

La reproducción del ideal de la mujer hispana en Filipinas a través de los conventos y colegios femeninos: imágenes, actitudes y conductas de género en el siglo xvii

The reproduction of the Hispanic woman ideal in the Philippines through convents and women's schools: Gender images, attitudes, and behaviors in the 17th century

Ostwald Sales-Colín Kortajarena

sangley@hotmail.com

ORCID ID: 0000-0002-1297-4668

Resumen:

El objetivo de este artículo es presentar una interpretación sobre la reproducción del ideal de la mujer hispana en Manila con base en la noción contemporánea y local de 'calidad' social. Mi investigación parte de la premisa que se trató de implantar en las Filipinas el mismo modelo de organización que fue creado para el mundo americano. Mi enfoque difiere de la historiografía tradicional al objetar el uso de los términos 'blancura' – utilizado para referirse a las presuntas españolas en Manila –, 'racismo' y 'mujer española'; se

Palabras clave: Calidad social, colegios de mujeres, conventos, estudios de género, Manila, hispanidad asiática.

Abstract:

The objective of this article is to present an interpretation on the reproduction of the ideal of the Hispanic woman in Ma-

nila based on the contemporary and local notion of social 'quality'. My research is based on the premise that an attempt

argumenta que estas categorías propician visiones prejuiciosas e incompletas, y no forman parte del vocabulario contemporáneo a la primera mitad del siglo xvii. Así, analizo cómo se construyó el significado de 'mujer de calidad' en Filipinas como un criterio determinante de inclusión y pertenencia a la élite de la ciudad de Manila. Finalmente, demuestro la existencia de una escala de preferencias de 'mujeres de calidad' y 'mujeres de menos puesto' que, en el vocabulario de la época, fueron conocidas como 'mujeres de todas calidades'.

* Universidad Autónoma Metropolitana–Azcapotzalco. Av. San Pablo 180, 02200, Ciudad de México.

was made to implement in the Philippines the same organizational model that was created for the American world. My approach differs from traditional historiography by objecting to the use of the terms 'whiteness' – used to refer to presumed Spanish women in Manila –, 'racism', and 'Spanish woman'; I argue that these categories favor prejudiced and incomplete visions and are not part of

Keywords: Asian Hispanicity, convents, women's schools.

the contemporary vocabulary in the first half of the 17th century. Thus, I analyze how the meaning of 'quality woman' was constructed in the Philippines as a determining criterion for inclusion and belonging to the elite of the city of Manila. Finally, I demonstrate the existence of a scale of preferences for 'quality women' and 'women of less position' which, in the vocabulary of the time, were known as 'women of all qualities'.

Introducción¹

La reproducción del ideal de la mujer hispana en Manila es una clara expresión del modelo de organización americano llevado a Filipinas que, en sus líneas generales, es de origen mexicano, aunque con sustanciales modificaciones regionales, ya que se pretendió fundar en la ciudad de Manila un reino similar a los que se habían creado en Indias Occidentales. Como repercusión de lo que sucedió en otras partes de la monarquía española, en Manila se establecieron diferentes instituciones femeninas, entre 1589 y 1634, que afectaron el porvenir de las internas y de las 'indias', ya que comenzó una lucha irreconciliable con las tradiciones locales, donde las mujeres nativas gozaban de gran consideración en la religión ancestral; en consecuencia, las órdenes religiosas y los funcionarios españoles encontraron en Filipinas culturas diferentes a las europeas, insuficientemente conocidas y difícilmente comprendidas que fueron interpretadas con el prejuicio de la época (Mojarro, 2018, p. 45).

Este estudio se centra alrededor de las mujeres que habitaron en la capital filipina sometida al supremo gobierno central hispano: la ciudad de Manila, las áreas comarcanas de la capital que se conocen en las fuentes

¹ Este trabajo se desprende del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIT) a través del proyecto IG400318 Redes empresariales y administración estatal: movilización de recursos y producción de materiales estratégicos en el mundo hispánico como escenario de la globalización temprana (siglos XVI–XIX). Asimismo, agradezco a los evaluadores sus amables y generosos comentarios, todos ellos me han permitido mejorar la calidad del escrito, continuar cuestionando etiquetas sobre las mujeres en Filipinas, ser más reflexivo, profundizar diferentes aspectos, necesarios de aclarar y abordar nueva historiografía. Sinceramente, gracias.

de la época como ‘pueblos extramuros’ o ‘arrabales’ de Manila y las que habitaron en doctrinas controladas por los agustinos.² Se tiene que entender que están incluidas las mujeres ‘indias’ que fueron súbditas de la Corona. He consultado expedientes de las recogidas del colegio de Santa Potenciana, de colegialas de Santa Isabel, de monjas de Santa Clara, del proyecto del monasterio de Santa Catalina, de viudas comerciantes del galeón, de ‘indias’ esclavas en casas intramuros y de nativas que establecieron vínculos afectivos con soldados y con frailes agustinos.

La historiografía ha dado cuenta de la importancia del trasvase del ideal de la mujer piadosa llevado a Filipinas, centrado en la obediencia, el recato y la virginidad.³ También tradicionalmente se ha enfatizado en la fundación de numerosos centros femeninos destinados para la población intra y extramuros de Manila, limitándose al siglo XVIII, tales como el beaterio de Santa Catalina, aprobado por la Corona en 1717 y el beaterio de Santa Rita, creado entre 1730 y 1740, en el pueblo de Pasig (García, 1995, p. 230). Del mismo modo, esta historiografía ha dado importancia al establecimiento de redes familiares, en donde los recién llegados a la capital trabaron matrimonio con las hijas de los primeros de Filipinas, constituidos en ricos encomenderos, para tener la oportunidad de pertenecer a los grupos más pudientes de la capital e insertarse en las élites de decisión. Así sucedió, a principios del siglo XVII, con Sebastián Raya Doria, alcalde de Tondo, quien obtuvo un matrimonio conveniente con el que emparentó con la familia Ezquerria, una de las más adineradas de Manila (Alva, 2000, p. 238).

Otro aspecto tratado es el de las numerosas actividades de la vida cotidiana de las mujeres en el ámbito material, religioso y familiar, entre los que sobresalen las características de una mujer cuyas tareas primordiales

² La palabra ‘doctrina’ tiene una connotación fundamentalmente religiosa, en ellas los indios quedaban reunidos para su aprendizaje cristiano, y estas se fundaron en diferentes partes del archipiélago. Así, desde finales del siglo XVI, los agustinos recibieron la mayor parte de las provincias tagalas, las más productivas, administraron la Pampanga, Pangasinán e Ilocos, en la isla de Luzón; Cebú y Panay, en Bisayas.

³ Se podría plantear que el modelo de mujer hispana exportado de Nueva España a Filipinas es el que se desprendió del primer colegio fundado, por la iniciativa privada, para la mujer novohispana en la Ciudad de México en 1548: el colegio de La Caridad, que, en líneas generales, preparaba a las internas para la vida religiosa o para acceder al matrimonio. El colegio tenía una triple dimensión formativa, las internas tenían que: a) aprender a leer y formarse en la doctrina cristiana; b) dominar los trabajos del hogar, y c) emular los principios de la mujer piadosa basados en una estricta formación moral ejerciendo la caridad y la laboriosidad (Luque, 1990).

estuvieron centradas en la educación de los hijos y la gestión del hogar y la importancia de sus dotes que representaron el patrimonio que las mujeres entregaban al desposarse (Camacho, 2018, pp. 107, 111); de los lineamientos para el establecimiento de matrimonios en Manila, por ejemplo, el oidor Melchor Dávalos, a finales del siglo XVI, casó a su hijo sin solicitar permiso en el terreno de su jurisdicción, contraviniendo la legislación insular (Manchado, 2015, p. 178); y de la preeminencia de la mujer nativa en la religión tradicional antes de la llegada de los españoles a Filipinas, ya que las ‘catalonas’ o ‘babaylonas’ eran las responsables de presidir ceremonias y rituales animistas, además protegían a la comunidad en tiempo de guerra, por tanto, gozaban de gran consideración social (Camacho, 2014, pp. 127–43; Mojarro, 2018, pp. 42–43).

Las cuestiones que en la historiografía tradicional han sido aceptadas ampliamente tienen que ser sometidas a una rigurosa revisión para un estudio más cuidadoso de la reproducción del ideal de la mujer hispana en Manila. Por ejemplo, la idea de que los españoles se constituyeron como ‘grupo racial minoritario’ en Filipinas (García-Abásolo, 2000, p. 199), o el empleo de un vocabulario diferente al de la primera mitad del siglo XVII, centrado en el término ‘blancura’ para referir a las presuntas españolas en Manila (García, 1995, pp. 226–28). Así también, la idea de ‘racismo’ se ha conceptualizado como una ‘constante de la colonización’, al asegurar que en Filipinas los españoles pretendieron conformar una sociedad segregada entre ‘blancos y no blancos’ (García, 1988, pp. 28, 108).⁴ Otro ejemplo es la categoría analítica de ‘mujer española’, pues presenta importantes limitaciones porque propicia visiones prejuiciosas e incompletas sobre la reproducción del ideal de la mujer hispana en Filipinas (Camacho, 2018, p. 107; Manchado, 1999, p. 487; Mojarro, 2018, p. 50).

Existió una ideología discursiva que privilegió la instauración del prototipo de la mujer hispana en una ciudad amurallada, donde privó el prestigio basado en el reconocimiento social, la reputación personal y la

⁴ La repetición acrítica del concepto ‘mujer blanca’ en la literatura tradicional que estudia la mujer en las Filipinas españolas de los siglos XVI–XVIII es muy cuestionable, no estoy seguro si se trata de la extrapolación equivocada de modelos anglosajones al modelo hispano. En ese sentido, es muy arriesgado atribuirles a los españoles la identidad biológica de ‘grupo racial’ como el principio que fundamentó la instauración de una sociedad ‘blanca’ que concedió importancia al color de la piel, segregando al resto de la población a un estatus inferior. María García (1992, p. 26; 1995, pp. 227–28; 1996, p. 58; 2000, p. 63) es una ferviente partidaria de la creación de una sociedad ‘blanca’ en las Filipinas españolas. Me parece que asistimos a una invención académica sin fundamento teórico ni metodológico.

capacidad económica (Camacho, 2007, pp. 55–60). También hay estudios sobre la importancia atribuida a la consecución del ideal piadoso de la mujer, centrado en la espiritualidad, el sistema de vida religioso y un proceso de selección riguroso con preferencia a las mujeres que sustentaron el ideal de honra y pureza (Camacho, 2018, pp. 117–22).

Mi investigación se centra en reconocer, por una parte, que las instituciones femeninas fundadas intramuros en Manila entre 1589–1634 concentraron sus esfuerzos en reproducir el ideal de la mujer hispana, con la condición de que estarían reservadas a descendientes de españoles, adjudicando o negando el carácter de mujeres respetables. Por otra parte, pretendo comprender cómo la perpetuación de los patrones masculinos con base en la distinción, legítima y condiciona la percepción del género femenino a partir de sus propios gustos, de lo que ellos creen bueno y malo, posible o imposible.

La revisión de los expedientes de las seculares que ingresaron a las fundaciones surgidas en Manila parece indicar, *a priori*, un interés cifrado en reproducir la imagen respetable que esos establecimientos adjudicaban a sus internas. Sin embargo, mi enfoque matiza esta impresión con la premisa de que los colegios para niñas tuvieron una función benéfica, pues acogieron a mujeres necesitadas tales como descendientes de españoles, huérfanas, mestizas, viudas e hijas de soldados distinguidos pobres.

Mi argumento es que las mujeres ‘de calidad’⁵ se constituyeron en una pieza fundamental que las identificó como mujeres ‘de hacienda’, aunque no como mujeres respetables. Es por eso que, desde el razonamiento de la fe católica, el interés estuvo centrado en reproducir el estereotipo de una mujer recatada, devota y virgen, creando una sociedad lo más cercana al modelo hispano. Había que proteger a las familias beneméritas de aquellas de vida licenciosa, pobres y de mala vida, sin importar que fueran peninsulares, novohispanas o mestizas. En este proceso de formación del género femenino, las autoridades religiosas y los funcionarios civiles de Manila diferenciaron a las mujeres ‘respetables’ de las ‘no respetables’ a través de la creación de una serie de etiquetas para ordenar la difícil convivencia entre los presuntos españoles con las mujeres ‘de calidad’ y con las mujeres ‘de la tierra’. Eso se hizo sin dejar desprotegidas a las hijas abandonadas y regulando al mismo tiempo el resultado de las procreaciones sexuales. Consecuentemente, se dio paso al origen de ‘hijas legítimas’, ‘mujeres nobles’, ‘hijas de soldados distinguidos’, ‘hijas ilegítimas’ y ‘mujeres de vida escandalosa’. Es así como se tiene la impresión de que en

⁵ Para el estudio de la sociedad novohispana en el siglo XVII, Pilar Gonzalbo (2013, p. 32) afirma que el concepto de ‘calidad’ es más cercano a la realidad de la época.

Manila existía una innegable diferencia en función del género: la feminidad como vehículo de conservación del prestigio de las habitantes de la capital, sustentado en el ideal de la mujer hispana, lo que a su vez representó una cuestión íntima y un asunto social en una ciudad en donde prácticamente se conocían todos (Fontana, 1999, p. 167; Ramos, 1991, p. 26). De esta manera, los intereses de la Corona representados por militares, clérigos, cargadores, encomenderos y funcionarios – quienes siempre fueron una minoría – parecen haber acuñado categorías sociales muy elaboradas para diferenciarse de los que ocuparon los escalones más bajos de la sociedad.

La ‘calidad’ de la mujer en el vocabulario de la época

Afirmar que en Manila las habitantes intramuros eran mujeres ‘blancas’ responde a un criterio racista que limita la interpretación sobre las habitantes de la capital, sin que se ofrezca ningún testimonio que lo respalde. La ligereza de estas inexactitudes se apoya en el desconocimiento del vocabulario de la época, distanciándose de la realidad histórica y, por tanto, falseándola. Voy a presentar algunos ejemplos que engloban la presencia de las mujeres en Manila, tomando en cuenta la diversidad de papeles desempeñados en la vida cotidiana, mostrando dos indicadores: a) la inexistencia de un desproporcionado interés por un ‘blanqueamiento’, y b) la ausencia, en las fuentes de la época, de las mujeres con esas características. Incluso es muy espinoso el empleo de determinada terminología no acreditada como ‘mujer española’ que, sin embargo, no se usaba en la documentación que he consultado de la primera mitad del siglo XVII, donde aparecen tres expresiones para referir a la población femenina de Manila, tales como ‘mujeres de calidad’, ‘mujeres de menos puesto’ y ‘mujeres de todas calidades’, sin atribuir características al color.

Ahora bien, a juzgar por el uso de las fuentes de la primera mitad del siglo XVII, se emplea un concepto tosco para las habitantes de Manila, reduciéndolas a: ‘mujeres’ o, más precisamente, como: ‘casadas’, ‘viudas’, ‘doncellas’, ‘beatas’, ‘solteras’, ‘mestizas’ y eso es lo que, a luz de la consulta de la documentación de la primera mitad del siglo XVII, no sostiene el uso de las etiquetas tales como: ‘mujer española’, ‘mujeres blancas’ o ‘razas’, entre las habitantes de Manila (Merino, 1977b, pp. 982–84).⁶

¿Las españolas? Los documentos de la primera mitad del siglo XVII emplean el término de ‘calidad’ para señalar a las mujeres ‘ricas’ o ‘de

⁶ Archivo de la Provincia Dominicana de Nuestra Señora del Rosario (APDNSR), Santa Catalina, tomo 3, cuadernillo 1, fols. 1-2. Archivo General de Indias (AGI), Filipinas 8, ramo 3, núm. 105, exp. 1, fols. 1-47.

hacienda'. Aparecen las frases:⁷ “mujeres nobles”, “hijas de hombres honrados”, “doncellas nobles”, “hijas de los más nobles y más ricos de Manila” y “mujeres de linaje” (Concepción, 1789, vol. 7, pp. 449–50; Retana, 1895, vol. 1, p. 36; Rodríguez, 1986, vol. 18, pp. 82–83). Las fuentes son muy precisas al emplear las expresiones “mujeres españolas pobres”, “doncellitas pobres españolas” y “pensamientos de españolas” para acreditar la presencia de ese tipo de mujeres en Santa Potenciana, Santa Isabel o las que se curaban en el hospital de la Santa Misericordia; entonces las referencias permiten sugerir que son mujeres apartadas de los estamentos acaudalados y de las élites de decisión que eran motivo de desconfianza y de escándalo.⁸

En la documentación se dice claramente que la calidad de la mujer se concreta en las ‘señoras’; por tanto, a una ‘señora’ no se le podía ofender con cualquier sospecha, por leve que fuera, ya que ponía en duda su honorabilidad y su honestidad. Así entonces, el título de ‘señora’ era una etiqueta con connotaciones de alcurnia y abolengo. En conclusión, la ‘calidad’ era un timbre de honra, entonces el hombre se proyectó en las mujeres al verse a sí mismo y estuvo obligado a admitir la diferencia mediante la exaltación de un grupo de características que precisaban decencia, distinción y privilegio como necesidades que resaltaban la adopción de los estilos de vida de los estamentos adinerados, dignos de aprecio y de estimación.

Viudas⁹

De acuerdo con los testimonios que constan, hay dos términos para reconocer la calidad de las viudas (Merino, 1977, pp. 982–84). Aparecen

⁷ AGI, Filipinas 6, ramo 9, núm. 167, fol. 7; consultado en <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/420407>. Filipinas 18B, ramo 4, núm. 27; consultado en <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/421100>. Filipinas 8, ramo 3, núm. 10, núm. 105, exp. 1, fols. 1-47.

⁸ Morga (2007, pp. 266–67, 282) refiere a la población de Manila con el criterio de “gente de toda suerte, especialmente de españoles (...) hombres y mujeres”, son habitantes de diferentes estamentos, pero lo singular es que apunta la presencia de esas españolas “mujeres necesitadas, doncellas de la ciudad y mujeres pobres” que carecen de calidad.

⁹ Entre 1571–1604 es el periodo de una migración familiar de España a Filipinas con una presencia femenina notable; por tanto, es posible hablar de segundas o terceras nupcias especialmente entre las viudas de los encomenderos. Eran mujeres ricas de la ciudad de Manila y de la periferia que se transformaron en un excelente partido para los hombres recién llegados a Filipinas: militares de alto rango y funcionarios de la gobernación (Alonso, 2009, p. 50; Manchado, 2011, pp. 79–82; Merino, 1977a, pp. 923–24).

viudas, a las que les antecede el vocablo ‘doña’, que otorga un tratamiento deferencial, sin que ello indique que son ‘de hacienda’, y viudas, con el nombre de pila, seguidos del apellido, lo que da cuenta de personas de ‘menos puesto’,¹⁰ pero tampoco se precisa que sean españolas ni ‘blancas’. Eran mujeres interesadas en actividades económicas, ligadas a la carrera transpacífica, que es de donde obtenían su sustento, significa que se encontraban inmersas en procesos productivos, su posición se consideraba, hasta cierto punto autónoma, al constituirse en cabezas de familia, responsabilizándose de la protección, la manutención y la educación de los hijos. Revela también que necesitaron poco de la protección del esposo; irónicamente, la viudez representó, en este sentido, una auténtica descarga de la presencia del varón, mientras que al, mismo tiempo, contaron con los medios disponibles de subsistencia (Alva, 2016, p. 207; Camacho, 2018, pp. 48, 55; Yuste, 2007, pp. 87–88).

Mestizas

La documentación aclara quiénes eran las mestizas. En 1617, Juan de Silva escribió refiriéndose a las mestizas como “hijas ilegítimas, hijas de españoles e indias que son muchas”.¹¹

A juzgar por las fuentes existen dos percepciones sobre las mestizas: en la primera, en un nivel intramuros, se aprecia el carácter de abandono y desamparo; se les refiere peyorativamente como resultado de la procreación de las uniones entre españoles e ‘indias’. Además de ser mestizas por nacimiento, eran abandonadas, huérfanas, pobres e identificadas con una vida relajada, suponían el problema social centrado en el escándalo, al reiterarse que se ‘perderían’; por tanto, fueron un peligro para Manila intramuros, así que en la mente de las autoridades de la capital estuvo la convicción de evitar la propagación de las mestizas en la ciudad, remediando su situación en un centro de acogida femenino, permaneciendo apartadas de las mujeres de calidad.

En la segunda, en un nivel extramuros,¹² a las mestizas se les atribuyó un grado de distinción que ha dejado constancia la administración del sacramento del matrimonio con españoles, pero dando paso a que

¹⁰ AGI, Filipinas, 8, ramo 3, núm. 105, exp. 1, fols. 1-47.

¹¹ AGI, Filipinas 38, núm. 46, fol. 5; consultado en <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/422943>.

¹² En el padrón de la ciudad de Manila de 1634 se refiere a las mestizas como personas casadas con españoles residentes extramuros de la capital, mujeres “yentes y vinientes”, por tanto, carecen de la condición de ser ‘vecinos’ (Merino, 1977b, p. 985).

vivieran al margen de los vecinos beneméritos, no solo como reflejo de las uniones legales con españoles pobres, sino como una medida que segrega a esos hombres de ‘menos puesto’, que no eran dignos de casarse con mujeres de ‘calidad’ marcadas con el ideal de la mujer hispana. Aunque había otras razones, las mestizas, al estar casadas con españoles pobres, que eran hijas de ‘indias’, vieron incrementado su descrédito de la parte ancestral de sus orígenes respetables, asociado a las guías espirituales,¹³ el cual había comenzado a modificarse por el juicio de los funcionarios reales y por el cambio de percepción con que las autoridades religiosas asentadas en Manila refirieron constantemente las malas inclinaciones de las mestizas, apoyadas en el desorden, la pobreza, el vicio y la mala crianza.

Nativas

En las fuentes consultadas se emplean tres categorías para identificar a las nativas de las islas Filipinas, a muchas se las encuentra como ‘indias’ y, de acuerdo con García-Abásolo (2015, p. 1865), podríamos interpretar que el concepto se utiliza en la documentación administrativa para referir a los súbditos de la monarquía española. También aparece recurrentemente el calificativo ‘mujeres de la tierra’ para insistir sobre las mujeres nativas austronesias, cristianizadas o no, que son tagalas, pampangas, ilocanas de la isla de Luzón.¹⁴ Finalmente, se encuentra la palabra *dalaga*, que en tagalo significa mujer soltera.¹⁵ En conjunto, a las nativas se les califica como ‘gente de poca continencia’ sexual, lo cual derivó de la forma de vida ancestral de las habitantes de las islas en cuyo imaginario era inexistente la noción de virginidad, adulterio y moderación del placer sexual; en consecuencia, estas rechazaron los principios católicos y

¹³ En el sistema de género de las culturas tagalas y bisayas los hombres concentraban el poder político y militar, aunque destacaba por cuatro características principales: a) la preeminencia de la mujer nativa en la religión ancestral; es decir, tenían liderazgo entre la comunidad las babaylonas o catalonas; b) las mujeres participaban activamente en el comercio sin la presencia del varón; c) a los hombres no les importaba que las mujeres con que se casaran no fueran vírgenes; en consecuencia la práctica del aborto era corriente; d) la poligamia no estaba penada y, por tanto, el adulterio se reparaba a través de un pago (Sánchez, 2017, pp. 460–61).

¹⁴ El concepto austronesio hace referencia a los pueblos que hablan el tipo de lenguas austronesias; por ejemplo, los malayos, bisayas e ilocanos de la isla de Luzón.

¹⁵ AGI, Filipinas 9, ramo 1, núm. 13, exp. 4, fols. 43–44, 55, 95, 101, 133, 167, 220.

difirieron del ideal de la mujer piadosa.¹⁶ Así, muchas de ellas llegaron a suponer una amenaza y una provocación agresiva contra las mujeres de calidad asentadas intramuros de Manila.

En definitiva, mi desacuerdo con la deslavadada que afirma la existencia de mujeres 'blancas' en Manila se apoya en dos razones. Primera, la historiografía ha dado cuenta de que el mínimo porcentaje de vecinos de la capital de Filipinas, de origen novohispano y peninsular, que conformaron las oligarquías locales, mostraron interés por trabar matrimonios con la población femenina, hijas de los primeros conquistadores de las islas, constituidos en grandes encomenderos, así tendrían la oportunidad de pertenecer a los grupos pudientes de Manila e insertarse como parte de las élites de decisión (Alva, 2000, pp. 238–39; Manchado, 2006b, pp. 1095–103). Parece poco probable que existiera un agudo conflicto entre los vecinos de la capital, donde concurría una lucha irreconciliable con base en un proceso de selección determinado por el color de piel. Sin duda, hay un claro desinterés por el 'blanqueamiento' de la población femenina, en un momento en donde preocupaba más acercarla al ideal piadoso, generar matrimonios, incentivar un poblamiento constante y de asiento en Manila.

Segunda, en la mayoría de los documentos que he consultado, no se hace referencia al color de la piel. En todo caso, he encontrado dos referencias a un 'blanqueo' basado en principios católicos. El primero, en 1599, Marcelo de Ribadeneyra subraya el éxito que tiene la conversión al apuntar a los hijos de los indios como "niños blancos" (1599, pp. 54–55), y en los estatutos de 1641 del colegio de San Juan de Letrán se refiere a "entre blancas" que crían a sus hijos.¹⁷ En ambos casos, las expresiones "niños blancos" y "entre blancas" se imbrican con nociones católicas, personas que se adscriben al ascetismo y la oración, coronadas con

¹⁶ La mujer chamorra, en Guam, tenía ciertas similitudes con las nativas de las islas Filipinas; por ejemplo, mantenían una dualidad de liderazgos entre hombres y mujeres en actividades relacionadas con la pesca. Asimismo, la mujer (*maga haga*) también refrendaba los mitos ancestrales de la creación entre *Puntan* y *Fu'una*. Igualmente, las mujeres chamorras tenían prácticas prematrimoniales y podían abandonar al marido, entonces los misioneros intentaron, al igual que en Filipinas, reducir la preeminencia de las mujeres nativas de Guam a través de la instauración de un prototipo de 'dama española' centrado en la docilidad, la modestia y la virginidad, con todo, la mujer chamorra continuó con gran independencia ejerciendo gran capacidad de decisión en sus formas de vida (Coello y Abejéz, 2022).

¹⁷ AGI, Filipinas 78, núm. 15, fol. 70; consultado en <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/1481264>.

valores de nobleza y honradez que redundan en el servicio de Dios, pero nada tiene que ver con el color de la piel.

La reproducción del ideal de la mujer hispana

La necesidad de propagar y reproducir el ideal de la mujer hispana en Manila se puede analizar en la documentación a través de las declaraciones expresas de los funcionarios reales y de las autoridades religiosas de Manila que adjudicaron o negaron, con las etiquetas ‘mujeres de calidad’ o ‘mujeres de menos puesto’, si las habitantes de la capital eran mujeres respetables o mujeres no respetables; así se puede comprobar cómo continuaron influyendo a los vecinos intramuros en Manila con la percepción en torno a una de las virtudes que los españoles llevarían a las nuevas posesiones, sobre “el trato *que el varón castellano* da a su consorte: ama y honra mucho a la buena, repudia a la mala y busca otra” (Fernández, 1994, pp. 84–85) que se trasvasó de América a Filipinas durante el proceso de ocupación de las Indias Occidentales, que comenzó con Carlos V.

Quiero subrayar que primero voy a presentar un grupo de ejemplos en los que se asimilaron a las habitantes de Manila con la denominación genérica de ‘mujeres de calidad’, cuando se adscriben a los arquetipos de honra y pureza que sugería el ideal de la mujer hispana, pero las fuentes no señalan si este grupo de personas estaba integrado por europeas, novohispanas, mestizas o indias. En el segundo grupo voy a mostrar cómo la generalidad de los documentos también asimila a la población femenina de Manila como ‘mujeres de menos puesto’ a todas aquellas que se apartan del ideal de la mujer hispana, refiriéndolas con connotaciones peyorativas.

De hecho, en los documentos examinados, el intento de reproducir el ideal de la mujer hispana en Manila concentra una visión limitada e imperfecta, por las ideas claramente parcializadas que manifiestan la superioridad masculina, concretada en el prestigio. Asimismo, se acentúa la inseguridad, la paranoia y hasta el odio acendrado, cargados de elementos reales o ficticios, en ocasiones desprovistos de fundamentos, contra las mujeres que carecieron de la condición de contar con el ideal piadoso, generándose apreciaciones maniqueas; también ofrecen impresiones llenas de asombro, aceptación o rechazo, sobre la numerosa presencia femenina asentada en la ciudad de Manila. Pero, de acuerdo con los testimonios que constan, el ideal de la mujer hispana también estaba imbricado con cuestiones de carácter moral por parte de los funcionarios civiles y de las autoridades religiosas, que insistieron en asuntos de conciencia con abierta sinceridad; por ejemplo, el cumplimiento de su deber, centra-

do en proteger a la mujer alejada del cuidado masculino, y en robustecer el prestigio de las que pertenecieron a los estamentos más importantes.

Mujeres de 'calidad'. Cónyuges de los funcionarios

Ciertamente, las mujeres españolas de origen peninsular fueron las que marcaron algunas pautas en los imaginarios de Manila,¹⁸ pero estuvieron permeadas por el tradicional androcentrismo en el que se subordinaba a la mujer a una acción pasiva y al hombre a una acción activa.¹⁹ Se trata de una interpretación fundamentalmente patriarcal (Coello y Abejez, 2022). Un caso peculiar que puede ayudar a comprender hasta qué punto las cónyuges de los funcionarios imitó este arquetipo de mujer hispana, tiene que ver con la aparente influencia de las esposas de los funcionarios en la audiencia de Manila. La promulgación de la real cédula del 8 de junio de 1621 apunta a la necesidad de saber si existe una aparente influencia intelectual de las cónyuges de los oidores en la toma de decisiones de la audiencia de Manila, ya que Alonso Fajardo necesitaba saber si estaban coligadas con sus maridos para destituirlo como gobernador.²⁰ Desde la perspectiva masculina de Alonso Fajardo, le preocupaba la amenaza de deshonor pública que podría ser la comidilla de todos en la pequeña y amurallada Manila.

Alonso Fajardo describió cada una de las cualidades de las esposas de los oidores; por ejemplo, la de Jerónimo de Legazpi tenía una condición basada en la “espiritualidad y santidad”; la de Álvaro de Mesa se distinguía por ser “ajustada y recatada”; pero la de Juan de Saavedra

¹⁸ Los grupos que compusieron los cuadros de mando de las islas quizá fueron los únicos españoles peninsulares, entre ellos se encontraban los gobernadores y los oidores que viajaron a Filipinas con sus esposas e hijos. De acuerdo con Merino (1977a, p. 934), las mujeres españolas comenzaron a llegar al archipiélago a partir de 1570, y los que fueron llamados españoles ocuparon cargos en la administración insular. Asimismo, García-Abásolo (1997, p. 144) afirma que entre los años 1575 y 1625 es el periodo en que la emigración femenina de Sevilla a Filipinas es más notable; es decir, se puede hablar de una migración familiar.

¹⁹ Una de las pautas que trasvasaron a Filipinas las mujeres españolas peninsulares, que pertenecían a estamentos urbanos ‘medios’ y ‘altos’, fue el código de honor hasta contraer matrimonio. Este consistía en mantener el encierro en el hogar para evitar que se mancillara su honra, estar con ojos bajos, rostro sereno y ser callada, asimismo la mujer tenía que llegar virgen al matrimonio; una vez casada dependía totalmente de su marido (Monzón, 2005, p. 379).

²⁰ AGI, Filipinas 7, ramo 5, núm. 67, exp. 1, fols. 9-11.

manifestaba cierta independencia respecto del marido, era una mujer que había asumido el mando de la casa, era sabido “por todos” como “lo aconsejaba en pareceres de la audiencia”, mientras que las esposas de los oficiales reales y del tesorero de la real hacienda “no han faltado a sus honradas obligaciones ni a la de sus maridos”.²¹ Se entiende que las esposas de los funcionarios fueron referidas con diferentes epítetos para confirmar si se adscribían al ideal de la mujer hispana, lo que importaba era marcarlas con base en criterios de apreciación cristiana y de obediencia al esposo, adjudicándoles la dimensión de mujeres de calidad. Existió una clara correlación entre la jerarquía social de los oidores y cómo articulaban el comportamiento de sus esposas frente al público; por tanto, resultó muy favorecedor para las cónyuges de los oidores que fueran catalogadas como personas honorables, ya que formaron parte del reducido grupo de mujeres que podrían preciarse de contar con una integridad moral en una ciudad en donde rápidamente se proyectaba lo doméstico de personas con alta relevancia social.

El convento de Santa Clara

Voy a detenerme en el convento de monjas de Santa Clara porque representa muy bien la importancia de la reproducción del ideal de la mujer hispana en Manila. Fue creado para las hijas de los vecinos beneméritos de la capital que no encontraron ‘maridos a propósito’, con los cuales establecer alianzas familiares, así los padres protegerían las haciendas familiares, evitando un deshonoroso matrimonio con un varón que no era digno de pertenecer a su estamento. En 1620, Hernando de los Ríos Coronel, procurador general de Filipinas, solicitó la licencia para fundar el monasterio de Santa Clara, convencido de que sería “para remedio de algunas siervas de Dios e hijas de conquistadores que no tienen con qué casarse conforme a su calidad” (Ruano, 1993, pp. 107–8). Esta pretensión fue refrendada, en 1626, por una carta de sor Jerónima de la Asunción, dirigida al rey, donde afirmó: “nos recibiesen debajo de su real protección a las monjas de la primera regla de Santa Clara para que se remedien las hijas de los conquistadores que no tienen con qué tomar estado”.²² En otras palabras, los vecinos de la capital estaban obsesionados con su descendencia y preocupados por el cuidado del patrimonio familiar que podría ser entregado a un hombre sin fortuna.

²¹ AGI, Filipinas 7, ramo 5, núm. 67, exp. 1, fols. 10–11.

²² AGI, Filipinas 85, núm. 62, fol. 1; consultado en <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/425016>.

Las mujeres que ingresaron a Santa Clara fueron caracterizadas como “mujeres de Manila que se crían con mucho regalo sin saber de trabajo” (Letona, 1662, p. 44), “las hijas de los más nobles y más ricos de Manila” (Retana, 1895, vol. 1, p. 36) y “doncellas nobles” (Concepción, 1789, vol. 5, p. 12). Aún más, hay una inclusión de criterios en donde aparece la etiqueta ‘señoras’. En todo caso, se asiste a un proceso de amplia aceptación de las internas en Santa Clara sustentado en la fortuna de los padres, así que el deseo de proteger a sus hijas al convertirlas en monjas es una señal de cuánto les importa apartarlas definitivamente del matrimonio. Por tanto, desde la óptica masculina, la reclusión era la forma de nimbar la honra femenina cuyo valor moral era la pureza concretada en la virginidad (Burns, 2008, p. 42; Camacho, 2007, p. 60).

Entonces, la controversia en torno de que las doncellas estuvieran más interesadas en tomar los ‘consejos evangélicos’, desdeñando las nupcias, apunta a una creciente tendencia de la soltería en la ciudad *de Manila* y, por tanto, hacia el disgusto de los vecinos con hijos en edad casadera. En todo caso, Santa Clara albergó a un número considerable de monjas, hijas de conquistadores beneméritos cuyo patrimonio no fuera dilapidado en una dote para un marido poco apropiado, manteniéndolas permanentemente fuera del mercado matrimonial.

Santa Clara imprimió una diferencia en la jerarquía social con la finalidad de distinguir a las ‘señoras’ de las ‘mujeres’, lo cual parece confirmar un cierto grado de ascenso social para los padres y una especie de alcurnia y de abolengo, maquillado de refinamiento y de superioridad para las internas. Así parecen confirmarlo los franciscanos al resaltar la importancia de su convento femenino dirigido “a algunas personas devotas que de ninguna manera quieren casarse y desean en el dicho convento seguir los consejos evangélicos”.²³ Santa Clara reprodujo el modelo hispano de honra y pureza femenina, reforzó los ideales en contra del mal y la deshonor al otorgarle a sus internas un grado de superioridad, consagrándolas como santas. En consecuencia, las ‘madres monjas’ de Santa Clara representaron el ideal acabado de la mujer hispana en Manila: virgen, recluida, consagrada a la oración, obediente, apartada de la oferta matrimonial, aunque la congregación apunta a dos direcciones. Por un lado, hacia una creciente discriminación respecto de otras instituciones femeninas, ya que Santa Clara se distinguió por una prosperidad económica colectiva; por otra parte, el deseo de los padres de proteger a sus hijas en Santa Clara limitó la reproducción de sus propios linajes en Manila.

²³ | APDNSR, Santa Catalina, tomo 3, cuadernillo 1, fol. 4

El colegio de Santa Isabel

El colegio de Santa Isabel se fundó en Manila, en 1634, bajo patrocinio de la Cofradía de la Mesa de la Santa Misericordia, instaurada en la capital en 1593.²⁴ Santa Isabel tenía como patrocinadores a una asociación cuyos miembros eran varones, que formaron parte de los vecinos de Manila más reconocidos y prominentes; por ejemplo, gobernadores municipales, oficiales y militares de alto rango y comerciantes del galeón. Asimismo, sus estatutos denotaron creencias y prácticas del catolicismo de la época y, por tanto, la Misericordia los reflejó en el colegio de Santa Isabel (Mesquida, 2009, p. 10). Otra vez, estamos frente a una visión claramente masculina de cómo tienen que comportarse las internas de este colegio, ya que uno de los ideales religiosos estaba en sintonía con la honestidad y la pureza del culto a la virgen María.

Santa Isabel, también conocido como recogimiento de la Misericordia o colegio de la Misericordia, se responsabilizó de la manutención y de la dote de las internas que contraerían matrimonio al otorgar 300 pesos (Mesquida, 2009, p. 22); no obstante, fluctuaron desde los 250 a los 400 pesos, “por la introducción de algunas huérfanas de Santa Isabel en el convento de Santa Clara”, y fue el primer recogimiento femenino en Manila en definir los lineamientos de sus ingresantes con base en un papel explícitamente matrimonial y reproductivo.²⁵ Ilustra espléndidamente el interés de reproducir el ideal de la mujer hispana en un centro de acogida para niñas huérfanas españolas, mestizas y viudas, apartadas de problemas morales o maritales (Mesquida, 2009, p. 13).²⁶

Las internas de Santa Isabel eran hijas de soldados distinguidos pobres que prestaron sus servicios a la monarquía española en diferentes partes de Filipinas. Así que las internas aparecen con el interés de ser marcadas por los valores de la mujer hispana cuyos progenitores no

²⁴ En Nueva España, la cofradía del Santísimo fundó en 1548 el Colegio de la Caridad con los bienes donados por los cofrades, otros fueron aportados por el patronato de la Corona y los legados de personas interesadas en contribuir con esta fundación. En sus inicios acogió a mestizas que por aquellas fechas abundaban en la Ciudad de México, cedió becas a huérfanas que carecían de fortuna y proveyó de dotes a las colegialas para acceder al matrimonio, posteriormente se dedicó a educar a criollas (Bazarte, 1989; Cañedo, 1982; Luque, 1994, pp. 52–54).

²⁵ AGI, Filipinas 129, núm. 26, fol. 2; consultado en <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/2876444>.

²⁶ AGI, Filipinas 43, núm. 35, fol. 9; consultado en <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/show/423253>.

podían pagar una dote matrimonial. Se trata de un grupo heterogéneo de mujeres con el denominador de la desigualdad económica, entre las que se encontraban las mestizas y las descendientes de españoles pobres. Juan Mesquida (2009, pp. 13, 22) también asegura que el colegio de Santa Isabel fue una residencia exclusiva para españolas y mestizas huérfanas, pero que estuvieran alejadas de cualquier actitud inmoral que las marcara con la etiqueta de la 'mala vida'. Marya S. Camacho (2007, p. 64) sostiene que Santa Isabel fue un intento por preservar lo que el colegio de Santa Potenciana tenía como propósito original; es decir, que acercara a la mujer a los valores de honra y pureza hispanos.

En el colegio de Santa Isabel se redefinieron los lineamientos para asegurar la reproducción del ideal de la mujer hispana en Manila, como un medio propicio para proteger a las niñas huérfanas y a las mestizas respetables que estuvieran apartadas del cuidado masculino y, al mismo tiempo, representó un lazo significativo, de acuerdo con Mesquida (2009, p. 22), para establecer matrimonios con la élite de la comunidad española de Manila. No obstante, el colegio de Santa Isabel creó un orden jerárquico que relegaba a las hijas huérfanas de soldados pobres y a las mestizas a un estatuto inferior, pues aunque las internas cumplieran con las condiciones de pureza y honestidad hispanos, difícilmente serían buscadas para trabar casamientos con hombres 'viudos beneméritos', 'hombres de representación', los hombres 'más ricos de Manila', 'vecinos nobles' y 'hombres de porte'. En Manila vivía una comunidad interesada en establecer un rígido control familiar y estamental, lo más importante para constituir la sociedad matrimonial se apoyó en el cálculo sereno del varón que se desposaría, no era el fruto de la libre voluntad en un lugar en donde las condiciones económicas básicas de subsistencia estaban ancladas en el comercio transpacífico.

El convento de Santa Catalina de Sena

En cuanto al convento de Santa Catalina, hay referencias sobre su futura fundación, tenía patronos, donaciones de propiedades, escrituras, numérico, el consentimiento del procurador general de la Orden de Predicadores y la licencia del arzobispo de Manila; solo faltaba la aprobación real. Es necesario tener en cuenta que cumpliría funciones parecidas a las del convento de Santa Clara, pero desde 1632 los frailes franciscanos Antonio de San Gregorio, Joseph Fontegran y Juan de Borja, se mostraron contrarios a la iniciativa. Esta posición insinúa que los miembros de la provincia de San Gregorio vieron a sus coetáneos del Santo Rosario como sus competidores. Pero, lo que sí está claro es que el proyecto se tradujo

en una iniciativa fallida, ya que la real cédula del 16 de febrero de 1635 se presentó como el testimonio que prohibió la fundación del convento de Santa Catalina (Rodríguez, 1987, vol. 19, p. 373).

En 1632, fray Domingo González,²⁷ y luego, en 1633, fray Mateo de la Villa,²⁸ miembros de la Orden de Predicadores en Manila, expusieron “el bien público” y la utilidad de fundar un convento de monjas dominicanas. Se trata de los pareceres del dominico fray Domingo González, partidario del nuevo monasterio. Ahí se indican las ventajas que habrían de seguirse para establecer matrimonios en Manila.²⁹ En general, Domingo González subrayó las “condiciones útiles a la república”.

Quiero subrayar que voy a centrarme en la disposición que Santa Catalina asumiría para acrecentar los matrimonios de las mujeres y combatir la vida de rotura de la mujer capitalina, contribuyendo así al acrecentamiento de la vida conventual; me refiero a los objetivos que Santa Catalina cumpliría en la forma de propagar la honra femenina, de proteger a sus internas y de reproducir el ideal de la mujer hispana entre aquellas que lo necesitaran, no solo se trataba de tener la presencia de monjas dominicas.

Domingo González apuntó: ‘así no se estorba casamiento ninguno pues no admitimos si no a las que después de edad suficiente para escoger lo que les importa, no quieran casarse, y (...) como se ve en nuestra misma ciudad el día de hoy, (...) hay tantas viudas y doncellas de todas calidades para casarse que más es menester buscarles maridos a propósito’.³⁰

Asimismo, la lógica del género masculino expresa que no deseaban casar a sus hijas con cualquier persona, ya que esta decisión era trascendental para la propagación de sus linajes en Manila; por tanto, la honra femenina está marcada por la virginidad y, el hecho de enclaustrarlas en Santa Catalina también sería un reflejo para protegerlas contra las manchas y la

²⁷ El 17 de abril de 1633 fue elegido provincial de la Orden de Predicadores.

²⁸ Mateo de la Villa OP fue elegido, el 16 de enero de 1632, vicario del monasterio de monjas de Santa Catalina de Sena.

²⁹ De acuerdo con el memorial del nuevo monasterio femenino, las ingresantes de Santa Catalina tendrían 12 años cumplidos, así los dominicos se adscribían a los lineamientos tridentinos que establecían que, para el matrimonio, las mujeres eran consideradas mayores de edad a los 12 años; en consecuencia, ellas podían decidir si se inclinaban por el casamiento o por la vida de claustro.

³⁰ APDNSR, Santa Catalina, tomo 3, cuadernillo 1, fols. 1–2.

deshonra. En consecuencia, su ingreso en el convento estaría reservado a mujeres de calidad, cuyos padres no concretaran un matrimonio conveniente. Pero había un punto de acuerdo con los franciscanos, para quienes también “es manifiesto haber en la ciudad de Manila tanto número de viudas y doncellas de todas las calidades, así en linaje como en hacienda, que se casarán si hallaren maridos a propósito”,³¹ por consiguiente, la originalidad de Santa Catalina se apoyaría en garantizar matrimonios con las dotes aportadas por sus ‘hijas monjas’, a las que se sumarían otras dotes otorgadas por Santa Catalina, “para acrecentar los que dan a las que se casan, y así antes, ayudan los conventos que descuiden a los matrimonios”.³²

En cuanto a la necesidad de contrarrestar la ‘vida de rotura’, muy asociada con la alteración causada por las mestizas, se percibe una apreciación favorable hacia la continuación del ideal de la mujer piadosa. En Santa Catalina se podría

(...) estimar ver tan bien remediadas tantas doncellas como han entrado en religión que, si estuvieran fuera de ella, estuvieran sin remedio y, quizá, entre tantas, hubiera algunas que por pobreza fueran ruines e hicieran gran daño a la república, a quien son de gran provecho siendo en el convento santas.³³

Lo anterior otorgaría una notable distinción a Santa Catalina, dotando de ideales de honra y pureza a mujeres pobres que, entrando en religión serían “remediadas”, así las monjas también estarían fuera del alcance matrimonial. Santa Catalina permite ver el tratamiento dado a la mujer capitalina, difería notablemente del que ofrecía Santa Clara: primero, las ingresantes pagarían una dote para evitar una afiliación desproporcionada; segundo, brindaría dotes para acrecentar los matrimonios de las mujeres pobres; tercero, aceptaría mujeres pobres en religión para contrarrestar la multiplicación de las ‘mujeres de vida escandalosa’. En conclusión, el proyecto de Santa Catalina muestra un claro interés en fortalecer, aún más, la reproducción del ideal de la mujer hispana en Manila, su función no se limitaría a enclaustrar a mujeres, tenía un programa de más amplio alcance,

³¹ APDNSR, Santa Catalina, tomo 3, cuadernillo 1, fol. 4.

³² Desde 1621 la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, fundada en el convento de Santo Domingo, contaba con rentas y limosnas aportadas por bienhechores fallecidos en Manila empleadas para ofrecer dotes de 300 pesos para casar anualmente a cuatro o seis doncellas huérfanas (Rodríguez, 1986, vol. 18, p. 80).

³³ APDNSR, Santa Catalina, tomo 3, cuadernillo 1, fol. 2.

pues abrigaría a aquellas que Santa Clara discriminaba por no pertenecer a las familias más ricas de Manila.

Mujeres de 'menos puesto'. El colegio de Santa Potenciana

Santa Potenciana fue la primera casa para el recogimiento y la oración femenina establecida, entre 1589 y 1594,³⁴ a intramuros en Manila, y la originalidad de este colegio fue triple: integraría a doncellas pobres a la sociedad urbana con la intención de que contrajeran matrimonio con hombres solteros de bajo rango militar; aportó los fundamentos para reproducir los valores y las virtudes del ideal de la mujer hispana en Manila para que las habitantes de la nueva posesión se constituyeran como madres y esposas, y se habilitó como centro de acogida para aquellas consideradas vulnerables al carecer de la conveniente protección masculina (Camacho, 2007, pp. 59–60, 64; Sales-Colín, 1995, p. 116).

Antonio García-Abásolo (2014, p. 232) asegura la inexistencia de referencias que prueben 'la admisión de mestizas de españoles' en el colegio de Santa Potenciana. Para no caer en la misma parcialidad, voy a presentar evidencias de la numerosa presencia de mestizas en este colegio desde fechas muy tempranas; por ejemplo, en 1599, cuatro años después de finalizada la construcción de Santa Potenciana, Tello de Guzmán advirtió al rey sobre la existencia de 'mestizas pobres' en el interior del colegio; después, en 1617, Juan de Silva escribió refiriéndose a las mestizas recogidas como "hijas ilegítimas, hijas de españoles e indias, que son muchas, y no hay ninguna que no se pierde si aquí no se recoge".³⁵ Para 1621, fray Miguel García Serrano, arzobispo de Manila, destacó que la fundación femenina tenía como objetivo "tener en él doncellitas pobres, así españolas como mestizas" (Rodríguez, 1986, vol. 18, p. 82), y en 1622, Álvaro De Mesa, oidor de la audiencia de Manila, manifestó "las más que allí están son mestizas".³⁶

³⁴ En 1590, Pedro Chirino (1604, p. 46) refiere que el colegio recogía "casi 100 doncellas"; entre 1597–1598, Francisco Colín (1660, p. 109) apunta la presencia de más de 60 "doncellas encerradas"; en 1599, hacían "vida religiosa" 30 mujeres, AGI, Filipinas 6, ramo 9, núm. 167, fol. 7; consultado en <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/420407>. En 1621, mantenía a 50 internas (Rodríguez, 1986, vol. 18, p. 83) y, en 1645, albergó 45 colegialas, pero 10 murieron a causa del terremoto de ese año (Montero y Vidal, 1887, p. 271).

³⁵ Filipinas 38, núm. 46, fol. 5.

³⁶ AGI, Filipinas 6, ramo 9, núm. 167, fol. 7; Filipinas 38, núm. 46, fol. 5; Filipinas 20, ramo 16, núm. 106, fol. 3; consultado en <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/421439>.

Pero muy pronto, los gobernadores generales, que eran los patrones del colegio, se refirieron a las internas con ese lenguaje tan despectivo de las autoridades insulares, como ‘géneros de personas’. Este colegio acogió a una pluralidad de mujeres: a) hijas desamparadas de conquistadores y soldados pobres, b) ‘depositadas’ cuyos maridos y padres se encuentran al servicio de la monarquía, c) mestizas pobres, d) casadas pobres, e) viudas pobres y f) algunas mujeres mayores.³⁷ Aquí se puede precisar el desarrollo de algunas percepciones sobre cómo se veían a sí mismos los vecinos de Manila a partir de su preocupación por el creciente número de doncellas huérfanas descendientes de españoles pobres y de mestizas recogidas en Santa Potenciana. Me interesa resaltar que el prejuicio en contra de las internas de Santa Potenciana puede ser interpretado como parte de la gravedad social que considera la deshonra de la población femenina bajo el régimen de internado, en el colegio se burlaron periódicamente las ordenanzas reales con repercusiones sobre la vida cotidiana de la capital, generando alboroto entre la población. Había conocimiento de delitos indecentes que incidieron negativamente en la percepción del ideal de pureza de la mujer.

Era conocido cómo ingresaban clandestinamente algunos varones en Santa Potenciana para tener ‘ajuntamiento carnal’ con las esposas de los miembros del real servicio; por ejemplo, en 1620, Jerónimo de Legazpi, oidor de la audiencia de Manila, indagó sobre la entrada furtiva del soldado Juan de Mohedano, miembro del tercio de Manila, quien logró consumir el encuentro con la esposa de Antonio Carreño de Valdés, sargento mayor de Terrenate. El oidor Álvaro de Mesa se refirió a la cónyuge de Carreño de Valdés como una mujer “que no es tenida como persona de tanta virtud”, ya que además había mantenido encuentros con don Fernando Becerra y con el alcalde Jerónimo de Silva,³⁸ que “yendo y viniendo a Santa Potenciana con soldados, y trayendo otras demostraciones, según afirman que escandalizaron el lugar, en el cual afirman, como es corto al punto, se divulgó todo”.³⁹ Aquí se puede plantear que las recogidas en Santa Potenciana representaron un grupo de esposas que contravinieron el ideal de la mujer hispana sustentado en la monogamia y la pureza, aún más, se caracterizaron por tener una actitud combativa al desafiar el modelo androcéntrico de cónyuges pasivas.

³⁷ AGI, Filipinas 6, ramo 9, núm. 167, fol. 7; Filipinas 38, núm. 46, fols. 1-5.

³⁸ Jerónimo de Silva fue juzgado por la Real Audiencia y Juan de Mohedano fue sentenciado a la horca, pero después fue absuelto y condenado a encarcelamiento, AGI, Filipinas 7, ramo 5, núm. 58, exp. 2, fol. 26; Filipinas 7, ramo 5, núm. 61, exp. 1, fol. 31.

³⁹ AGI, Filipinas 20, ramo 16, núm. 106, fol. 3.

Otra causa de la percepción negativa hacia Santa Potenciana era el ‘depósito’ de ‘mujeres de vida escandalosa’ que querían propiciar un cambio en sus hábitos desenfadados, nos encontramos con la paradoja de que experimentaban una especie de reinserción social, pero no era fácil si se considera que la presencia de estas mujeres resultaba perjudicial, lo cual era controvertido por la renuencia a aceptarlas por parte de los gobernadores generales. En 1638 se refrendaron las certezas de que en Santa Potenciana se “depositaban mujeres de vida escandalosa” o “mujeres incontinentes” con el objetivo de recogerse y prepararse como ‘mujeres santas’, retirándose del colegio cuando se hubieran “enmendado”.⁴⁰

Inquietaba a las autoridades religiosas y a los funcionarios reales la inexistencia de la clausura de Santa Potenciana, ya que cualquier persona podía ingresar en la institución. En 1604, fray Miguel de Benavides, arzobispo de Manila, escribe que en este colegio: “entran en todo tiempo muchas personas libremente, so color que van a visitar algunas deudas y parientas” (Chirino, 1604, p. 460). En la práctica, Santa Potenciana se constituyó como una casa de mujeres seglares para que vivieran en recogimiento, podían entrar y salir cuando quisieran de ella, y no estuvieron sujetas a voto. En 1622, el oidor Álvaro de Mesa, comenta una situación parecida cuando escribe: “Santa Potenciana es una casa de recogimiento, no de religión, sino de mujeres solteras o casadas y, así, sin clausura, por estar muy relajadas”.⁴¹ En ambos casos, se insiste que Santa Potenciana es un centro sin reclusión, por tanto, la cédula de noviembre de 1638 establece una novedad, que ya no se “deje salir ninguna mujer que estuviese dentro”, pero fue una solución temporal para mantener apartadas a colegialas y a las ‘mujeres de mal vivir’. Finalmente, después de casi un siglo, el arzobispo de Manila, Diego Camacho y Ávila, en cédula de 1696, obtuvo las providencias del rey para recoger en Santa Potenciana a “mujeres incontinentes”; en consecuencia, en el colegio se construyó un cuarto para ellas, otro cuarto para las viudas y las mujeres honradas, y otro para las colegialas, por tanto, todas vivirían separadas.⁴²

Pero la cédula de 1696 solo refrendó la visión patriarcal de las mujeres a una posición de dominio, ya que aprenderían un modelo sustentado en la honra, la pureza, la obediencia y la sumisión. No obstante, se podría

⁴⁰ Archivo Provincial Agustinos Recoletos (APAR), Manila-Arzobispado y Delegación Apostólica, leg. 33, fólder 1, fol. 7.

⁴¹ AGI, Filipinas 20, ramo, 16, núm. 106, fol. 3.

⁴² AGI, Filipinas 123, núm. 11, fols 1 y 3; consultado en <http://pares.mcu.es/ParesBusquedas20/catalogo/description/2671362>.

aventurar que se intentó reducir la presencia de las mujeres ‘de mal vivir’ en la capital al ‘depositarlas’ en Santa Potenciana. Todo ello podría ser un indicio del creciente número de ‘mujeres flacas’ que habitaban en Manila y del deseo de disminuir su presencia en la ciudad, enseñándoles un poco de ‘docilidad’ católica en el colegio, después de todo en Santa Potenciana las internas vivían como seglares.

Finalmente, las pertinaces carencias de las internas de Santa Potenciana a lo largo del siglo XVII, manifiestas en una deficiente alimentación, escaso vestuario y una “casa lóbrega y húmeda”, redundaron en el padecimiento de enfermedades, tampoco era una casualidad que muchas “no vivan con gusto y están violentadas” por la inexistencia de “cuartos a parte” que separaran a doncellas y casadas. Si se añade que “no engendran pensamientos de españolas, abatiéndose a casarse con indios”, entonces fracasaban las esperanzas de contraer matrimonio con novohispanos o peninsulares.⁴³ Esto podría explicar las razones de que las internas estuvieran excluidas de los ideales hispanos de honra y pureza femenina, apartadas de estrictos criterios de ingreso y alejadas de un riguroso comportamiento interno ceñido al ideal de la mujer hispana. En esta apreciación de las mujeres, diferenciando a las ‘de calidad’ respecto de las hijas huérfanas de descendientes españoles y a las mestizas pobres recogidas en Santa Potenciana, se fundamentó la caracterización de las mujeres de ‘menos puesto’.

Relaciones afectivas con ‘mujeres de vida escandalosa’ y mujeres de calidad

La generalidad de los documentos emplea injurias que expresan en modo insultante el desprecio manifiesto a las mujeres que se saltaron las normas en lo tocante a la procreación, las relaciones sexuales y el establecimiento de un hogar. Ellas eran las que estuvieron apartadas del reconocimiento social, la capacidad económica, la reputación personal y alejadas de la ortodoxia religiosa, así como de las prácticas de la vida piadosa. Las fuentes las refieren como “mujeres de vida escandalosa”, “mujeres flacas”, “mujeres de menos puesto”, “mujeres malhechoras”, “mujeres de mala vida”, “mujeres de vida relajada”, y “mujeres para cometer pecados”⁴⁴ (Rodríguez, 1986, vol. 18, p. 82; Rodríguez, 1988, vol. 20, p. 279). Entre estas referidas se encuentran algunas mujeres que la documentación

⁴³ AGI, Filipinas 38, núm. 46, fols. 4–6.

⁴⁴ APDNSR, Santa Catalina, tomo 3, cuadernillo 1, fol. 2. APAR, Marcilla, Manila-Arzobispado y Delegación Apostólica, leg. 33, fólder 1, fol. 7.

etiqueta como ‘españolas’, es decir, mujeres pobres que están muy alejadas de ser reconocidas como ‘señoras’.

Al observar las relaciones afectivas efímeras entre los miembros de la tropa acantonada en Manila con las ‘mujeres de vida escandalosa’, se refrenda el desprecio manifiesto contra ellas cuando parece constituir la única afirmación verdadera, y razonable, que subraya su forma de vida. En la documentación se resalta lo que en las apariencias resulta ajeno, diferente o inusual.

En este sentido se pueden plantear las siguientes observaciones. En 1636, de acuerdo con Sebastián Hurtado de Corcuera, una de las causas del alto porcentaje de defunciones de los soldados en Filipinas se derivaba de los instintos concupiscentes de la tropa que, aún convalecientes y recién salidos del Hospital Real, con una salud deteriorada, se inclinaban por una vida disoluta al fumar tabaco, masticar buyo⁴⁵ y gustar “de compañías de mujeres de mal vivir”; por tanto, fallecían rápidamente.⁴⁶ Aquí el gobernador está construyendo una visión prejuiciosa e incompleta de las ‘mujeres de mal vivir’, ya que la documentación arroja muchos ejemplos de las causas de la preocupante tasa de mortandad de los soldados en las islas, pero muchos de ellos morían de insolación, tarballido, padecimiento del bazo, patologías hepáticas, humores bubáticos, humores flemáticos, compresión de fibras, lepra y heridas por arma de fuego o por arma blanca.⁴⁷

Estamos frente a un caso representativo de cómo los asuntos de gobierno relacionados con la población femenina de ‘vida escandalosa’ intramuros en Manila generaron rechazo entre los gobernadores, ya que fueron clasificadas como perniciosas; en consecuencia, las marginaron por encontrarse fuera de lo admitido moralmente. Podría plantearse que una causa del prejuicio contra las ‘mujeres de vida escandalosa’ es la presencia de una vida desenfrenada y resultaba nociva, si consideramos que las ‘mujeres malhechoras’ contravenían el ideal de la mujer hispana y, solo en la medida en que se contrasta con la mujer piadosa; es decir, con una mujer devota, virgen, monógama y recatada, se consigue captar la diversidad de las ‘mujeres de todas calidades’ en Manila.

Me interesa destacar cómo se proyectan en la escena urbana las características de las ‘mujeres de menos puesto’, que atentan contra el bien

⁴⁵ El buyo “es el zumo de una como hiedra, que allá [i.e., Filipinas], se da mucho, y es droga muy preciada... y así los indios y aún los españoles la usan mucho, y la traen siempre en la boca, como la coca en el Perú” (Morga, 2009, p. 234).

⁴⁶ AGI, Filipinas 8, ramo 3, núm. 50, exp. 2, fol. 1.

⁴⁷ AGI-Hacienda, leg. 600, exp. 4, fols. 1-3; leg. 6, exp. 460, fol. 69.

de la 'república' y del bien 'público', además del sentido de que era muy difícil mantenerlas aisladas. Lo que se puede deducir por la actitud de los gobernadores es que en todo momento ofrecen una percepción peyorativa de las 'mujeres de vida escandalosa', sobre todo porque están siendo excluidas por los hombres que participaban en el proceso de construcción de la calidad de la mujer manileña que pertenecía a los estamentos ricos, cuyos linajes se reproducían con base en el honor, la fortuna familiar y una cuidadosa selección del futuro marido que, con efectos multiplicadores, incrementaría la alcurnia y el abolengo de una 'mujer de calidad' que, antes de contraer matrimonio, ya era ampliamente reconocida como 'señora'.

No hay duda de que 'se divulgó todo y había algunas murmuraciones'; es decir, fueron del dominio público de Manila los comportamientos 'desenfrenados' de las 'mujeres escandalosas'. También así sucedía con las conductas de las 'mujeres de calidad', hermanas de hombres beneméritos y prominentes vecinos ricos de Manila, que también trasgredieron el ideal de la mujer hispana produciendo 'escándalo' en lo relacionado con la imagen de la buena esposa cristiana.

Los casos de adulterio en Manila traspasaron rápidamente los límites del ámbito privado al ámbito público en una ciudad tan pequeña (García-Abásolo, 2008, pp. 268–76).⁴⁸ Voy a recurrir a un caso peculiar que ayuda a comprender hasta qué punto "coexistió el cinismo y una profunda tolerancia católica", ya que se entiende que, en el imaginario de los primeros pobladores de Manila, prevalece el modelo androcéntrico que reconoce en la pureza de la mujer el honor del varón, pero al mismo tiempo, los frailes agustinos mantenían amancebamientos con mujeres casadas de 'calidad', generándose conflictos en el seno familiar, esto lleva a reconocer cómo la esposa cobraba cierta autonomía respecto del marido cuando este se encontraba alejado de la casa en "negocios del servicio de S. M.". Era conocido que, desde 1647, fray Alonso Quijano, que había sido prior en Pampanga; Taguig, en Laguna de Bay; en Pazi, en la isla de Panay, era un religioso de tan 'mala vida' por sus numerosos amancebamientos públicos con diferentes indias, pero llamaba especialmente el que mantenía con una mujer casada intramuros de Manila, doña María del Castillo, esposa del capitán Diego Antonio de Cabrera, alcalde mayor de Pampanga, apresado en Abucay, en 1647, por el enemigo holandés. En definitiva, concurrieron una serie de circunstancias que posibilitaron nu-

⁴⁸ El 12 de mayo de 1621, el gobernador Alonso Fajardo mató a su esposa, Catalina Zambrano, por adulterio con Juan Mesa. Fajardo tenía la fama de mujeriego (Kawamura, 2018).

merosos encuentros entre doña María y fray Alonso. Doña María era una ‘mujer de calidad’, hermana del alférez don Juan del Castillo de Mendoza, soldado del tercio de Manila, y del capitán don Andrés de Gálvez, vecinos beneméritos de la capital, descendientes de los pobladores más prominentes de Filipinas. Ambos hermanos declararon, en febrero de 1650, que el comportamiento de su hermana había mancillado su prestigio como varones y el de la casa, así se puede leer en el siguiente fragmento:

(...) cese dicha comunicación tan en perjuicio de mi pundonor, por ser en contra de mi crédito, fama y reputación por el escándalo e inquietudes que el dicho religioso causa a mi familia, no tan solamente con la que da de su persona, si no con los compañeros que sirven de testigos en la infamia, inquietando la gente de servicio de mi casa.⁴⁹

En el párrafo anterior puede entenderse la inexistencia de la figura paterna; posteriormente, aparece Andrés de Gálvez como “cabeza de la casa”.⁵⁰ Asimismo, el concepto de familia nuclear y consanguínea, ambas nociones tan corrientes en nuestro tiempo, parece que no existían en aquella época, los declarantes se refieren a una familia ampliada con ‘la gente del servicio’ de la casa; en consecuencia, esta ‘gente’ contribuía a que las murmuraciones de un asunto privado pasaran de inmediato al ámbito público. Así, “en secretos se divulgó” la conducta de doña María en un “lugar tan corto”. Doña María fue una mujer que combatió el ideal de la mujer hispana por varias razones: a) mantuvo relaciones afectivas duraderas con un fraile, b) estaba casada con una persona de alto rango militar, c) era una mujer de ‘calidad’, d) trajo deshonor y desprestigio a su casa y a la ‘cabeza de la casa’ que era un hombre benemérito y e) las murmuraciones traspasaron la ciudad de Manila abarcando el ámbito de la ‘república’. No se ponía en tela de juicio la gravedad social que suponía el adulterio, pero los funcionarios pasaban por alto que las ‘mujeres de calidad’ estuvieran ‘desatendidas’⁵¹ sexualmente cuando sus maridos estaban ausentes; por tanto, estas buscaron los medios más adecuados para satisfacer sus necesidades carnales.

⁴⁹ AGI, Filipinas 31, núm. 35, fol. 18; consultado en <http://pares.mcu.es/ParesBusqueda20/catalogo/description/422436>.

⁵⁰ AGI, Filipinas 31, núm. 35, fol. 20.

⁵¹ Así se puede leer cuando se describe a doña María como “una mujer casada que estando en esta ciudad la comunicaba y habiéndole enviado por alcalde mayor a la provincia de Pampanga a su marido, era su desatención tanta, fue allá”. AGI, Filipinas 31, núm. 35, fol. 11. *Cursivas propias.*

‘Amigas’ de los soldados y frailes

En el conjunto de las fuentes consultadas, los declarantes manifiestan que los soldados acantonados en Manila dormían con las ‘indias’ o las ‘mujeres de la tierra’, convirtiéndose en ‘amigas’ de los soldados, lo cual causó asombro y repulsión entre los funcionarios del gobierno, las autoridades religiosas y los vecinos de la ciudad. Intramuros de Manila, algunos efectivos militares alquilaban entresuelos de las casas de vecinos acaudalados para descansar durante la noche. En consecuencia, la convivencia entre los soldados y las nativas, que eran esclavas de hombres ricos, se reforzó al grado de “que sus amigas paguen las casas y aun para traerlos muy lucidos”; es decir, subvenían el pago del vestuario de aquellos que lo apostaban en el juego de naipes, lo cual fue una práctica que se reitera en las fuentes de la época pero que, desde la óptica cristiana, incomodaba al dueño de la propiedad e incrementaba, aún más, la imagen de la india como ‘mujer incontinente’, ya que soldados y nativas tenían ‘ajuntamiento carnal’, es lo que los documentos dan constancia como una “mala amistad con las esclavas” y los soldados.⁵² Asimismo, numerosos miembros de la tropa establecieron este tipo de vínculos “amigándose con las indias y viviendo con mucha soltura” en los arrabales de Manila,⁵³ en estas situaciones, la etiqueta ‘amiga’ hiperbolizó las cualidades deshonrosas de las ‘indias’.

Los tagalos y los bisayos⁵⁴ no le concedían importancia a la virginidad masculina ni a la femenina y, en el código Boxer, se refrenda dicha situación (Rubiés, 2020, p. 58), ya que se realizan descripciones muy precisas sobre un instrumento que usaban los varones, la *sagra* o *sacra*, un implante en forma de sortija, con puntas, que se sujetaba al pene para estimular a la mujer, lo cual también muestra las formas de incrementar el placer sexual del hombre, pero el imaginario cristiano español lo condenaba como ‘pecado de la carne’.

Existen testimonios mediante los cuales se pueden estudiar cuestiones de carácter moral sancionados por la cristiandad, como fueron los amancebamientos que los religiosos de San Agustín mantenían con

⁵² AGI, Filipinas 8, ramo 3, núm. 81, exp. 1, fols. 5–6.

⁵³ AGI, Filipinas 8, ramo 3, núm. 47, exp. 1, fol. 1.

⁵⁴ Los tagalos o tagalog eran, y son, un grupo etnolingüístico más numeroso de Filipinas; la mayoría de ellos habitaba en regiones de Manila y el sur de la isla de Luzón, Bulacán, Bataan y en las islas de Marinduque y Mindoro. Mientras que los bisayos se refieren a los grupos humanos que habitan en las islas Bisayas que están constituidas por diferentes islas, tales como Panay, Negros, Cebú, Bohol, Leyte, Samar.

las indias en diferentes partes del archipiélago, entonces estos frailes continuaban solteros en el papel, apartándose del ascetismo, pero permaneciendo sexualmente activos. El incumplimiento de los deberes de los frailes agustinos era conocido por parte de los provinciales de la orden, Alonso Quijano (1644–1647) y Diego de Ordaz (1647–1650)⁵⁵ (García-Garrido, 2018), quienes consentían abiertamente que sus religiosos vivieran ‘desenfrenadamente’. Igualmente, los asuntos de conciencia moral no parecían importarles a los provinciales, así lo apuntó, en 1650, el gobernador Diego Fajardo, cuando inició el proceso contra los culpados al enviarlos al presidio de Caragá, ya que subrayó:

(...) aunque por muchas cartas que le escribí (Diego de Ordaz) y recaudos que le envié rogándole y protestándole en nombre de V. M. remediase y castigase los amancebamientos que sus religiosos tenían públicos y escandalosos de muchos años, nunca lo quiso hacer, respondiéndome que eran mentiras y testimonios ruines.⁵⁶

Por las declaraciones de Diego Fajardo, parece que fueron muy abundantes los amancebamientos entre frailes e indias. Nuevamente aparece la etiqueta ‘amiga’, pero muestra diferencias con las ‘amigas’ de los soldados que viven en la ciudad de Manila y en los arrabales de la capital: a) las ‘amigas’ de los frailes son mujeres nativas que geográficamente se encuentran alejadas de la capital, en Pampanga, Pangasinán, Ilocos, Cebú y Panay; b) viven amancebadas creando ‘notable escándalo’, es decir, varias indias mantienen ‘ajuntamiento carnal’ con un fraile; c) los frailes les ‘fabricaban casas costosas a sus amigas, con quienes vivían con toda libertad’, y d) ‘tenían hijos’ con sus ‘amigas’.⁵⁷ Estas nativas, desde el modelo androcéntrico, sustentaron una especie de sumisión porque fueron mujeres que necesitaron de la protección de los frailes, así se puede inferir por las fuentes que existen sobre ellas, ya que por las descripciones que tenemos sabemos que cuando Diego Fajardo ordenó la aprehensión de los prelados, estos, en aras de proteger a sus mujeres, las escondieron en iglesias y casas; con todo, Fajardo decidió recogerlas en Santa Potenciana. Con estas ‘amigas’ continúa robusteciéndose la percepción de la mujer nativa como mujer incontinente, caracterizada por una mala vida, apartada del ideal

⁵⁵ Los números entre paréntesis corresponden al trienio en que se desempeñaron como provinciales de la orden de San Agustín.

⁵⁶ AGI, Filipinas 31, núm. 35, fol. 10.

⁵⁷ AGI, Filipinas 31, núm. 35, fol. 11.

de la mujer hispana, totalmente alejada del modelo de una 'señora' o de una 'mujer de calidad'.

Conclusión

En Filipinas se intentó reproducir un reino parecido a los fundados en América; en consecuencia, se trasvasó el ideal de la mujer hispana a Manila que era una ciudad en donde la población femenina entre los años de 1589 y 1666 se redujo dramáticamente. Asimismo, el sistema de internado de los colegios de Santa Potenciana y Santa Isabel se programó como un camino adecuado para lograr un matrimonio respetable. En consecuencia, las mujeres que eran el resultado de uniones deshonrosas, como las mestizas, podrían ser toleradas como gente de 'poca calidad', pero ponían en peligro el orden estamental de Manila, al ser consideradas mujeres no respetables. Mientras que el interés por enclaustrar en el convento de Santa Clara a las 'doncellas nobles' aparece íntimamente relacionado con su situación familiar, estamental y económica, pues no estuvieron desam-paradas; tenían que asegurar su posición de 'calidad' y confirmar su influencia en Manila como mujeres respetables con cualidades basadas en la moral, la honra y la fortuna.

En la documentación emanada de las autoridades civiles y religiosas filipinas es manifiesta, y reiterada, la preocupación de la existencia de mujeres de 'vida escandalosa', apartadas del ideal hispano, ya que, mediante constantes críticas, esos mismos mandos enjuiciaron negativamente a la población femenina apartada de la monogamia, la piedad, la virginidad y la obediencia al esposo. Se podría plantear que estas mujeres manifestaron una abierta rebeldía contra los preceptos cristianos, ya sea por la cultura nativa o porque a otras les pareció un modelo, hasta cierto punto, fosilizado.

Los diferentes esfuerzos desplegados por parte de las autoridades de la ciudad de Manila estuvieron encaminados a reconocer el honor y la pureza de la población femenina, marcada con el ideal de la mujer hispana. Los funcionarios reflejaron su percepción sobre la función que tendría que cumplir la mujer capitalina; por ejemplo, incrementar los casamientos, acrecentar la fecundidad, contribuir a la creación de asentamientos permanentes, sobre todo si recordamos el interés de la Corona por la conservación y la continuidad de Filipinas como parte de la monarquía hispánica. Pero el matrimonio relegado, la propensión a la soltería, un amplio ejercicio sexual de las mujeres cuyos maridos se encontraban alejados en negocios del real servicio de la Corona, el creciente número de 'amigas' de soldados y frailes agustinos, la presencia de mujeres de

'vida escandalosa' y el mínimo porcentaje de mujeres, fueron rasgos definitorios que también incidieron negativamente en la reproducción del ideal de la mujer hispana en la ciudad de Manila y en Filipinas.

Así que, desde la psicología social, se reforzó la identidad de la mujer capitalina en torno a las 'mujeres de calidad', lo que demuestra la necesidad de marcar a la mujer con los ideales hispanos de honra y pureza, desprendiéndose una estricta construcción de escala de preferencias. En primer lugar, las monjas en el convento reforzaron la identidad del género femenino como señoras de calidad, apartadas del mal y la deshonra, al encontrarse fuera de la oferta matrimonial; en segundo lugar, las cónyuges de los funcionarios y las esposas de la élite civil que, al proyectarse rápidamente en el escenario público, en una ciudad pequeña en donde todos se conocían, también sustentaron el ideal de género femenino con base en la obediencia al esposo; en tercer lugar, las colegialas de Santa Isabel apartadas de problemas morales y maritales, cumplieron con el objetivo de que fueran buscadas para generar matrimonios en Manila; en cuarto lugar, las recogidas de Santa Potenciana, que eran doncellas huérfanas descendientes de españoles y mestizas pobres, fueron identificadas con una vida relajada en la que se negaban a casarse; finalmente estuvieron las 'mujeres de vida escandalosa' que dañaban el 'bien público', incluso aparecen algunas mujeres de 'calidad' que mancillaban el 'pundonor' de la cabeza de la casa, con murmuraciones que eran conocidas en la 'república', y en el escalón más bajo, están las nativas, que fueron marginadas por transgredir abiertamente el ideal de la mujer hispana. Podemos advertir cómo se está construyendo el significado de ser una mujer de calidad en Filipinas como un criterio determinante para formar parte de la élite de la ciudad de Manila. Así, este proceso de reproducción del ideal de la mujer hispana en Filipinas también es la historia de la invención de los vecinos de Manila: la de la formación de un grupo dirigente español.

Lista de referencias

Archivos

AGI – Archivo General de Indias. Sevilla, España.

AGN – Archivo General de la Nación, Archivo Histórico de Hacienda. Ciudad de México, México.

APAR – Archivo Provincial Agustinos Recoletos . Marcilla, España.

APDNSR – Archivo de la Provincia Dominicana de Nuestra Señora del Rosario. Ciudad Ávila, España.

Fuentes primarias editadas

- Colín, F. (1660). *Labor evangélica, ministerios apostólicos de los obreros de la Compañía de Iesvs, fvndacion, y progressos de su provincia en las islas Filipinas* (Ed. Pablo Pastells). Barcelona: Compañía General de Filipinas.
- Concepción, J. (1789). *Historia de Philipinas, conquistas espirituales y temporales de estos españoles, dominios, establecimientos, progresos y decadencias* (vols. 5, 7). Sampaloc: Imprenta del Seminario Conciliar y Real de San Carlos.
- Chirino, P. (1604). *Relación de las islas Filipinas i de lo que en ellas an trabaiado los padres de la Compañía de Ievs*. Roma: Esteban Pulido.
- De Ribadeneyra, M. (1599). *Historia de las Islas del Archipiélago y Reynos de la Gran China, Tartaria, Cuchinchina, Malaca, Sian, Camboxa y Xapon*. Roma: Nicolás Murcio.
- Letona, B. (1662). *Perfecta Religiosa* (libro 1). Puebla de los Ángeles: Imprenta de la viuda de Juan de Borja.
- Montero y Vidal, J. (1887). *Historia general de Filipinas desde el descubrimiento hasta nuestros días*. Madrid: Imprenta y Fundación de Manuel Tello.
- Morga, A. (2007). *Sucesos de las islas Filipinas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Retana, W. E. (1895). *Archivo del bibliófilo filipino. Recopilación de documentos históricos, científicos, literarios, políticos y estudios bibliográficos* (vol. 1). Madrid: Imprenta de la Viuda de M. Minuesa de los Ríos.
- Rodríguez, I. (1986). *Historia de la provincia agustiniana del santísimo nombre de Jesús de Filipinas* (vol. 18). Valladolid: Ediciones Estudio Agustiniano.
- Rodríguez, I. (1987). *Historia de la provincia agustiniana del santísimo nombre de Jesús de Filipinas* (vol. 19). Valladolid: Ediciones Estudio Agustiniano.
- Rodríguez, I. (1988). *Historia de la provincia agustiniana del santísimo nombre de Jesús de Filipinas* (vol. 20). Valladolid: Ediciones Estudio Agustiniano.

Literatura secundaria

- Alonso, L. (2009). *El costo del imperio asiático. La formación colonial de las islas Filipinas bajo dominio español, 1565-1800*. México/Coruña: Instituto Mora/Universidad de da Coruña.

- Alva, I. (2000). La centuria desconocida: el siglo xvii. En L. Cabrero (Ed.), *Historia general de Filipinas*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 207–48.
- Alva, I. (2016). Redes comerciales y estrategias matrimoniales. Las mujeres en el comercio del Galeón de Manila (siglos xvii–xviii). *Revista Complutense de Historia de América*, 42, 203–20.
- Bazarte, A. (1989). *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869)*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Burns, K. (2008). *Hábitos coloniales. Los conventos y la economía espiritual en Cuzco*. Lima: Quellca Centro de Estudios Andinos.
- Cañedo, L. (1982). *La educación de los marginados en la época colonial. Escuelas y colegios para indios y mestizos en la Nueva España*. México: Editorial Porrúa.
- Camacho, M. S. (2007). Woman's Worth: The Concept of Virtue in the Education of Woman in Spanish Colonial Philippines. *Philippine Studies*, 55(1), 53–87.
- Camacho, M. S. (2014). The Baylan and Catalan in the Early Spanish Colonial Period. En M. Ma. Manchado López y M. Luque Talaván (Eds.), *Un mar de islas, un mar de gentes. Población y diversidad en las Islas Filipinas*. Córdoba: Servicio de Publicaciones Universidad de Córdoba, 127–43.
- Camacho, M. S. (2018). Womens Lives Manila in the 17th and 18th Centuries. En A. Ruiz Gutiérrez (Ed.), *Lo que fue de ellas. Mujeres protagonistas en la ruta transpacífica del Galeón de Manila. Siglos xvi–xix*. Granada: Alhulia, 91–119.
- Coello de la R. A. y Abejez, L. J. (2022). Tú no eres quien yo espero: colonización, resistencia y género en las islas Marianas (siglos xvi–xix). *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 52-1. <https://doi.org/10.4000/mcv.16338>
- Fernández, M. (1994). *Carlos V, el rey de los encomenderos americanos*. México: Red Editorial Iberoamericana.
- Fontana, J. (1999). *Introducción al estudio de la historia*. Barcelona: Crítica.
- García, M. (1988). *Estado y clero en las Filipinas del siglo xviii*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- García, M. (1992). Una propuesta de reestructuración del imperio español en el siglo xvii. *Revista A*, 29, 24–32.
- García, M. (1995). El convento de Santa Clara y los beaterios de Manila en el siglo xviii. En M. Ramos (Ed.), *El monacato femenino en el imperio español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*. México: Centro de Estudios de Historia de México, 225–38.

- García, M. (1996). *Forzados y reclutas: los criollos novohispanos en Asia (1785-1808)*. México: Potrerillo Editores.
- García, M. (2000). Las relaciones de Filipinas con el centro del virreinato. En O. Mazín (Ed.), *México en el mundo hispánico* (vol. 1). México: Colegio de Michoacán, 51–67.
- García-Abásolo, A. (1997). El poblamiento español de Filipinas. En A. García-Abásolo (Ed.), *España y el Pacífico*. Córdoba: Asociación Española de Estudios del Pacífico, 143–55.
- García-Abásolo, A. (2000). Formación de las Indias orientales españolas. Filipinas en el siglo XVI. En L. Cabrero (Ed.), *Historia general de Filipinas*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 169–205.
- García-Abásolo, A. (2008). Formas de alteración social en Filipinas. Manila, escenario urbano de dramas personales. En M. Luque Talaván y M. Ma. Manchado (Eds.), *Un océano de intercambios: Hispanoasia 1521-1898*. Madrid: Ministerio de Asuntos Exteriores, 339–68.
- García-Abásolo, A. (2014). Mestizos en un país sin mestizaje. Mestizos españoles en la época colonial. En M. Ma. Manchado y M. Luque Talaván (Eds.), *Un mar de islas, un mar de gentes. Población y diversidad en las islas Filipinas*. Córdoba: Servicio de Publicaciones Universidad, 223–46.
- García-Abásolo, A. (2015). Problemas para gobernar un imperio. Aspectos del modelo colonial en Filipinas, siglos XVI–XVIII. *Revista de Estudios Extremeños*, 71(3), 184–68.
- García-Garrido, M. A. (2018). Peticiones contra el 'breve de la alternativa' o el rechazo de la hibridación clerical en Filipinas (siglo XVII). *e-Spania*, 30. <https://doi.org/10.4000/e-spania.28007>.
- Gonzalbo, P. (2013). Primera Parte. La trampa de las castas. En S. Alberro y P. Gonzalbo, *La sociedad novohispana. Estereotipos y realidades*. México: El Colegio de México, 11–193.
- Kawamura, Y. (2018). Manila, ciudad española y centro de fusión. Un estudio a través del inventario del gobernador de Filipinas Alonso Fajardo de Tenza (1624). *e-Spania* 30. <https://doi.org/10.4000/e-spania.27950>
- Luque, E. (1990). Colegio de la Caridad, primer establecimiento educativo para la mujer en el México virreinal. Estudio de sus constituciones. *Suplemento del Anuario de Estudios Americanos*, 47(2), 3–25.
- Luque, E. (1994). Autonomía institucional del Colegio de la Caridad, de México. *Revista Complutense de Historia de América*, 20, 51–59.
- Manchado, M. (1999). El proyecto de convento para mestizas de Santa Rosa de Lima, en Filipinas. *Anuario de Estudios Americanos*, 56(2), 485–511.

- Manchado, M. (2006a). Adulterio y relaciones de poder en la Manila del siglo XVII. En J. Sánchez y L. Provincia (Eds.), *El Mediterráneo y América*. Murcia: Editorial Regional de Murcia, 387–404.
- Manchado, M. (2006b). Poder y redes de influencia. Las trayectorias de una familia española en Filipinas (1596–1650). *Revista de Indias*, 56(238), 629–58.
- Manchado, M. (2011). Estrategias familiares en una sociedad de frontera: Manila (1571–1604). En J. Contreras y R. Sánchez López (Eds.), *Familias, poderes, instituciones y conflictos*. Murcia: Ediciones de la Universidad de Murcia, 79–92.
- Manchado, M. (2014). Familia y linajes en un contexto imperial. Los Rodríguez de Figueroa. *Historia Mexicana*, 43(3), 1077–119.
- Manchado, M. (2015). Las controversias sobre el matrimonio de los miembros de la audiencia de Manila y sus familiares (1583–1624). La boda del oidor viudo Madrid y Luna. *Anuario de Estudios Americanos*, 72(1), 177–210.
- Merino L. (1977a). Estudios municipales de Manila. *Estudio Agustiniiano*, 12(1-3), 893–974.
- Merino, L. (1977b). Censo municipal de Manila, 1634. *Estudio Agustiniiano*, 12(1-3), 976–85.
- Mesquida, J. (2009). Early social assistance in Sapanish Manila: The 1606 Statutes of the Misericordia. *Synergeia*, 3, 5–28.
- Mojarro, J. (2018). A través de las crónicas hispanofilipinas: un abanico de tipos femeninos. En A. Ruíz Gutiérrez (Ed.), *Lo que fue de ellas. Mujeres protagonistas en la ruta transpacífica del Galeón de Manila. Siglos XVI–XIX*. Granada: Alhulia, 35–65.
- Monzón, M. E. (2005). Marginalidad y prostitución. En I. Morant (Ed.), *Historia de las mujeres en España y América Latina: el mundo moderno* (vol. 2). Madrid: Ediciones Cátedra, 379–96.
- Ramos, C. (1991). La historia de México desde el género. *Ensayos. Problemas en torno a la historia de la mujer*. México: Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 25–39.
- Ruano, P. (1993). *La V. M. sor Jerónima de la Asunción, fundadora del monasterio de Santa Clara de Manila y primer mujer misionera en Filipinas*. Madrid: Imprenta J. Vicente.
- Rubiés, J-P. (2020). El código Bóxer como enigma: en búsqueda de la voz de un autor. En M. Ollé y J-P. Rubiés (Eds.), *El código Boxer. Etnografía colonial e hibridismo cultural en las islas Filipinas*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 37–90.
- Sales-Colín, O. (1995). El colegio para mujeres de Santa Potenciana de Filipinas. En M. Ramos (Ed.), *El monacato femenino en el imperio*

- español. Monasterios, beaterios, recogimientos y colegios.* México: Centro de Estudios de Historia de México, 115–24.
- Sánchez, J-N. (2017). Mujeres de Filipinas, mujer filipina: La fábrica discursiva de figuras de género en el siglo XIX. En M. D. Elizalde y X. Huetz de Lemp (Eds.), *Filipinas, siglo XIX Coexistencia e interacción entre comunidades en el imperio español.* Madrid: Ediciones Polifemo, 459–82.
- Yuste, C. (2007). *Emporios transpacíficos. Comerciantes mexicanos en Manila.* México: Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.