful Category of Analysis? *Diogenes* 57 (1): 7-14.
- Souder Torres, Laura M. (1987): *Daughters of the Island: Contemporary Women Organizers of Guam*. Mangilao: University of Guam Press.
- (1992): Unveiling Herstory: Chamorro Women in Historical Perspective. En Donald H. Rubinstein (ed.): *Pacific History: Papers from the 8th Pacific History Association Conference*. Mangilao: University of Guam Press.
- Spivak, Gayatri (1988): Can the Subaltern Speak? En Cary Nelson y Lawrence Grossberg (eds): *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- Thompson, Laura (1945): *The Native Culture of the Marianas Islands*. Honolulu: Bernice P. Bishop Museum Bulletin no. 185.

Vázquez García, Francisco (2009): *La Invención del Racismo. Nacimiento de la Biopolítica en España, 1600-1940*. Madrid: Akal.

Vidal Figueroa, Joseph (1674): *Carta Escrita en la Ciudad de México por el Padre Joseph Vidal, de la Compañía de Jesús, Procurador de las Islas Marianas, a Don Gerónimo Sanvitores de la Portilla, Caballero del Orden de Santiago, del Consejo de su Majestad en el Real de Hacienda*. Biblioteca del Hospital Real, A-031-131 (26) Col. Montenegro.

Voss, Barbara L. (2000): Colonial Sex: Archaeology, Structured Space, and Sexuality in Alta California's Spanish-Colonial Missions. En Barbara L. Voss y Robert A. Schmidt (eds.): *Archaeologies of Sexuality*. Londres: Routledge, 35-61.

— (2008a): Domesticating Imperialism: Sexual Politics and the Archaeology of Empire. *American Anthropologist* 110 (2): 191-203.

— (2008b): Gender, Race, and Labor in the Archaeology of the Spanish Colonial Americas. *Current Anthropology* 49 (5): 861-893.

— (2009): Looking for Gender, Finding Sexuality: A Queer Politic of Archaeology, Fifteen Years Later. En Susan Terendy et al. (eds.): *Que(e)rying Archaeology*. Calgary: University of Calgary Press, 29-39.

— (2012): Sexual Effects. Postcolonial and Queer Perspectives on the Archaeology of Sexuality and Empire. En Barbara L. Voss and Eleanor Conlin Casella (eds.): *The Archaeology of Colonialism. Intimate Encounters and Sexual Effects*. Nueva York: Cambridge University Press, 11-28.

Wernhart, Karl R. (1972): A Pre-Missionary Manuscript Record of the Chamorro, Micronesia. *The Journal of Pacific History* 7: 189-194.

Witmore, Christopher (2007): Arqueología Simétrica: Un Manifiesto Breve. *Complutum* 18: 305-313.

Wittig, Monique (2010): *El Pensamiento Heterosexual y Otros Ensayos*. Madrid: Editorial Egales.