





RUBÉN CARRILLO

# LAS GENTES DEL MAR SANGLEY

COLECCIÓN "EL PACÍFICO, UN MAR DE HISTORIA"



"Divulguemos la Historia para mejorar la sociedad"

COLECCIÓN: "EL PACÍFICO, UN MAR DE HISTORIA"

COMITÉ EDITORIAL

Lothar Knauth  
Luis Abraham Barandica  
José Luis Chong

ASESOR EDITORIAL

Ricardo Martínez (Universidad de Costa Rica)

CONSEJO CIENTÍFICO

Flora Botton (El Colegio de México)  
David Kentley (Elizabethtown College)  
Eduardo Madrigal (Universidad de Costa Rica)  
Manel Ollé (Universidad Pompeu Fabra)  
Edward Slack Jr. (Eastern Washington University)  
Carmen Yuste (Universidad Nacional Autónoma de México)

Cuidado de la edición: Víctor Cuchí  
Diseño de cubierta: Patricia Pérez Ramírez  
Las imágenes incluidas en los interiores están libres de derechos  
de autor al estar bajo una licencia Creative Commons.

Primera edición: marzo de 2017  
D.R. © Palabra de Clío, A. C. 2007  
Insurgentes Sur # 1814-101. Colonia Florida.  
C.P. 01030 Mexico, D.F.

Colección "El Pacífico, un mar de Historia"  
ISBN: 978-607-97048-1-0  
Volumen 3 "Las gentes del mar Sangley"  
ISBN: 978-607-97546-1-7

Impreso y hecho en México  
[www.palabradeclio.com.mx](http://www.palabradeclio.com.mx)

## Índice

Agradecimientos . . . . .	9
Prólogo por Ricardo Martínez Esquivel . . . . .	13
Introducción. La diáspora asiática de la Nueva España . . . . .	19
1. Juan Núñez, "indio o chino de Calicut" El océano Índico y los primeros asiáticos en Nueva España . . . . .	23
2. Francisco Camarín, "indio chino" Leñadores, carpinteros, grumetes y marineros del Galeón . . . . .	43
3. Catarina de San Juan, "china, mogora o india" Los esclavos chinos en Nueva España . . . . .	63
4. Gregorio Mateo, "indio japon" Diplomáticos y soldados asiáticos en Nueva España . . . . .	87
5. María y Cecilia, comadres "chinas" La formación de una comunidad asiática en Nueva España. . . . .	107
6. Alonso Cortés de Siles, "natural de la ciudad de Cebú" Las ocupaciones como cohesionadoras sociales de la minoría asiática . . . . .	129
7. Juan Bautista, "chino natural de Manila" Los artesanos asiáticos en la Nueva España . . . . .	149

8. Antonio de la Cruz, "chino": Mercaderes y mesoneros (y la dilución de la diáspora asiática novohispana) .....	173
9. Limahotón, "de Sacheofú" El Galeón de Manila y la migración asiática en las letras novohispanas .....	203
Epílogo .....	233
Bibliografía .....	239

---

*A Piero  
descansando en las playas de Acapulco.*

*A Mariona  
con todo mi amor.*



---

## Agradecimientos

Son muchas las personas las que me posibilitaron haber escrito este libro. Debo expresar mi agradecimiento a Ricardo Martínez Esquivel y a José Luis Chong y al resto del equipo editorial de Palabra de Clío por haberse interesado por mis investigaciones y proponerme la aventura que ha supuesto transformar mi tesis doctoral en un libro accesible al público. Sin el apoyo constante y la paciencia de Ricardo, estoy seguro de que habría desistido a medio camino. Doy las gracias al comité evaluador de aquella tesis, Felipe Fernández-Armesto, Dolores Elizalde y Manel Ollé, por sus críticas y comentarios que me han ayudado a mejorar el texto en su presente forma.

Pero sin el apoyo de mi director de tesis, David Martínez Robles, no habría tenido el texto en el que se basa esta historia de la migración asiática en Nueva España. Estoy en una deuda impagable con él por abrirme las puertas a la Universitat Oberta de Catalunya, donde gocé de tres años de beca para realizar mi investigación, y al grupo de investigación ALTER - Crisi, Alteritat i Representació. Una y otra vez los miembros de este grupo me han ayudado a perfeccionar mis argumentos y cuestionar mis fuentes. Estoy especialmente agradecido a Carles Prado, Carles Brasó, Montserrat Crespín y Xavier Ortells, por sus consejos a lo largo de los años. Muchas gracias a la profesora Dolors Folch por su guía y apoyo durante la tesis de maestría donde se originó el proyecto de investigación doctoral.

También estoy en deuda con el comité de doctorado del Internet Interdisciplinary Institute (IN3) de la UOC por invertir en mi proyecto de investigación y darme las herramientas necesarias para llevarlo a cabo. Gracias, en particular, a Josep Lladós, Natàlia Cantó y Eduard Aibar. A mis compañeros de doctorado debo muchos momentos de inspiración, reflexión y levedad, particularmente a Débora Lanzeni, Greti Ivana, Pedro Jacobetty, Alexandra Skorupinska, Nikolay Zherdev, Marc Esteve y Arnau Monterde.

Tuve la gran fortuna de haber participado en 2012 en la Summer Dissertation Workshop in World History en la Northeastern University de Boston. Quiero agradecer a mis tutores en ese encuentro, Heather Streets-Salter y Peer Vries, por sus críticas y recomendaciones. También agradezco el input de mis compañeros de sesión, especialmente el de Malcolm Puriton. También quisiera dar las gracias a Patrick Manning por concebir estas sesiones de trabajo y recomendar mi participación. Gracias a mis amigos y colegas Gennadi Kneper, Walter Arias, Alfonso Colorado, Sarah Hamilton, Ander Permanyer, Nicholas Russell, Nino Vallen y Núria Sallés por su apoyo y consejos.

Neus Milán estuvo siempre dispuesta a ayudarme a localizar todo tipo de artículos y libros escurridizos. También estoy en deuda con el personal del Archivo General de la Nación (México), el Archivo Histórico del Distrito Federal, el Archivo General de Indias (Sevilla) y el Archivo de la Provincia Agustiniense del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas (Valladolid). Sin la ayuda de Arturo Córdova Durana y el personal del Archivo General Municipal de Puebla, me habría sido imposible compilar la información de los asiáticos en Puebla.

Desde luego, sin el apoyo de mi familia putativa de Barcelona, Ignasi, Conxa, Bernat, Anna, Núria, Ferran —gracias por el mapa— y Adrià tampoco habría llegado lejos. Mi familia mexicana siempre ha sido un referente y un pilar en mi vida. Gracias Jorge, Bárbara, Rebe, Carles, Jorge, Sandra, Ana, Alex, Sonia, Karla, Eliza, Ale, Andrea, Mariana, Julia, Asun, Montse y Pepita. Mi padre Rubén y mi hermano Ismael me ayudaron a fotografiar algunas de las fuentes en momentos en los que no podía acceder a ellas. A mi padre también le debo otras fotos, como la de los pajaritos de la suerte. Mi madre, Pilar se ha convertido en

una excelente paleógrafa después de días enteros de ayudarme a buscar fuentes en el Archivo General de la Nación. A mis padres jamás les podré agradecer por todo lo demás que han hecho por mí.

No puedo sino dedicar este libro, como el resto de las cosas que hago, a Mariona. Su amor y dedicación constantes son la mejor parte de mi vida. Gracias por aguantarme todos los fines de semana sin salir, los planes cancelados y los malos humores. Gracias por tus consejos y tu inteligencia. Todo lo bueno que hay en estas páginas se lo debo a ti y a las personas antes mencionadas. El lector me disculpará por todo lo malo que quede.





Prólogo

## Mundos de interrelaciones

Ricardo Martínez Esquivel

A la luz de los debates historiográficos actuales sobre cómo la globalización deconstruye las coordenadas de espacio y tiempo, y con su ritmo acelerado revoluciona las consciencias sociales, entre ellas, la histórica, aparece esta obra de Rubén Carrillo Martín, quien, desde la microhistoria global, analiza los procesos migratorios de Asia al México colonial. El autor, a pesar de su corta edad, es un emprendedor en el mundo de los estudios históricos globales, forma parte de la World History Association y fue uno de los fundadores y coeditores la revista *Entremons: UPF Journal of World History* de la Universitat Pompeu Fabra de Barcelona. Hoy nos ofrece parte de su tesis de doctorado en Sociedad de la Información y el Conocimiento, defendida en la Universitat Oberta de Catalunya en 2015.

El autor coloca el acento de su investigación en las historias de vida de inmigrantes asiáticos en Nueva España, las cuales, a su vez, le permite explicar los roles de los movimientos de personas, bienes manufacturados y culturas entre los mundos de interrelaciones. El virreinato novohispano funcionó como uno de los ejes relacionales entre Asia y Europa, conectando rutas transoceánicas desde el océano Índico, el mar meridional de China, el Pacífico y el Atlántico. En ese sentido, para Rubén Carrillo, estas rutas funcionan como su laboratorio de análisis, mientras que las historias de vida de los “chinos” —apelativo genérico de este grupo migrante—, como el microscopio que le lleva a comprender la complejidad étnica de un mundo colonial mexicano cada vez más integrado



en una dinámica global de conexiones, aproximaciones y divergencias sociales que sobrepasaron las fronteras económicas, políticas y culturales de localidades, regiones, estados, reinos, califatos e imperios. Por todo lo anterior, el gran aporte de esta investigación es cuestionar y desarticular las nociones de conceptos como raza, modernidad, nación e identidad en la historia de México, y rescatar la característica ingénita por excelencia del ser humano: su diversidad.

En este libro se visibilizan los inmigrantes asiáticos en Nueva España, sus características, sus redes, sus itinerarios, sus estrategias de inserción y una praxis social, que les permitió integrarse en la sociedad colonial, así como redefinir sus identidades sociales. Los inmigrantes provenientes de Asia se bautizaron como católicos, contrajeron matrimonios endogámicos, a fin de reforzar vínculos, o exogámicos, con la meta de movilidad social, se dedicaron a las actividades económicas requeridas por la estructura, artesanales, por lo general, y formaron parte de los proto-nacionalismos mexicanos durante el siglo XIX, como se observa en los casos de la china poblana o en las novelas novohispanas *Infortunios de Alonso Ramírez* (1690) y *El Periquillo Sarniento* (1816).

Entre los resultados proporcionados por el autor, hay que destacar el proceso de “africanización” experimentado por los asiáticos, sobre todo en el siglo XVIII. Este grupo de inmigrantes y sus descendientes, representados genéricamente como chinos desde su llegada a tierras novohispanas e incluidos en los cuadros de castas españoles, se diluyeron étnica y fenotípicamente hasta percibirse como una minoría de ascendencia afro-amerindia. Rubén Carrillo explica que, de hecho, el término *china* pasó a significar muchacha, mujer indígena, sirvienta o criada, nodriza e incluso, prostituta. Sin embargo, la epidemia de fiebre amarilla *matlazahuatl* (1736-1739) desempeñó el rol principal en esta africanización, debido a que, en palabras del autor, “contribuyó a la percepción del aspecto físico del colectivo chino al reducir las variedades fenotípicas de este grupo”. Aunado a ello, el mestizaje y la supresión del tráfico transpacífico de esclavos llevaron a las élites novohispanas a concebir a los *chinos* simplemente como una de las tantas castas, y no los descendientes de una temprana diáspora asiática.

Esta obra representa, además, una ventana a la génesis de los procesos —o mejor dicho los intentos— de articular un sistema-mundo guiado por un eurocentrismo que confundió su universalidad abstracta con una mundialidad concreta hegemonizada por Europa como centro. La modernidad llevó a la expansión, la conquista y la colonización. No obstante, al menos, hasta el siglo XVIII, los afanes imperialistas de los europeos nunca se materializaron.

Para el siglo XVI, el imperio chino de la dinastía Ming funcionaba como un sistema-mundo en sí mismo. Articulado por siglos gracias al sistema de tributo y las relaciones comerciales, Europa —y de por medio Nueva España— encontró en China su centro proveedor de riquezas por excelencia. Los exageradamente inmensos excedentes de riqueza del Imperio Chino deformaban toda economía del mundo. China, sin quererlo y tal vez sin saberlo, se constituyó como centro de esta modernidad temprana. Esta situación continuó por dos siglos más.

Las relaciones con China se constituyeron de vital importancia para los europeos, no sólo por lo que representaban en sí mismas, sino también por la dinámica de redes construida a su alrededor. Los emperadores Ming buscaron, y los Qing lo mantuvieron al menos hasta finales del siglo XVIII, el reconocimiento como soberanos universales, entablando relaciones con Corea, Japón, Java, Indochina, Asia central, India, Malaya, Borneo, Sumatra y Siria. De hecho, en la primera mitad del siglo XV, las flotas marítimas chinas, dirigidas por el eunuco musulmán Zheng He, recorrieron el sudeste asiático, la India, el Índico, el golfo Pérsico, Arabia y África, y ampliaron el espacio monetario chino por medio de las redes comerciales y la dinámica de los estados tributarios.

Entonces, entre los siglos XVI y XVIII se observa la construcción de una especie de orden global, donde aumentan las relaciones, los contactos y los encuentros entre los diferentes sistemas-mundo, no solo China o Europa y sus colonias, sino también el islam, el mundo swahili y la región del Indostán, entre otros. El contexto histórico de estos siglos es el de los mundos de interrelaciones e intercambios. Mundos, muchas veces articulados en la relación centro-periferia, como lo fue el caso de los mundos chino y europeo; ambos definidos

por un fuerte etnocentrismo, milenario en el primero y en construcción, en el segundo. En este sentido, impresiona la manera en que el autor nos introduce a estas dinámicas globales de encuentros culturales y civilizatorios a partir de una historia de vida, recordándonos al mejor estilo de la *Babel* de Alejandro González Iñárritu, que la globalización no consiste en un evento contemporáneo, sino, más bien, en un proceso de muy larga duración iniciado siglos antes de la misma diáspora transpacífica.

El precedente clave del inicio de la relación sino-novohispano fue el Tratado de Tordesillas (1494), un convenio bilateral entre las coronas española y portuguesa para repartirse el mundo a partir del meridiano situado a 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde. Portugal obtuvo lo que hoy es Brasil, África, India, Japón, China y las Filipinas, mientras que España consiguió el resto de América. El problema estuvo en el encuentro de españoles y portugueses “por el otro lado”, pero por un “engaño geográfico”: la invención de un conterminario y el consecuente Tratado de Zaragoza (1529), los españoles se adjudicaron conscientemente Filipinas. Tordesillas le otorgó exclusividad de navegación, comercialización y evangelización a cada corona en las regiones correspondientes. A pesar de esto, la corona española nunca quitó su mirada de China. Este tratado explica la división del mundo hasta finales del siglo XVII, cuando solamente hubo dos rutas europeas oficiales a China, la Atlántico-Pacífico de los españoles y la Atlántico-Índico de los portugueses.

Tras décadas ininterrumpidas de expansión territorial y comercial en África, el Atlántico, Nueva España y el Índico —¿con mapas chinos llegados vía Venecia?—, los españoles encontraron la forma de cruzar el Pacífico en dirección oeste-este. En 1565, llegaron a las islas del sureste asiático, acontecimiento que aumentó la demanda de noticias e información acerca de China, y marcaron el inicio de las relaciones comerciales entre españoles y chinos. Pronto se encontraría todo tipo de literatura y hasta mapas chinos en el mundo hispano.

Más adelante y con permiso de los emperadores Ming, los españoles establecieron lazos comerciales con los chinos provenientes del puerto de Xiamen en Fujian. Del mismo modo, con la reconfiguración del orden global, los portu-

gueses establecieron una base comercial en Cantón y una especie de enclave en Macao, ciudades portuarias chinas clave en el encuentro con el mundo novohispano durante los próximos siglos. Esto significó el inicio de parte de la construcción de un espacio portuario chino en constante relación con los europeos y con una dinámica relativamente independiente a la del interior del imperio.

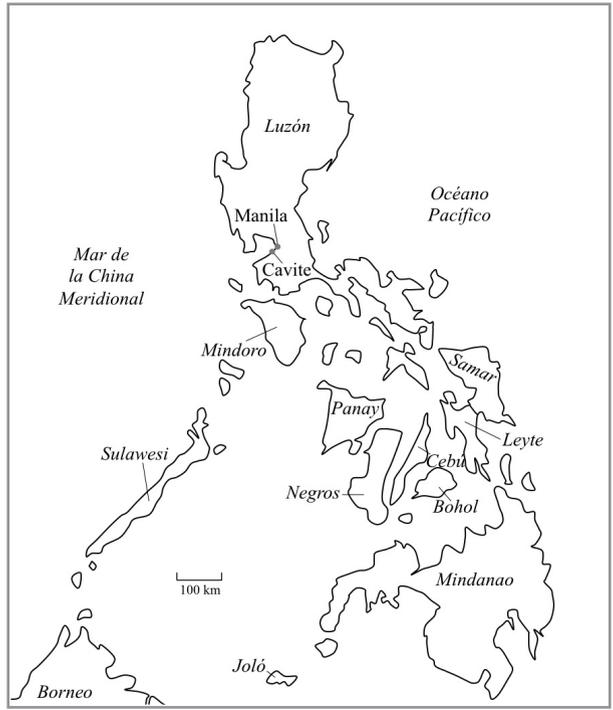
El archiconocido Galeón de Manila o Nao de China conectó Asia y Europa a través del puerto novohispano de Acapulco, intensificando la exportación china de sedas, té y porcelana, y convirtiendo a Europa en su principal consumidor. Además, para finales del siglo XVI, sobre el 50 por ciento de la extracción de la plata de las minas de Potosí (Virreinato del Perú) y Zacatecas (Nueva España) tuvo como destino China, donde también inició la importación de cultivos “americanos”, como el maíz, la patata, el tabaco, el cacahuete, el girasol, el tomate y la calabaza.

Todos estos procesos globales, a partir de nueve capítulos entrelazados de tal manera que todos se complementan entre sí, se explican con detalle e imaginación, sin perder la erudición del historiador, en esta obra de Rubén Carrillo. Desde estudios de caso como la llegada de un esclavo de Calicut, los carpinteros y marinos del Galeón de Manila, la manufacturación nacionalista de Catarina de San Juan como la china poblana, dos embajadas japonesas de paso en Nueva España, el compadrazgo que asentó redes vitalicias de apoyo económico, moral y de identidades colectivas, la participación en cofradías y hermandades religiosas, la dedicación a oficios artesanales, tales como la obrajería o la barbería, los nuevos hábitos de consumo, y hasta la proliferación de adivinos con pájaros de la suerte traídos de oriente, sirven para introducirnos a estos mundos de interrelaciones.

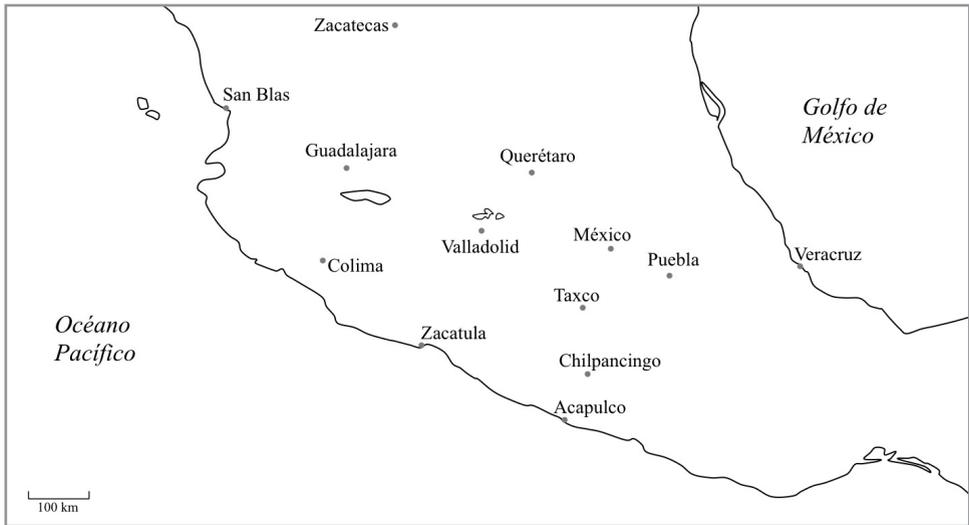
*Las gentes del mar Sangley. Historia de la migración asiática en el México colonial (1565-1816)* merece doble mérito por ser uno de los primeros estudios sobre Nueva España hechos desde la microhistoria global. Además, esta metodología permite que las historias de vida de los chinos se nos presenten exentas de retóricas y, sobre todo, posibilita el viaje imaginativo a un mundo novohispano más complejo y heterogéneo del presente en la historia oficial mexicana.

Confío en que la lectura de esta obra sirva al conocimiento y comprensión de un pasado histórico invisibilizado y de personas que de una manera u otra y a pesar del control, la marginalidad y de ser considerados como extraños, colaboraron en la construcción de las sociedades novohispana y mexicana en la era de la modernidad.

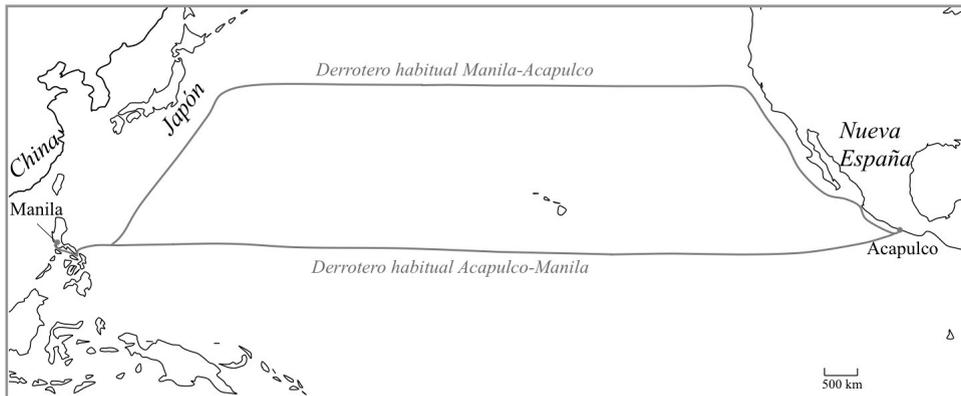
Pekín, 28 de enero de 2017



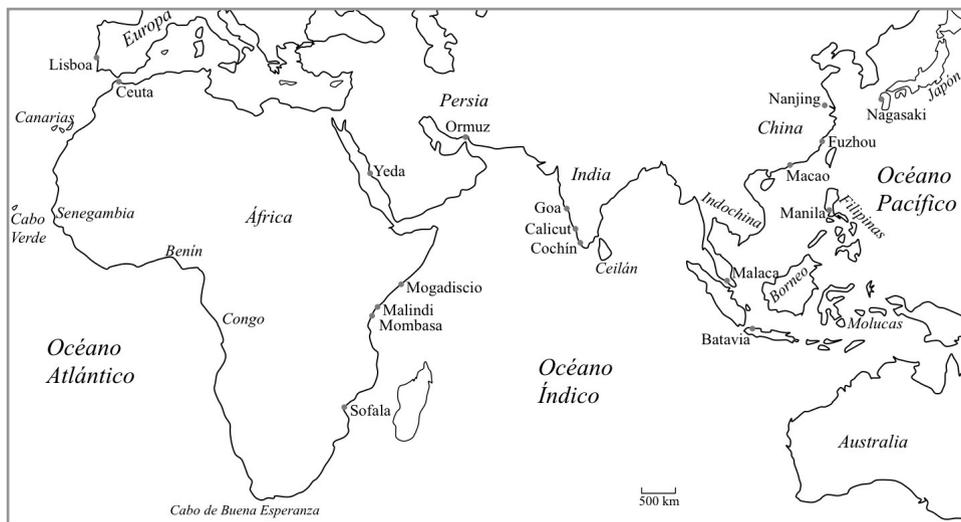
Archipelago Filipino



Centro de la Nueva España



Galeón de Manila



Puertos del Océano Índico

## La diáspora asiática de la Nueva España

A los mexicanos nos enseñan en el colegio que nuestro país es el producto de la mezcla de las culturas indígenas mesoamericanas y la cultura española impuesta con la Conquista. La versión oficial del nacionalismo mexicano exalta este mestizaje, tanto biológico como cultural, y abraza de lleno la predilección por lo mestizo. Tanto conservadores como liberales, los dos bandos que se disputaron el poder en la primera mitad de centuria del México independiente, soñaban con una nación de y para los criollos, modelada según criterios estadounidenses y europeos (Basave, 1992, pp. 21-23). La tendencia hacia la “mestizofilia” se daría de manera gradual. Uno de los primeros pasos fue la explosión de la Guerra de Castas en Yucatán (1847-1901) que motivó al liberal José María Luis Mora a escribir en 1849 que la única manera de erradicar ese tipo de conflicto racial en México era “la fusión de todas las razas y colores que existen en la República en una sola” (Basave, 1992, p. 24). A partir de entonces existió un esfuerzo consciente por apuntalar la idea básica de que lo “mexicano” es un producto de elementos indígenas y españoles. Este paradigma fue inmortalizado en 1926, cuando José Clemente Orozco plasmó unidos a Cortés y la Malinche en el famoso mural que decora la escalinata del Colegio de San Ildefonso en la Ciudad de México.

Sin embargo, la mestizofilia típica del nacionalismo mexicano se ha quedado corta de otros elementos. El discurso oficial ha obviado las contribuciones e incluso la presencia de personas de otros orígenes étnicos que cohabitaron

con españoles e indígenas en siglos que fueron clave para la formación de la cultura “mexicana”: la Época Colonial. En general, en el colegio no se nos enseña que en el siglo XVII México fue, después de Brasil, el principal mercado de esclavos africanos en América. Apenas hace unos cincuenta años que se empezó a estudiar a fondo la vida de la población afrodescendiente de la Nueva España. Negros y mulatos procedentes de diversas regiones de África y el Caribe vivieron, laboraron y murieron en la colonia y dejaron una marca indeleble.

Pero incluso la diáspora africana ha recibido enorme atención comparada con la presencia asiática en el México colonial. Entre 1565 y 1815 un número de entre 10 mil y 20 mil inmigrantes procedentes de diversas regiones del sur, sureste y este de Asia cruzaron el Pacífico a bordo de la Nao de China, la flota comercial que unía con un viaje anual los puertos de Acapulco y Manila. A pesar de tratarse de un grupo sumamente heterogéneo, proveniente de lugares lejanos entre sí y con un bagaje cultural que no podía ser más diverso, a todos ellos se les llamó colectivamente “chinos” o “indios chinos”. Este libro ofrece una mirada a la vida de estos hombres, mujeres y niños que vivieron, sufrieron y medraron en el México colonial. Pese a tener los más diversos orígenes (Ceilán, Japón, Filipinas, China, Camboya, India, entre otros), estas personas recibieron el apelativo genérico de “chinos” una vez llegados a América. Esta generalización se explica por el hecho de que, como señala Manel Ollé, “en Nueva España a través del topónimo de China se designaba con frecuencia a todo el ámbito de Asia Oriental” y por extensión se agrupaba a todos los habitantes de esa región con esos términos indiferentemente de su procedencia real (Ollé, 2013, p. 155; Machuca, 2009, p. 98). Cuando en México se hablaba de indios chinos, se estaba diferenciando a éstos de los indios locales (Oropeza, 2011, p. 17). Por esta razón, el historiador Jonathan Israel no hace distinción entre asiáticos, indios chinos y chinos, considerándolos a todos miembros de una diáspora transpacífica de primera y subsecuentes generaciones (Israel, 1980, p. 82-84).

En siglos subsecuentes esta nomenclatura contribuiría como ningún otro factor a borrar la presencia de los asiáticos de la historia de la Nueva España, puesto que el término también se usó en referencia a una de las muchas “castas”

novohispanas. Al menos diecinueve ejemplos de los famosos cuadros de castas retratan a personas identificadas como “chino” sin ninguna alusión a un origen asiático. A principios del siglo XIX, Humboldt refirió tanto a “muchos [...] individuos de origen asiático, ya chino, ya malayo, que se han establecido en Nueva-España”, como al hecho que “los descendientes de negros y de indias son conocidos en Méjico [*sic*], Lima, y aun en la Habana, con el estraño [*sic*] nombre de Chinos” (Humboldt, 1822, pp. 145, 261). Por desgracia, con el pasar del tiempo la segunda definición de Humboldt cobró más importancia dando pie a la idea de que “chino” se usaba exclusivamente para designar a personas resultantes de uniones entre amerindios y afromestizos y, consecuentemente, que la población asiática en Nueva España había sido minúscula e insignificante (Hernández, 2012). Contrariamente, este libro pretende demostrar que el número de asiáticos asentados en Nueva España fue considerable, que tuvieron un notable impacto económico, cultural, institucional y social a lo largo del periodo colonial y que, pese a que el chino fuera retratado en los cuadros de castas, la asociación de esta minoría con una ascendencia afro-amerindia se dio de manera tardía, sobre todo durante el siglo XVIII, como resultado de un proceso de “africanización” de los asiáticos novohispanos.<sup>1</sup>

Los chinos de la Nueva España eran personas de origen asiático cuya diversidad no sólo se manifestaba en cuanto a su procedencia, sino en el amplio abanico de oficios que realizaron y en el hecho de que mientras muchos chinos (la mayoría) fueron esclavos, otros alcanzaron un nivel de vida acomodado y algunos incluso llegaron a obtener cierto renombre y hasta autoridad en sus comunidades. Por esta razón, no es conveniente presentar la experiencia de la diáspora asiática como un todo. Por eso, para transmitir la complejidad de este caleidoscópico colectivo y entender su historia es más pertinente explorarla a través de individuos concretos.

---

<sup>1</sup> La idea de “africanización” de la diáspora asiática novohispana fue propuesta por Edward Slack (2009a, p. 21).

Las siguientes páginas son, por tanto, un ejercicio en el cual las vidas de estos individuos servirán como punto de partida para explorar la experiencia de diversos colectivos dentro de la diáspora asiática. A través de la vida de una serie de inmigrantes asiáticos se descubren sus orígenes, su posición social, sus relaciones con indígenas, negros, mulatos y españoles, así como los problemas que enfrentaron al adaptarse a una tierra extraña, los éxitos que alcanzaron y los fracasos que sufrieron. El relato desvela cómo los chinos desarrollaron estrategias para sobrevivir y aprendieron a convivir con otros grupos en una sociedad multicultural y racialmente opresiva adoptando un sinfín de ocupaciones, de arrieros a barberos, de sirvientes a mercaderes, de esclavos a terratenientes. El libro recuenta y valora las contribuciones de los chinos de Nueva España a la cultura material e inmaterial del virreinato; aportaciones que se convirtieron en costumbres populares que han llegado hasta la actualidad. Se verá cómo los chinos aparecieron en muchas obras literarias coloniales y cómo su legado se encuentra en las páginas de clásicos literarios novohispanos como *Infortunios de Alonso Ramírez* y *El Periquillo Sarniento*. Por último, veremos cómo esta diáspora se diluyó a lo largo de los siglos XVIII y XIX y cómo su recuerdo se desvaneció.

En definitiva, este libro pretende ser un ejercicio de micro-historia global (Andrade, 2010, p. 591), cuyo objetivo es presentar al público el mundo de la naciente globalización de los siglos XVI, XVII y XVIII, en la cual la Nao de China o Galeón de Manila desempeñó un papel importante, a través de las historias de los integrantes de la primera diáspora transpacífica en América. Entender las poco conocidas vidas de los miembros de esta pequeña comunidad ayudará al lector a comprender mejor la complejidad del mundo novohispano. La intención es dar voz a las personas que vivieron en un momento de grandes transformaciones que ellos mismos protagonizaron.

El libro consta de nueve capítulos, cada uno de los cuales parte de la historia de un hombre o una mujer para entrar en el relato de un contexto histórico más amplio que explica la evolución del fenómeno migratorio y ejemplifica los diversos tipos de inmigrantes asiáticos, sus ocupaciones y su posición social. De este modo, en el primer capítulo se explica la vida de Juan Núñez, “indio o

chino de Calicut”, que fue esclavo y cocinero de Juan de Zumárraga, primer obispo de Nueva España, para introducir al lector al mundo del comercio del océano Índico en vísperas de la llegada de los primeros exploradores marítimos europeos a la región y el establecimiento de las redes de intercambios y conquistas que facilitó la entrada de los primeros inmigrantes asiáticos al virreinato incluso antes del establecimiento del Galeón de Manila. Para entender cómo y por qué un individuo de Calicut se convirtió en el primer inmigrante asiático en Nueva España del que se tenga noticia, se necesita hacer una breve exploración de la historia de esta ciudad en el contexto del comercio interoceánico.

En el capítulo dos, Francisco Camarín, “indio chino”, grumete en uno de los galeones transpacíficos, sirve para narrar brevemente el contexto de las exploraciones que llevaron a la conquista de Filipinas y el descubrimiento del tornaviaje a América en 1565 y destacar la participación de malayos, chinos, japoneses y filipinos, entre otros asiáticos, en la construcción de navíos y la navegación de Manila a Acapulco y de Acapulco a Manila. Asimismo, se explica el derrotero y las dificultades que tenía esta dura travesía transpacífica. En el capítulo tres se narra la cuestión de la esclavitud asiática en Nueva España de la mano de la más famosa inmigrante transpacífica, Catarina de San Juan, mejor conocida como la China Poblana. Este célebre personaje dejó atrás la más extensa biografía de un inmigrante asiático novohispano y, como tal, es imprescindible para adentrarse en cómo estas personas se integraron en la sociedad receptora.

El capítulo cuatro aprovecha la vida de Gregorio Mateo, miembro de la expedición japonesa que pasó por Nueva España de camino a Roma en 1614, quien terminó casándose con una mestiza poblana, para reconstruir la experiencia de los diplomáticos y soldados venidos de Asia. Además de la interesantísima historia de las relaciones diplomáticas hispano-japonesas de principios del siglo XVII, también se exploran las vidas de soldados provenientes de la Pampanga y otras regiones de Filipinas. El capítulo cinco parte del caso de María y Cecilia, dos chinas que se hicieron comadres en el bautizo de Pascuala, hija de la primera, y reconstruye el fenómeno de cómo los chinos novohispanos utilizaron

instituciones como el compadrazgo, las hermandades religiosas y los gremios para establecer nexos de solidaridad.

A través de la vida del cebuano Alonso Cortés de Siles, elaborada en el capítulo seis, se entra más a fondo en la cuestión de las redes de apoyo de los asiáticos fijando la atención en el caso de los barberos chinos y los conflictos que enfrentaron los asiáticos como colectivo al chocar con los intereses de otros grupos étnicos. Exploramos momentos de tensión, como la expulsión de un gobernador “chino” de una comunidad indígena a finales del siglo XVII. El séptimo capítulo, apoyado en la figura de Juan Bautista, tejedor chino natural de Manila, explica la experiencia de otros asiáticos que para ganarse la vida se convirtieron en artesanos, ya fuera como trabajadores en los obrajes poblanos, plateros en la Ciudad de México, herreros o calceteros, entre muchos otros oficios.

La exitosa vida de Antonio de la Cruz, chino poblano, nos sirve para relatar la experiencia de los mercaderes asiáticos en el capítulo ocho. Este personaje y otros como él revela cómo, en ocasiones, los inmigrantes asiáticos lograron acumular considerables riquezas y encumbrarse a un puesto de relativa prosperidad material y considerable prestigio social. Finalmente, en el capítulo nueve se aprovecha la vida de un personaje de ficción de la famosa novela decimonónica de Fernández de Lizardi, *El Periquillo Sarmiento*, llamado Limahotón, para explicar las contribuciones de los chinos y la influencia del galeón de Manila en las costumbres y la temprana literatura novohispanas.

Al rescatar las historias de estos notables individuos de los archivos y bibliotecas, se espera contribuir a destacar el importante papel que tuvieron los flujos culturales y migratorios en el virreinato novohispano y, de este modo, comprender la complejidad étnica y social de este territorio en un mundo cada vez más interconectado.

# 1. Juan Núñez “indio o chino de Calicut”

El océano Índico y los primeros asiáticos en Nueva España

## Calicut y el sistema comercial monzónico del océano Índico

En la punta suroeste del subcontinente indio se extiende la costa malabar, en el actual estado de Kerala. Desde tiempos remotos, esta región fue una encrucijada comercial por donde transitaban productos, comerciantes y misioneros procedentes de las costas del mar Árabe, el océano Índico y el mar de la China Meridional. Sobre todo, a partir del siglo VIII surgieron en estas tres grandes áreas circuitos de intercambio que acabaron por conformar una de las regiones comercialmente más activas del mundo (Abu-Lughod, 1989). Entre los siglos XIII y XIV estos sistemas llegaron a su apogeo; una multitud de puertos del mar Rojo, Arabia, el golfo Pérsico, el subcontinente indio, el golfo de Bengala, Indochina, el gran Archipiélago Malayo y China estaban interconectados a través de una compleja red de rutas comerciales por donde circulaban, no solamente artículos de lujo, sino productos de gran volumen para un consumo relativamente masivo. El éxito de estas redes se debía, sobre todo, a la regularidad de los vientos monzónicos que soplan en dirección sur a partir de enero y, en sentido opuesto, después del mes de julio. La constancia y seguridad en los monzones facilitaban la navegación y aumentaba el beneficio de los intercambios comerciales porque reducía el riesgo de las travesías, además de permitir a los mercaderes (judíos, persas, árabes, gujaratis y chinos, entre otros) anticiparse a

la temporada de navegación y preparar con tiempo sus misiones comerciales para obtener el máximo rendimiento (Abu-Lughod, 1989, p. 253-257).

Otro factor que maximizaba la rentabilidad de los intercambios era que las vastas regiones interconectadas por el sistema comercial monzónico contenían diversos ecosistemas. Los productos disponibles localmente en uno y otro extremo, la costa swahili y Japón y en todos los territorios que rodeaban el litoral entre esos puntos eran muy diferentes entre sí. Por esta razón, cada región podía suministrar una gama de productos concreta que generaba una oferta que se complementaba simbióticamente con la demanda de los productos disponibles en otros puntos del sistema. Las ciudades de la costa swahili, por ejemplo, podían exportar pieles de animales, marfil, oro y esclavos e importar té, porcelana y sedas chinas, algodones de la India, especias y arroz del archipiélago malayo o incienso de Arabia (Abu-Lughod, 1989, p. 251-260).

La costa malabar era un lugar clave en este sistema monzónico de intercambios gracias a su estratégica posición geográfica y al establecimiento de una colonia musulmana con fuertes nexos con el mundo islámico en Oriente Medio y el Archipiélago Malayo. A partir de 1250, Calicut empezó a convertirse en el principal puerto de la región, a medida que sus soberanos, los “reyes del mar”, *samudri rajas* o, como eran conocidos en las fuentes portuguesas y españolas, zamorines, empezaron a introducir condiciones comerciales favorables a los mercaderes árabes procedentes del mar Rojo a cambio de apoyo financiero y político (Abu-Lughod, 1989, pp. 272-274). La especialidad de Calicut y la costa malabar (así como de la cercana Ceilán), su aportación como eco-región en las rutas del monzón, era la exportación de pimienta, entonces uno de los productos más codiciados del entramado comercial del océano Índico y más allá. El puerto incluso llegó a ser conocido como la “ciudad de la especia” (MacDougall, 2014, p. 5). Calicut llegó a ser el principal emporio de la costa malabar en el corazón del circuito comercial marítimo más importante del mundo. Hasta el siglo XV, mercaderes gujaratis, judíos y chinos acudían a Calicut en busca del preciado condimento, aunque eran los árabes quienes transportaban la mayor parte del producto al mercado egipcio (Abu-Lughod, 1989, pp. 273-274). Re-

## 1. Juan Núñez “indio o chino de Calicut”

exportando la pimienta por medio de intermediarios venecianos, Egipto suplía el mercado europeo. La posición estratégica de Calicut y la notoriedad que le proporcionaban sus exportaciones la situaron en el punto de mira de potencias marítimas extranjeras que buscaron establecer su dominio sobre el sistema comercial del océano Índico a partir del siglo XV.



Vista de Calicut en el atlas de Georg Braun y Franz Hogenbergs *Civitates orbis terrarum*, 1572.

## La apuesta de China por el comercio del monzón

La primera de estas potencias fue China. Entre 1405 y 1433, el emperador Yongle rompió con la política de sus predecesores de la *haijing* (prohibición del mar) que tenía por objeto evitar que los chinos viajaran al extranjero (Ollé, 2002, p. 20) y ordenó al almirante Zheng He, un eunuco musulmán de la provincia de Yunnan, dirigir una serie de siete expediciones chinas al océano Índico (Dreyer, 2007). Se trataba de enormes flotas de cientos de grandes embarcaciones comerciales y militares, tripuladas por hasta cerca de 28 mil marineros y soldados, cuyo objetivo era proyectar el poder de la dinastía Ming, gobernante en China desde 1368. Desplazando unas 3 mil toneladas (Fernández-Armesto, 2006, p. 110), los mayores de estos juncos, los llamados barcos del tesoro, fueron las naves de madera más grandes jamás construidas; medían hasta 120 metros de

eslora y tenían nueve mástiles. Viajaban a rebosar de piezas de laca, porcelana y seda, que llevaban a los mercados monzónicos para intercambiar por marfil, cuernos de rinoceronte, caparzones de tortugas, maderas exóticas, incienso, medicinas, perlas y piedras preciosas. Acompañando a los barcos del tesoro había otros navíos que llevaban suministros, barcos cisterna, transportes de caballos, barcos de guerra y barcos patrulla (Levathes, 2014, p. 10). Como apunta Janet Abu-Lughod, no existe consenso sobre si el propósito del Estado chino en enviar estas expediciones era establecer su hegemonía sobre las redes del comercio monzónico o un retorno simbólico al ideal confuciano que marcaba que el emperador debía recibir tributo de pueblos que, desde la perspectiva china, eran culturalmente inferiores (Abu-Lughod, 1989, p. 349). Es importante remarcar que el comercio exterior chino en aquella época estaba articulado en torno a un sistema de embajadas tributarias, donde los intercambios quedaban restringidos a las mercancías enviadas por príncipes extranjeros como “tributos” al emperador, reforzando la idea de primacía de China (Ollé, 2002, p. 15).

Las grandes flotas de Zheng He visitaron todos los puntos clave en el entramado comercial del océano Índico, desde Nanjing y Fuzhou en China, hasta Ormuz en el golfo Pérsico, los puertos del mar Rojo, así como Mogadiscio y Mombasa en el litoral africano, aunque, como veremos, por su estratégica ubicación e importancia económica, Calicut desempeñó un papel especialmente relevante en los viajes de Zheng He. El puerto de la costa malabar fue el destino del primer viaje (1405-1407), mientras que el objetivo expreso de la segunda expedición (1407-1409) fue instalar a un nuevo zamorín, hecho que fue conmemorado con una estela colocada una vez asegurado el trono del flamante rey (Levathes, 2014, pp. 65-88). Los barcos del tesoro volvieron a visitar Calicut en el tercer viaje (1409-1411) durante el cual Zheng He invadió la cercana Ceilán y depuso a su soberano poniendo fin al que había sido un foco de resistencia contra la hegemonía china en el Índico (Dreyer, 2007, pp. 66, 70-73). Pudo ser en Calicut, durante la cuarta expedición (1413-1415), la cual tenía el ambicioso objetivo de alcanzar el opulento puerto de Ormuz en la entrada del golfo Pérsico, donde Zheng He se topó con comerciantes de las

ciudades Estado swahilis de Mogadiscio, Barawe y Malindi, a quienes convenció de volver con él a China para rendir homenaje al emperador (Levathes, 2014, p. 108). Una jirafa de Malindi que había sido presentada como regalo al rey de Bengala acabó embarcada en los barcos del tesoro y llevada a China, donde causó furor en la corte Ming al ser equiparada con el mitológico *qilin*, criatura mitológica asociada con tiempos de gran paz y prosperidad. El retrato de este animal, una copia del cual se puede ver en la siguiente imagen, es uno de los legados más memorables de los viajes de Zheng He.

La siguiente expedición del almirante (1417-1419) tuvo como objetivo escoltar a los diecinueve emisarios extranjeros que habían llegado hasta la corte imperial en Nanjing. Nuevamente los barcos del tesoro hicieron escala en Calicut, antes de dirigirse al oeste hacia el lejano puerto de Adén, el importante emporio donde se enlazaban las rutas entre el Mediterráneo y el Índico (Levathes, 2014, p. 115). Desde Adén, Zheng He partió hacia el suroeste para llevar a casa a los emisarios de Mogadiscio, Barawe y Malindi. De este modo, la flota china alcanzó las costas de la actual Kenia y se convirtió en la expedición marítima más larga que se había intentado hasta ese momento mientras que, por entonces, Portugal apenas empezaba a ejercer su poderío sobre Ceuta (Ollé, 2002, p. 16). Naturalmente nuevos emisarios y un segundo *qilin* viajaron de regreso a China con la flota donde, una vez más, fue recibido con asombro y fascinación (Levathes, 2014, p. 117).

La sexta expedición (1421-1422), la cual parece haber sido más un viaje de exploración que una empresa comercial, tuvo como destino África, pero Zheng He se separó de ella con un pequeño contingente y volvió a China prematuramente, tal vez para tomar parte en las celebraciones del fin de las obras de la Ciudad Prohibida de Pekín, ciudad que había sustituido oficialmente a Nanjing como capital imperial en 1420 (Levathes, 2014, p. 117).

El que había sido el gran promotor de la proyección china al océano Índico, el emperador Yongle, murió en 1424. Su sucesor, el emperador Hongxi, recibió consejo de un grupo de funcionarios tradicionales confucianos que creían que la base del Estado debía ser exclusivamente la agricultura y que los grandes



Copia anónima del retrato de una de las jirafas ofrecidas como tributo al emperador de China a principios del siglo XV.

proyectos del anterior emperador, como las campañas militares en Mongolia y Vietnam (concretamente la región de Anam), la construcción de la nueva capital en Pekín o las expediciones de Zheng He debían suprimirse. Apenas subido al trono el nuevo emperador promulgó un decreto que ordenaba que todas las embarcaciones fueran varadas, que todos los funcionarios que se hallaban comerciando en el extranjero volvieran a Nanjing y que la construcción y reparación de barcos del tesoro fuera abortada (Levathes, 2014, pp. 126-127). Zheng He fue cesado de su cargo como almirante de la flota y puesto al mando de la guarnición de Nanjing.

Tan solo después de nueve meses en el trono imperial, Hongxi murió, dejando dos facciones rivales en la corte imperial: los eunucos que pretendían revivir la política comercial y los viajes de barcos del

tesoro, por un lado, y los funcionarios confucianos recientemente instaurados por el fallecido emperador que buscaban conseguir la estabilidad fiscal de China y no contemplaban arriesgadas expediciones ultramarinas (Levathes, 2014, p. 128). El nuevo emperador, Xuande, combinó puntos de vista de ambas facciones en su política. Ante la disminución del comercio tributario de países extranjeros, en 1430 ordenó la organización de una séptima expedición (1430-1433)

para reforzar la presencia china en ultramar. Nuevamente al mando del veterano Zheng He, que ya tenía sesenta años, la flota china había de intervenir en un conflicto entre el reino de Siam y la ciudad estado de Malaca. Tras seis meses de preparativos, trescientos barcos partieron de Nanjing en enero de 1431 y, después de pasar por Java, Sumatra, Malaca y Ceilán, llegó a Calicut en diciembre de 1432 (Levathes, 2014, p. 131). Desde allí, la flota se dividió en contingentes más pequeños, uno de los cuales, usando Calicut como base, consiguió llegar al puerto de Yeda en el mar Rojo y de ahí un contingente chino pudo haber llegado a la Meca. Zheng He parece haber permanecido en Calicut debido a su mala salud. Reunida la flota, el almirante partió con ella de regreso a China, murió en alta mar y su cuerpo fue lanzado al océano.

En julio de 1433, los barcos del tesoro regresaron a China llevando consigo embajadores de países de todo el litoral índico para rendir homenaje al emperador junto con su tributo y, una vez más, otro ejemplar de *qilin*. Una docena de embajadas tributarias de países de ultramar llegaron en los años que siguieron inmediatamente, con lo que la política de proyección transoceánica del poder chino había rendido nuevamente los frutos deseados (Levathes, 2014, pp. 133-134). Sin embargo, la muerte del emperador Xuande en 1435 puso fin de manera definitiva a las aventuras marítimas del Estado Ming y señaló el inicio de un periodo de declive del comercio del sistema tributario. Pero la proyección del poderío del Imperio Chino, la más diversificada y autoabastecida economía del mundo, no volvió a manifestarse de manera tan dramática como en la época de los viajes de Zheng He. Como apunta Manel Ollé, durante la dinastía Ming (1368-1644) “China pasó de ser una de las más grandes potencias marítimas del mundo a caracterizarse por el más absoluto desinterés de sus autoridades por la navegación a gran escala” (Ollé, 2002, p. 14). Tanto la súbita proyección china al océano Índico como la igualmente súbita destrucción de esta política tienen que ver con las interacciones de China con los mongoles y otros pueblos de Asia central (Frank, 1998, p. 108). El final de la brevísima época de los viajes de los barcos del tesoro chino tuvo lugar porque, como argumenta Ollé, “el exceso de esfuerzos económicos y diplomáticos orientados a los ámbitos del sureste asiá-

tico y el océano Índico se interpretaba como un riesgo para la seguridad del imperio” y éstos debían ser abandonados a favor de “la reorientación hacia el flanco norte tras la inevitable reorganización amenazante de los pueblos hostiles de las estepas centroasiáticas” (Ollé, 2002, p. 18).

Sin embargo, aunque el Estado chino abortara su política marítima, China continuó siendo la economía comercial más dinámica del mundo y el mayor exportador de colonos de ultramar (Fernández-Armesto, 2006, p. 115). Tenía una población que excedía los cien millones de habitantes, un sector agrario productivo, una vasta y compleja red comercial y talleres artesanales superiores en casi todos los sentidos a cualquier cosa que pudiera encontrarse en otras partes de Eurasia (Atwell, 1996, p. 378). Continuó habiendo intercambios comerciales con el ámbito del sistema monzónico, así como un flujo migratorio de mercaderes privados chinos de la zona del litoral, sobre todo de las provincias de Cantón y Fujian, hacia el sureste asiático. Ante un contexto cada vez más hostil de restricciones impuestas por el Estado Ming al comercio marítimo, muchos mercaderes que dependían del mercado monzónico se decantaron por el contrabando y la piratería para subsistir y en el siglo XVI el litoral chino se halló a merced de piratas japoneses<sup>1</sup> y chinos conocidos como *wokou* (Antony, 2003).

## Los ibéricos entran en escena

Portugal y Castilla eran pequeños reinos que, aparte de sal en el primer caso y lana en el segundo, disponían de relativamente pocos recursos naturales útiles para el comercio ultramarino. Esta escasez fue precisamente el principal incentivo para la exploración marítima que comenzó a finales del siglo XIV (Fernández-Armesto, 2006, pp. 118-119). Enrique el Navegante, infante de Portugal, protagonizó como mecenas los proyectos de exploración marítima de las costas

---

<sup>1</sup> La piratería japonesa se convirtió en una gran amenaza en el siglo XVI. Japón estaba pasando por un periodo de fragmentación política extrema, conocido como sengoku (1467-1603), que tuvo como consecuencia la proliferación de la piratería.

africanas, inicialmente con la intención de encontrar una ruta hacia las fuentes de oro del alto Níger que evitara a los intermediarios musulmanes del Magreb. La captura de Ceuta en 1415 que, como hemos visto, coincidió con la llegada de los barcos del tesoro chinos a Ormuz, fue un intento de los lusos de forzar su entrada en el comercio transahariano del metal precioso (Fernández-Armesto, 2006, p. 133). Las naves portuguesas se aventuraron cada vez más en dirección suroeste, hasta rodear el cabo Bojador en 1434. En 1452, los portugueses se asentaron en las Azores. A mediados de esa década empezaron a navegar los ríos Senegal y Gambia y alcanzaron las islas de Cabo Verde.

Durante todo este tiempo, el reino de Castilla rivalizó con los lusos por el control de las rutas del oro africano. La guerra de sucesión castellana (1475-1479) se puede considerar, en este sentido, la primera guerra colonial entre dos potencias europeas. En 1479, el tratado de Alcázovas, que puso fin al conflicto, otorgó a Portugal la primacía de exploración, comercio y colonización de las costas africanas, dejando a los castellanos el control de las islas Canarias. Se consolidó entonces la fórmula de puestos comerciales fortificados, las *feitorias* o factorías, que vehiculaban el comercio con el interior. Uno de los más infames, el fuerte de São Jorge da Mina, construido en 1482 en la costa de la actual Ghana para acceder al oro producido en la ribera del río Volta, acabó por convertirse en un gran centro de acopio de esclavos. Como habían hecho los chinos en el Índico, los portugueses buscaron relaciones favorables con los soberanos del litoral africano: los jefes Wolof de Senegambia, los Obas de Benín y los Manicongos del Congo, donde los portugueses llegaron también en 1482 (Fernández-Armesto, 2006, p. 137).

Con el acceso al oro asegurado, el siguiente paso lógico para las exploraciones portuguesas era encontrar una ruta directa al rico comercio de especias del océano Índico del que eran conscientes a través de la intermediación de egipcios y venecianos. En 1487, para conseguir aquella meta el navegante Bartolomé Díaz partió al mando de una pequeña expedición cuyo objetivo era rodear África. En mayo del año siguiente Díaz dobló el cabo “de las tormentas” cercano al extremo sur del continente, el cual tuvo que ser rebautizado “de

Buena Esperanza” para ajustarse mejor a la propaganda del descubrimiento, y penetró en el Índico, antes de emprender el viaje de regreso (Fernández-Armesto, 2006, p. 175). Sin embargo, esta expedición no produjo grandes beneficios inmediatos y hubo que esperar diez años para que se estableciera de manera definitiva un vínculo directo entre la costa occidental de Europa y los circuitos comerciales del Índico.

El viaje que finalmente alcanzó Asia estuvo al mando del conocido navegante Vasco da Gama, que partió en julio de 1497 a bordo de cuatro naves. Un aliciente adicional de la expedición era encontrar el mítico reino del Preste Juan, para reclutar su ayuda en la lucha contra los infieles. Da Gama innovó al separarse de la costa africana e internarse en el océano Atlántico en dirección sur con la intención de tomar los vientos que soplaban al este para encontrarse con el cabo descubierto por Díaz y entrar en el Índico.<sup>2</sup> Después de varias complicaciones en la ruta originalmente programada, a principios del año siguiente la expedición superó el punto máximo alcanzado hasta entonces y emprendieron rumbo hacia el noreste hasta entrar, al llegar a la zona del río Zambezi, en la región del centenario comercio monzónico (Fernández-Armesto, 2006, p. 178).

Cuatro meses después de rodear el cabo, en abril, da Gama llegó al puerto de Malindi, la tierra originaria de las famosas jirafas de Zheng He. En aquella ciudad, contrajo los servicios de un piloto, posiblemente gujarati, que, conocedor de los ritmos del monzón y las centenarias técnicas de navegación del Índico, condujo a los portugueses hasta Calicut después de una travesía de apenas veintitrés días. Da Gama se presentó ante el zamorín como embajador del rey de Portugal, pero fue tratado como un mero comerciante cuyos regalos no impresionaron en absoluto al soberano local, quien afirmó que su país era tan próspero y rico en mercaderías que lo único que podía interesarle del país de los portugueses era el oro, la plata, el coral y la tela (Fernández-Armesto, 2006, pp. 178-180). Los europeos, a diferencia de los chinos que habían viajado con

---

<sup>2</sup> Intentando emular a Vasco da Gama, Pedro Álvares Cabral llegaría a las costas brasileñas antes de proseguir a Calicut en 1500.

cientos de barcos del tesoro repletos de preciadas porcelanas, sedas y lacas, carecían de productos manufacturados que pudieran facilitarle la entrada al mercado del océano Índico y tuvieron por ello que recurrir a la extorsión aprovechando su relativamente superior tecnología naval y balística. Los portugueses eliminaron la mayor resistencia a su intrusión en el océano Índico al derrotar en 1509 a una flota conjunta de Egipto y sus aliados gujaratis en Diu, frente a las costas de la India (Abu-Lughod, 1989, p. 272).

La entrada de Portugal en el Índico se debió en gran parte a la retirada de China de sus aventuras marítimas. Sin embargo, el factor clave que permitió a los lusos en las siguientes décadas establecer una cadena de *feitorias* y protectorados desde Sofala en Mozambique (1505) hasta Nagasaki en Japón (1571), pasando por Malindi (1500), Ormuz (1515), Cochín en la costa malabar (1500), Ceilán (1597), Ugulim en Bengala (1579), la estratégica Malaca en el estrecho entre el Índico y el mar de la China Meridional (1511), Ternate en las islas Molucas (1512) y Macao en China (1556), entre otros, enriqueciéndose con el comercio del sistema monzónico, fue su manera particular de actuar, en general más violenta, muy distinta a las formas tradicionales de interacción comercial que habían caracterizado a la región (Russell-Wood, 1998, pp. 9-15). Antes de la llegada de los portugueses, los mercaderes del monzón, por lo general, no habían dependido de convoyes armados para proteger sus travesías, ni ningún imperio había sido capaz de dominar la totalidad del sistema, siendo los viajes de Zheng He una breve excepción. Una vez establecidas las primeras factorías, se inició un flujo de especias a Lisboa a través de Malaca y el cabo de Buena Esperanza (Schurtz, 1992, p. 56).

El vacío de poder que dejó la retirada del poderío marítimo de los Ming permitió a los portugueses, más familiarizados con el sistema de constante conflicto naval del Mediterráneo, hacerse un hueco en el circuito comercial del Índico, caracterizado por siglos de relativa paz, tolerancia e interdependencia. Los lusos innovaron en el uso de la fuerza bruta, que utilizaron para coaccionar a soberanos a lo largo de todo el litoral del Índico a que aceptaran tratados que daban a los portugueses la potestad para comprar productos por debajo de su valor de mercado y para obligar a las embarcaciones de otras naciones a comprar un

permiso para navegar y comerciar en los puertos que controlaban (Abu Lughod, 1989, pp. 275-276). Con este sistema, fueron capaces de redirigir gran parte del comercio monzónico a los enclaves portugueses. De este modo, la factoría de Goa gradualmente eclipsó a Calicut como el principal puerto en la costa oeste del subcontinente indio (Abu Lughod, 1989, p. 276). Goa se convirtió en la sede del gobierno de este entramado portugués en Asia y el este de África, que se organizó como el virreinato del Estado da India (Newitt, 1986, p. 5), conocido por los españoles como la “India de Portugal”. Aunque no fue un control absoluto y los grandes imperios del interior en Persia, India y China apenas se inmutaron ante la presencia de los ibéricos, Portugal forzó su lugar en este dinámico ámbito de comercio marítimo y se enriqueció a través del intercambio de productos como porcelana, seda y lacas chinas, plata japonesa, clavo y otras especias de Molucas, marfil de Indochina, pimienta de Ceilán y un largo etcétera. A todo esto, hay que añadir un tráfico que sería clave para la historia de la migración asiática a Nueva España: el comercio de esclavos, al que volveremos más adelante.

Mientras tanto, “si bien España no se oponía a la expansión portuguesa en [Asia] parecía inevitable que más pronto o más tarde los dos pueblos ibéricos chocasen en esa zona” (Schurtz, 1992, p. 57). Volviendo un poco atrás en el tiempo, a 1492, Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, los celeberrimos reyes católicos, viendo como Portugal avanzaba en su exploración y colonización del litoral africano a finales del siglo XV, mientras ellos debían conformarse con el archipiélago canario, decidieron patrocinar el excéntrico plan de Cristóbal Colón de navegar en dirección oeste para alcanzar el extremo oriental de Asia (Fernández-Armesto, 2006, p. 163). Colón calculó erróneamente la distancia, sobrevaloró la proporción de superficie del globo cubierta de tierra e infravaloró la cubierta por agua y sólo lo salvó del desastre la existencia del hoy continente americano. Como es bien sabido, el primer viaje del genovés dio lugar a nuevas expediciones que culminaron con la colonización de las grandes islas del Caribe: Cuba, la Española y Puerto Rico. Agotadas las reservas de oro de aluvión encontradas en estas islas y eliminada la población autóctona, la siguiente fase fue la exploración del litoral de tierra firme. En 1519, eludiendo una

### 1. Juan Núñez “indio o chino de Calicut”

prohibición expresa del Capitán General de Cuba, partió de la isla una expedición al mando de Hernán Cortés, que culminó con la caída de Tenochtitlan en 1521. Sobre la antigua capital mexicana se erigió la Ciudad de México, que se convertiría en 1535 en la capital del virreinato de la Nueva España y en 1530 en la sede de la diócesis de México.

El primer prelado que había ocupar esta cátedra fue fray Juan de Zumárraga, a quien curiosamente se debe la llegada del primer inmigrante asiático a Nueva España del que se tenga noticia: Juan Núñez de Calicut. Este individuo fue capturado por los portugueses, presumiblemente en el curso de las guerras que libraron en contra de los zamorinos a lo largo del siglo XVI. Fue transportado a Europa por la ruta del cabo de Buena Esperanza y adquirido por fray Juan de Zumárraga poco antes de que este personaje partiera a la recientemente conquistada Nueva España. Empleado como cocinero por Zumárraga, Núñez, el “indio o chino de Calicut”, entró en América cuando el flamante obispo y su séquito llegaron a México en 1528 o, posiblemente, en 1534, puesto que Zumárraga tuvo que volver a España para ser consagrado. Juan Núñez siguió como cocinero del obispo durante varios años hasta su muerte en 1548. En su testamento, Zumárraga le otorgó la libertad (García Icazbalceta, 1952, p. 221). De este modo, en la persona de Núñez se conectan la historia del océano Índico —particularmente de Calicut, que, como se ha visto, había sido un eslabón clave en el comercio internacional— con la de la Nueva España, cuyas reservas de plata permitieron a los españoles en el siguiente siglo entrar en los circuitos comerciales asiáticos, tras culminarse un proceso de exploración del Pacífico y colonización de las islas Filipinas que involucró a otros asiáticos recientemente llegados al virreinato.

## La exploración del Pacífico y la búsqueda del tornaviaje

La conquista de México no solamente dio a España un imperio en América, sino que proporcionó a los españoles una base desde donde explorar el Pacífico

para competir con los portugueses por el control del comercio de las especias de las islas del sureste asiático, en la cual los lusos llevaban una clara ventaja. Después del primer viaje de Colón, en 1494, se concertó una división del globo entre España y Portugal por medio del tratado de Tordesillas en una línea a 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde. Las técnicas de medición de la longitud eran aún demasiado rudimentarias para determinar con precisión por dónde pasaba esta línea al otro lado del globo, es decir, se desconocía el antimeridiano de Tordesillas, dando pie a diversas interpretaciones. Este tratado estaba confinado al Atlántico, aunque el geógrafo Jaume Ferrer de la corte castellano-aragonesa, asumiendo que un solo océano separaba a Europa de Asia, interpretó que la zona de control español había de extenderse desde la línea acordada para el Atlántico hasta el punto más lejano del golfo Pérsico y, yendo aún más lejos, el propio Cristóbal Colón concluyó que el límite de dominio español debía ser el cabo de Buena Esperanza (Fernández-Armesto, 2006, p. 196).

España había empezado su intento por controlar el Pacífico para acceder a Asia desde el oeste cuando Vasco Núñez Balboa “tomó posesión del Mar del Sur y todas sus tierras” en 1513 (Spate, 2006, p. 73). Poco después, se organizó una expedición que, partiendo desde el puerto de San Lúcar de Barrameda, debía encontrar una ruta hasta las Molucas siguiendo una trayectoria hacia el oeste para evitar la zona de control de los portugueses en el litoral africano y el Índico al mando de Fernando de Magallanes. Éste había estado presente en la campaña del virrey Albuquerque, que consiguió conquistar Malaca en 1511. Con su hoja de servicios esperaba obtener una recompensa acorde con su servicio en la lucha contra los musulmanes, pero fue mal recibido en Lisboa, con lo cual decidió ofrecer su experiencia al joven emperador Carlos V y proyectó un viaje a las “islas de la Especiería” rodeando el continente americano (Schurtz, 1992, p. 57). Se trató de una durísima travesía, durante la cual tuvieron lugar un temprano intento de motín a la altura de las Pampas, un tortuoso tránsito a través del estrecho que lleva ahora el nombre del navegante para entrar en el Pacífico y una lenta navegación hasta el archipiélago que sería bautizado como las islas de San Lázaro, que más tarde pasarían a ser conocidas como las islas Filipinas.

Ya desde esta temprana expedición, los asiáticos desempeñaron un papel destacado. Magallanes llevó consigo a su esclavo llamado Enrique de Malaca, a quien el explorador había comprado durante su tiempo al servicio de la Corona portuguesa en el sudeste asiático. El malayo fue su sirviente durante más de diez años, acompañándolo en sus múltiples cargos y viajes en Asia y África (Matsuda, 2012, p. 56). Gracias a que Enrique pudo comunicarse con los locales en Samar y Cebú, la expedición de Magallanes tuvo la certeza de que habían logrado su objetivo de llegar a Asia (Spate, 2006, p. 92). Se ha sugerido que el esclavo del capitán portugués pudo haber sido originario de Cebú, con lo que, de ser así, Enrique de Malaca, y no los pocos supervivientes de la expedición que llegaron con Juan Sebastián Elcano de vuelta a España, fue la primera persona en circunnavegar el globo (Levinson, 2001, p. 88). Aún si no hubiera sido cebuano, Enrique pudo haber completado la vuelta al mundo si es que volvió a su verdadero lugar de nacimiento en algún punto del sudeste asiático malayo. No obstante, su destino tras la muerte de Magallanes es incierto, salvo el hecho de que el capitán le otorgó su libertad en su testamento (Matsuda, 2012, pp. 56, 58). El capitán murió en una refriega con las tropas de Lapulapu, personaje que se ha convertido en un héroe popular en Filipinas, después de inmiscuirse en el conflicto entre un rajá de Samar y uno de la cercana isla de Mactán. Elcano tomó el mando de la expedición y consiguió llegar al sultanato de Tidore alcanzando el objetivo declarado de la expedición. Consiguiendo evadir a los portugueses, regresó a España rodeando el cabo de Buena Esperanza, completando la circunnavegación del globo.

Las especias de Tidore que trajeron los supervivientes de la expedición hasta Sevilla alcanzaron para cubrir el costo inicial de la expedición de sobras. Motivado por esta ganancia, Carlos V intentó sin éxito llegar a un acuerdo con el rey de Portugal en 1524 en Badajoz. Sin desanimarse, el emperador mandó organizar una nueva expedición al mando de Juan García Jofre de Loaysa que en 1525 partió de La Coruña con seis navíos y 450 hombres, entre los cuales se encontraba Elcano. Esta expedición fue un rotundo fracaso que ni siquiera consiguió volver a España, se cobró la vida del comandante y de Elcano, y dejó

a los 120 supervivientes varados en la isla de Tidore, donde se fortificaron para hacer frente a los continuos ataques de los portugueses (Schurtz, 1992, 58-59).

La expedición de Loaysa reveló la futilidad de una ruta desde España bordeando la punta de Sudamérica y a través del Pacífico hasta Molucas. Sin embargo, la Corona contaba con una alternativa. Menos de tres meses después de la muerte de Magallanes en 1521, México-Tenochtitlán cayó en manos de cientos de soldados españoles y miles de aliados indígenas al mando de Cortés, tras un prolongado asedio. Los territorios recientemente conquistados se convertirían en el punto de partida de muchas de las subsecuentes exploraciones del Pacífico. Expandir los territorios recientemente conquistados a los mexicas hacia y a través de la mar del Sur era una de las principales prioridades del conquistador (Spate, 2006, pp. 65-66). En una Real Cédula de 1526 el emperador ordenó a Hernán Cortés que enviara dos barcos al socorro de la expedición de García Jofre de Loaysa. Con esto en mente, Cortés comisionó en 1527 a Álvaro de Saavedra Cerón a partir con una expedición desde Zihuatanejo, poner rumbo a las Molucas rescatar a los veteranos y encontrar una ruta de vuelta a Nueva España.

Una vez más encontramos asiáticos involucrados en el esfuerzo exploratorio, puesto que Cortés puso al servicio de Saavedra a “un indio natural de Calicut” para servirle de intérprete en Asia, aunque desconocemos cómo había llegado el intérprete a la Nueva España (Gil, 2011, pp. 150-51). Esta flota atravesó el Pacífico en 1528, pero no consiguió encontrar el “tornaviaje”, la ruta que los llevase de vuelta a Nueva España. Sus tres barcos no debieron ser contruidos con la mejor calidad porque, apenas catorce días después de partir de Zihuatanejo, se produjo una vía de agua en el buque insignia, el *Florida*, que causó tal problema a la embarcación que tuvieron que tirarse al mar treinta quintales de raciones de comida para mantener el barco a flote. Por su parte, el *Santiago* y el *Espíritu Santo* encallaron en las islas Marshall y perdieron a toda su tripulación. El *Florida* llegó hasta las Molucas y su casco tuvo que ser reparado por completo para poder intentar hacer el viaje de retorno (Peterson, 2012, p. 59). La expedición de Saavedra se desintegró y nuevamente, como había acontecido con los viajes de Magallanes y Loaysa, el comandante murió. Inca-

paces de encontrar un recorrido practicable para regresar a costas mexicanas, los supervivientes se acoplaron a los veteranos a quienes habían venido a rescatar y, con ayuda portuguesa, quienes estaban satisfechos de poder deshacerse de ellos, regresaron a España en 1536. En total, los integrantes que volvieron de la fracasada expedición de Loaysa habían tardado once años en volver a casa (Schurtz, 1992, p. 59). Algunos de los supervivientes de la expedición de Loaysa llevaron consigo esclavos “chinos” que después fueron transportados a México y de allí, más tarde, a algunos de ellos a Perú (Iwasaki, 1992, p. 234).

Vistas las terribles dificultades prácticas de hacer valer sus pretensiones transpacíficas e intentando limar asperezas con el rey de Portugal, Carlos V renunció en 1529 a las islas Molucas en el Tratado de Zaragoza, mediante el cual el emperador cedió sus derechos sobre las islas de la Especiería a cambio de 350 mil ducados. Persistieron las dudas sobre si las Molucas, principal fuente de las preciadas especias, se encontraban dentro de la demarcación de España o la de Portugal; así pues, se marcó una divisoria entre los dos ámbitos en Asia. El tratado fijó la separación entre las zonas española y portuguesa en una línea a 17 grados al este de las Molucas (Schurtz, 1992, p. 60). Después de la firma, el interés de la Corona española por explorar el Pacífico decayó. A partir de entonces, la iniciativa pasó de la Corona al gobierno virreinal de Nueva España.

Desde allí, Pedro de Alvarado empezó a organizar una expedición que había de dirigirse a Asia pero que, en cambio, acabó por participar en la conquista de Perú. Sin desistir, Alvarado inició un nuevo proyecto expedicionario con el apoyo de Antonio de Mendoza, primer virrey de México. En 1541, volviendo de su conquista de Guatemala, Alvarado, quien había sido el segundo de Cortés durante la conquista de Tenochtitlán, volvió al centro del virreinato para organizar una expedición transpacífica que su prematura muerte, aplastado por su caballo en una escaramuza contra los indios chichimecas, le impidió liderar. Fue sustituido, por orden del virrey Mendoza por Ruy López de Villalobos, quien partió al año siguiente del puerto de Navidad (Schurtz, 1992, p. 60-61). Al llegar a las islas de Samar y Leyte en las Bisayas, Villalobos bautizó al archipiélago “islas Filipinas” en honor al infante Felipe, quien se convirtió en el rey Felipe II. Como

indica la crónica de Antonio de Morga, *Sucesos de las islas Filipinas*, la expedición “pasó por Sebu [Cebú] y llegó al Maluco [Molucas], donde tuvo con los portugueses diferencias, infortunios y trabajos, por los cuales no tuvo el fin que se pretendía, ni la armada pudo volver a la Nueva España de donde había salido, y se deshizo” (Morga, 1609, p. 15). Ante la presión portuguesa, Villalobos tuvo que abandonar Mindanao y acabó con sus hombres en las Molucas donde fueron capturados por los portugueses, bajo cuya custodia murió el líder de la malhadada expedición en la isla de Ambon en brazos de Francisco Javier, destinado a convertirse en uno de los más célebres misioneros jesuitas (Schurtz, 1992, p. 61). Parte de los supervivientes se dirigieron a Malaca, desde donde viajaron a Lisboa vía la ruta del cabo. Una vez allí, un puñado atravesó el Atlántico para volver a Nueva España. Nuevamente fruto de una desafortunada expedición transpacífica llegaron a México inmigrantes asiáticos. Como indica Déborah Oropeza, uno de los supervivientes, Pedro Pacheco, “llevó consigo un ‘señor indio’ del archipiélago [filipino] a España, pasando posteriormente ambos a la Nueva España” (Oropeza, 2007, pp. 13-14). Otro miembro de la expedición, Íñigo Ortiz de Retes, “se hizo acompañar de un ‘indio natural de la China’ con el que regresó” al virreinato (Gil, 2011, p. 292).

Los esclavos y marineros que sobrevivieron todas estas expediciones formaron junto a Juan Núñez el pequeño contingente de migración asiática en América. A ellos hay que sumar el caso de un esclavo propiedad del primer virrey novohispano, Antonio de Mendoza, quien provenía de “la India de Portugal” y que pasó a Perú con su amo en 1551 (Oropeza, 2007, p. 13). Como el esclavo del obispo, éste habría llegado a Nueva España después de pasar de Asia a la península por las rutas portuguesas.

Tras el fracaso de Villalobos, transcurrió casi un cuarto de siglo para que una nueva expedición, esta vez la definitiva, al mando de Miguel López de Legazpi, consiguiera finalmente procurar a España un asentamiento permanente en Asia. Con este acontecimiento empezaría también un flujo constante de personas de origen asiático al corazón de la Nueva España.

## 2. Francisco Camarín, “indio chino”

Leñadores, carpinteros, grumetes y marineros del galeón

### La plata y el establecimiento de los españoles en Manila

Pasadas dos décadas del último de los intentos fallidos de encontrar el tornaviaje desde las islas de Poniente, Miguel López de Legazpi, quien había ostentado el cargo de gobernador civil de la Ciudad de México, recibió instrucciones del virrey Luis de Velasco y la Audiencia de México de partir del puerto de Navidad con rumbo a las islas de la Especiería (Sanz y Díaz, 1967). Un veterano de la expedición de Loaysa, el agustino Andrés de Urdaneta, acompañó a la expedición. Otro de los tripulantes era Jerónimo Pacheco, nativo de Bengala y otro más de los asiáticos que llegaron a Nueva España tras ser transportados desde su lugar de origen por el cabo de Buena Esperanza, quien debía servir de intérprete una vez llegados a Asia (Seijas, 2014, p. 32). La expedición alcanzó las Filipinas donde estableció el puesto de Santísimo Nombre de Jesús en Cebú en 1565 (Valdés Lakowsky, 1987, p. 86). Una vez llegados a Filipinas, Legazpi encargó a Urdaneta buscar la elusiva ruta del tornaviaje a Nueva España. Urdaneta navegó en dirección noreste, en paralelo a las costas de Japón para después tomar rumbo al este, empujado por la corriente de Kuroshio. Después de meses de navegación, Urdaneta y su tripulación avistaron finalmente el territorio novohispano y cumplieron el objetivo de la expedición. Encontrado el tornaviaje, las posibilidades coloniales españolas en Asia volvieron a materializarse.

Urdaneta fue clave en la selección de Acapulco como el puerto terminal del comercio transpacífico en Nueva España. El explorador argumentó que Acapulco contaba con un puerto grande y seguro con acceso a madera para la construcción y reparación de navíos y relativamente cercano a Veracruz, al cual se podía llegar a través de una ruta que pasaba por la recientemente fundada Puebla de los Ángeles (Oropeza, 2007, p. 49).

Los primeros galeones partieron hacia Acapulco desde Cebú (Dawa, 2010), pero pronto este puerto fue sustituido por Manila, conquistada por Legazpi en 1571. Manila era un puerto estratégico con una ubicación geográfica inmejorable. Se hallaba en el centro de las comunicaciones del mar de la China meridional, cercana al litoral chino y la península de Indochina, y las islas de Japón, Ryukyu y Molucas, además del resto del gran Archipiélago Malayo. En este sentido, Manila estaba mejor situada que Macao, Malaca o Batavia, al encontrarse a mitad de camino entre las fuentes de las más preciadas mercaderías de Asia: sedas chinas y especias de Molucas (Schurtz, 1992, pp. 66). Además, Manila tenía una ventaja por encima de sus competidores: acceso a la plata americana con la que se podía comprar estos productos.

El Galeón de Manila no se habría consolidado como una ruta comercial viable si no hubiera sido por la extraña coincidencia de que los españoles descubrieron la ruta del tornaviaje y se apoderaron de Manila al mismo tiempo que el Estado Ming eliminó las restricciones al comercio marítimo en pie desde la época del final de los viajes de Zheng He (Ollé, 2013, p. 315). Como apunta Ollé, “en el año 1567, con el inicio del reinado del emperador Long Qing (1567-1573), se aprobó para la provincia de Fujian una política de apertura marítima, *kaihai*, que relajaba la anterior ‘prohibición del mar’, *haijing*, y permitía la libre salida de juncos chinos” excepto a Japón, ámbito con el que sólo se podía comerciar a través de la intermediación portuguesa que, de este modo, pasó a facilitar un comercio triangular entre Macao, el litoral chino y el archipiélago (Ollé, 2002, 22-23). Fue gracias a esta coyuntura que los españoles de Filipinas pudieron participar en el antiguo complejo comercial del mar de la China meridional y el océano Índico. De manera accidental, los españoles se hallaron en

una posición estratégica para aprovechar rutas preexistentes entre China y el archipiélago filipino. Como argumenta Manel Ollé:

No hay que olvidar que fueron los juncos chinos que acudían a Manila los que abrieron y consolidaron esta ruta, y que los españoles no llegaron a Asia a vender plata, sino compitiendo con los portugueses buscando especias o quiméricas islas ricas de plata y de oro, y prácticamente sin tener noticia alguna de lo que China significaba. China se convirtió a principios del siglo XVII en un formidable mercado y una válvula de succión de un ingente flujo de plata (Ollé, 2013, p. 160).

Los recién llegados a Filipinas también tuvieron la suerte de que en Asia el valor de la plata en relación al oro y el cobre era muy superior al que tenía este metal en otros ámbitos geográficos (Brook, 1999, pp. 204-205). Los productos asiáticos se podían obtener a precios que parecían muy bajos a los españoles. Así, el capitán Juan Pacheco Maldonado informó en una carta al rey Felipe II que los chinos traían a Manila sedas de todo tipo, trigo, harina, azúcar, variedad de frutas, hierro, acero, estaño, latón cobre y plomo, todo lo cual se podía adquirir por casi nada (Pacheco Maldonado, 1572):

Esta ysla de luzón está sesenta leguas de la tierra firme de la china; la çidad y puerto de manila está en treze grados; a la parte del norte baxa esta ysla quinientas leguas en contorno; ay en ella buenos puertos, baías y rríos de razonable fondo, e hállanse mejores puertos tomándola por la banda del sur. De esta ysla está distante peço más de çien leguas la isla de burney haçia el poniente; asimismo la ysla de maluco, filolo [gilolo], tidore, ternate y ambón, que llaman las malucas, están treçientas leguas desta ysla de luzón a la banda del sur. Ansímismo desta ysla de luzón dista la tierra de Xapones, que es rrica y de donde se saca gran cantidad de plata, tresçientas leguas, poco más o menos; bienen cada año a esta ysla navíos Xapones cargados de mercaderías, y su prinçipal trato es el rrescate de oro por plata, dos marcos y dos y medio de plata por vno de oro. De esta ysla de luzón está la isla de Mindanao duçientas leguas a la banda del sur, donde se cogue [coge] la

canela. Ansimismo de esta ysla de luzón dista por çien leguas haçia la banda del norte, mui çerca de tierra firme de la china, vna ysla que llaman cauchí, do ay gran cantidad de pimienta, en la qual ysla el rrei de la china tiene contrataçión y ai mucha cantidad de chinos, y tiene fator propio para la cobranza de la pimienta; bienen cada año a la dicha çiudad de manila doze y quinze navíos de tierra firme de la china, cargados de mercaderías, sedas labradas de todas suertes, trigo, harina, azúcar, muchos xéneros de frutas. hierro, azero, estaño, latón, cobre y plomo, y otros xéneros de metales, y todo quanto ay en España y en las yndias, que no careçen de cosa ninguna; los preçios de todo son tan moderados, que casi todo es de balde; traen ansimismo cantidad de artillería de bronze muy bien labrada y todo xénero de municiónes. Esta ysla de luzón es mui raparexada y de buen cómodo para la contrataçión de china, y aviéndose de entrar con gente en la tierra firme puede ser dende esta ysla, por estar tan çerca, y en ella ay mui buen aparexo para haçer navíos y galeras.

La asimetría del valor de la plata posibilitaba la importación de productos asiáticos de lujo y su reexportación a Nueva España obteniendo grandes beneficios. La razón de este fenómeno radicaba en la política fiscal de los Ming. En China, se había emitido y circulaba papel moneda desde el periodo de la dinastía Song (960-1279). Los mongoles continuaron utilizando este sistema durante la dinastía Yuan (1271-1368), pero con el cambio dinástico se produjo una fuerte inflación y el papel moneda perdió su valor. Esta situación llevó a los Ming a recurrir a la plata en un esfuerzo de estandarizar las formas de recaudación fiscal y mejorar las finanzas del Estado. Durante el siglo XVI se fueron implementando reformas que poco a poco conmutaron los impuestos tradicionalmente pagados en especie o mano de obra al metal precioso en un proceso que culminó con la ley de *yitiao bianfa* o del “latigazo único”, promulgada en 1581, que exigía el pago de impuestos en plata (Brook, 1999, pp. 81-89). El resultado de esta política fue un aumento en la cantidad de plata circulante, así como el encarecimiento del metal y abaratamiento de los precios a medida que la gente lo acumulaba para cumplir con sus obligaciones fiscales. Durante el periodo Ming, por la misma

cantidad de plata se podía comprar el doble de arroz y tres veces más seda que durante las dinastías precedentes (Atwell, 1998, p. 384). La producción interna del metal no podía dar abasto a esta súbita y enorme demanda, por lo que pronto se debieron importar grandes cantidades de plata japonesa, que sería suplementada con la americana una vez consolidado el Galeón. Aunque las cifras exactas siguen siendo debatidas, aproximadamente 5 millones de pesos enviados anualmente desde Acapulco acababan en el mercado chino (Flynn y Giráldez, 1999, pp. 71-99).

Con esta plata la gente de Manila podía comprar los productos chinos que llegaban por vía marítima a Filipinas, como describe Morga:

De ordinario vienen de la gran China a Manila mucha cantidad de somas [un tipo de embarcación] y juncos que son navíos grandes, cargados de mercaderías, y cada año suelen venir treinta, y otras veces cuarenta navíos que [...] vienen en escuadras, [...] [coincidiendo, normalmente con] la luna nueva de marzo. Son de las provincias de Cantón, Chincheo y Ucheo, de donde salen. Hacen su viaje hasta la ciudad de Manila en quince o veinte días y venden sus mercaderías y vuelven a tiempo antes de que entren lo vendavales, que es el fin de mayo y pocos días de junio, por no peligrar la navegación (Morga, 1609, p. 286).

Morga se detiene a describir la carga de estos juncos al detalle:

Estos navíos vienen cargados de mercaderías con gruesos mercaderes cuyas son, y con criados y factores de otros que quedan en la China, y de ella salen con permiso y licencia de sus virreyes y mandarines, y las que comúnmente traen y se venden a los españoles son: seda cruda, en mazo, fina de dos cabezas y otra de menos ley, sedas flojas finas, blancas y de todos colores en madejuelas. Muchos terciopelos llanos y labrados de todas labores, colores y hechuras, y otros los fondos de oro y perfilados de los mismo. Telas y brocadetes de oro y plata es falsa, sobre papel. Damascos, rasos, tafetanes y gorvaranes, picotes y otras telas de todos colores, unas más finas y mejores que otras. Cantidad de lencería de yerba, que llaman lenzesue-

lo, y de mantería blanca de algodón, de diferentes géneros y suertes para todo servicio.

Almizcle, menjuí, marfil, muchas curiosidades de camas, pabellones, sobrecamas, y colgaduras bordadas sobre terciopelo. Damasco y gorvaran de matices, sobremesas, almohadas, alfombras, jaeces de caballos de los mismo y de abalorio y aljófar. Algunas perlas y rubíes, y zafiros y piedras de cristal. Vacías, peroles, y otros vasos de cobre y de hierro colado. Mucha clavazón de toda suerte, fierro en plancha, estaño y plomo, salitre y pólvora. Harina de trigo conservas de naranja, durazno, escorzonera, pera, nuez moscada, jengibre y otras frutas de la China. Perniles de tocino y otras cecinas, gallinas vivas de casta y capones muy hermosos. Mucha fruta verde, de naranjas de todos géneros, castañas muy buenas, nueces, peras y chicueyes [¿perejil?] verdes y pasados, que es fruta muy regalada.

Mucho hilo delgado de todo género, agujas, anteojos, cajuelas y escritorios y camas, mesas y sillas y bancos dorados y jaspeados de muchas figuras y labores. Búfanos mansos, gansos como cisnes, caballos, algunas mulas y jumentos. Hasta pájaros enjaulados, que algunos hablan y otros cantan y les hacen hacer mil juguetes. Otras mil bujerías y brincos [bisutería] de poca costa y precio, que entre los españoles son de estima, sin mucha loza fina de todas suertes, canganes y sines, y mantas negras y azules, tacley que es abalorio de todo género, y cornerinas ensartadas, y otras cuentas y piedras de todos colores. Pimienta y otras especias y curiosidades que referirlas sería nunca acabar, ni bastaría mucho papel para ello (Morga, 1609, pp. 286-288).

Una parte importante de estos productos era comprada por los comerciantes de Manila y embarcada en el galeón para su venta en Acapulco, donde existía una gran demanda por estos productos.

El insaciable apetito de China por la plata americana amenazó con trastornar el sistema de flotas y galeones que conectaba España con sus dominios coloniales. La monarquía hispánica necesitaba la plata para financiar sus interminables guerras en Europa y no podía permitirse que se desviarán grandes cantidades al mercado chino. Desde época temprana el virrey Luis de Velasco escribió al rey

Felipe II advirtiendo de que buena parte del beneficio del comercio transpacífico se quedaba en Nueva España y no beneficiaba a la metrópoli (Gil, 2011, p. 186). Como indica la historiadora Carmen Yuste, el Galeón de Manila creó un mercado y unas riquezas novohispanas independientes del sistema atlántico "que agradó muy poco a la Corona y sobre todo a los flotistas", los mercaderes españoles del comercio trasatlántico (Yuste, 2013, p. 87). Por añadidura, entre 1565 y 1604 también participaron en el comercio del galeón los comerciantes de Perú (Iwasaki, 1992). En este periodo, aproximadamente la mitad de la plata que transportaba el Galeón provenía del virreinato andino. La Corona intentó mermar la competencia de los mexicanos y peruanos y ejercer un monopolio centrado exclusivamente en Acapulco (Alonso Álvarez, 2013, pp. 25-84). Como resultado, mediante un largo proceso iniciado con una real cédula en 1593, se limitó a los mercaderes mexicanos del Galeón con una serie de leyes restrictivas y se prohibió expresamente el comercio de productos chinos entre Nueva España y Perú (Schurz, 1918, p. 396). La prohibición al comercio de Perú tuvo que ser reiterada en 1595 y 1604 pero, a pesar de todos los esfuerzos de la Corona, continuó habiendo contrabando de productos asiáticos entre los dos virreinos.

Pero ni el enriquecimiento de comerciantes novohispanos, contrabandistas peruleros y mercaderes de Manila, ni los dolores de cabeza que supuso para los flotistas sevillanos y la Corona española, habrían tenido lugar sin la intervención de la población asiática presente en el archipiélago filipino.

### Contribuciones de filipinos y chinos al sistema del galeón de Manila

Manila dependía de China no solamente para su comercio, sino porque de manera prácticamente inmediata al establecimiento de los españoles en Filipinas, entró en la capital del archipiélago un nutrido y constante flujo de inmigrantes provenientes, sobre todo de la zona de la costa de Fujian (Ollé, 2013, pp. 155-178). Como se puede observar en gráfico, el número de chinos en Manila pasó

de 5 mil en 1586 a 15 mil en 1621 (Schurtz, 1992, p. 105). Estos inmigrantes eran conocidos como sangleyes. De acuerdo con Manel Ollé:

Encontramos tres interpretaciones del término: La que parece dirigirse a la de la expresión china de shanglai, “los venidos a comerciar”, la que identifica el término Sangley como sengli, que significa comercio en el dialecto fujianés minanhua, es decir shengyi en mandarín, y la que apunta la posibilidad de que la etimología del término derive de la expresión changlai, es decir “los que vienen con frecuencia (Ollé, 156-157).

A los sangleyes se les confinó en el arrabal del Parián a orillas del río Pasig, una comunidad que se convertiría en el primer *Chinatown* de la historia. Allí vivían mercaderes artesanos, médicos, hortelanos, plateros, bordadores, pescadores, panaderos, albañiles, constructores y gente de muchas otras ocupaciones que rápidamente dominaron la economía local de Manila y los intercambios con Fujian, hasta tal punto que se convirtieron en un apoyo clave a la presencia española en el archipiélago filipino. La relación simbiótica entre españoles, filipinos y sangleyes estuvo también marcada por episodios violentos. El gran número de sangleyes presentes en la colonia alimentaron los temores a que los inmigrantes se sumaran a una quinta columna de la posible invasión china de Filipinas. El miedo que generaba esta hipótesis estalló en un intento de expulsión de los sangleyes en 1603, cuando españoles, japoneses y filipinos atacaron el Parián y mataron a miles de sus residentes (Ollé, 2002, p. 234). Una nueva sublevación produjo otra masacre en 1639 y hubo un evento similar, a menor escala en 1686.

A pesar de estos violentos episodios, cada vez la población de chinos del Parián se recuperó rápidamente (Schurtz, 1992, p. 105). Hubo otras sublevaciones menores a lo largo del siglo XVIII y la última tuvo lugar en 1819 (García de los Arcos, 1999, p. 69). A pesar de las persecuciones, como se puede apreciar en la figura 1.1, la población de sangleyes y de mestizos de sangley, nacidos de uniones entre inmigrantes chinos e indios filipinos, continuó creciendo durante los siguientes siglos.

Además de los chinos, que en gran medida facilitaban el comercio con el litoral chino y subministraban las necesidades básicas de la población de Manila, los filipinos eran otro grupo sin cuya contribución el sistema del Galeón no habría podido funcionar. Recientemente, el investigador Andrew Peterson ha demostrado como durante los 250 años de historia, el viaje anual del Galeón transpacífico dependía de una infraestructura filipina de conocimientos, pericia artesanal, materiales y mano de obra para funcionar. Se forzaba a muchos indios filipinos a dar servicio al complejo comercial del galeón en numerosos niveles de su operación. Los indios filipinos fueron obreros, constructores de barcos, marineros, pilotos y soldados en la navegación transpacífica. Parte de este personal acabó emigrando a las costas de la Audiencia de México ya desde finales del siglo XVI (Peterson, 2012, p. 58).

Peterson observa cómo, debido a la enorme distancia y al desgaste que suponía atravesar el Pacífico, los españoles de Filipinas se hallaban necesitados de comida, suministros, dinero y mano de obra a lo largo de los siglos XVI y XVII. Para satisfacer las necesidades de consumo de la colonia, los españoles se apoyaron en comerciantes chinos para importar comida y otros productos de primera necesidad, y en los indios de Filipinas para suplir la mano de obra. Es importante tener en cuenta que la población española de Manila a principios del siglo XVII era tan sólo de unas trescientas personas y que antes de 1700 nunca rebasó los 2 mil (Peterson, 2012, p. 59).

Los galeones que debían hacer el viaje a Acapulco debían ser reparados y apertrechados o, si se hallaban en un estado de deterioro extremo, desmantelados y los materiales habían de destinarse a construir una embarcación nueva. Como apunta Peterson, fueron los indios filipinos organizados a través del polo —sistema de mano de obra impuesto en Manila por los españoles y hasta cierto punto equiparable al repartimiento en Nueva España y a la mita en Perú— quienes se encargaban de talar y transportar la madera para la construcción de los navíos, trabajar en los astilleros, reparar y acondicionar las embarcaciones y construir la mayoría de los galeones transpacíficos, así como otras embarcaciones utilizadas para el transporte de personas y mercancías entre las islas del archipiélago filipino (Peterson, 2012, p. 59).

La madera disponible para la construcción de barcos en Filipinas, de teca y otras especies indígenas, particularmente el laguán especialmente resistente a los gusanos que devoraban los cascos de los barcos, era muy superior a la de roble o pino que había en Nueva España y mucho más resistente. En Filipinas también había abundancia de bosques con árboles que producían grandes más-tiles de una sola pieza, así como fibras para la elaboración de cuerda (Peterson, 2012, pp. 60-61). La construcción de barcos se centraba principalmente en Cavite, puerto situado en la bahía de Manila. Grandes cuadrillas de hasta 8 mil leñadores indios eran enviadas al interior donde, en condiciones adversas, los trabajadores, cobrando 4 pesos en arroz cada mes, se dedicaban a derribar los grandes árboles y a transportarlos hasta Cavite. Con este sistema, se podían construir barcos en Filipinas a un coste muy menor que en Europa o América: mientras que un obrero experimentado que participaba en el diseño y construcción de navíos cobraba 12 reales al mes, un carpintero español, trabajando en astilleros en la Península Ibérica ganaba unos 135 reales al mes. Era mucho más rentable construir los barcos en Filipinas que en Nueva España, puesto que en 1586 un barco fue construido en Cavite por 4 mil pesos mientras que dos construidos en Nueva España costaron 70 mil (Peterson, 2012, p. 61).

La participación de los filipinos en el comercio del Galeón no se limitaba a la construcción de embarcaciones. Desde que Legazpi encontró la ruta del tornaviaje y completó con éxito la primera navegación de Filipinas a Nueva España llevó consigo a dos indios de la isla de Cebú y a un nativo de Guam (Peterson, 2012, p. 63). Por esta razón, se puede decir que hubo asiáticos participando en la navegación del galeón, desde fechas muy tempranas. Junto con otros asiáticos, los filipinos eran obligados a trabajar como tripulantes de los galeones para los que siempre había demanda, a causa de la muy elevada mortandad. En la década de 1580, entre la mitad y el 80 por ciento de las tripulaciones de los galeones estaba compuesto por indios filipinos, tendencia que continuó durante todo el periodo del Galeón, como constata el caso de 1755 de la *Santísima Trinidad*, navío que llevaba a bordo a 310 tripulantes filipinos de un total de 370 (Peterson, 2012, p. 63).

## La ruta del galeón y los marineros asiáticos

El Galeón viajaba una vez al año en cada dirección. El viaje de Acapulco a Manila duraba entre tres y cuatro meses. Pese a la gran distancia que debía salvarse, la navegación en dirección Acapulco-Manila era relativamente sencilla o, en palabras del cronista Antonio de Morga, “buena, y lo más ordinario sin contrastes, haciéndose en su tiempo” (Morga, 1609, p. 301). El viaje debía iniciarse “necesariamente en tiempo de ciertas brisas, que comienzan desde el mes de noviembre hasta fin de marzo, y no se haría en otro tiempo esta navegación porque desde junio hay vendavales que son contrarios a ella”, por lo que comúnmente los navíos zarpaban entre finales de febrero y finales de marzo (Morga, 1609, p. 300). Los barcos avanzaban desde Acapulco hacia el suroeste hasta alcanzar las islas Revillagigedo, donde viraban al oeste hasta alcanzar Guam, en una navegación que solía durar unos setenta días. A continuación, seguía un recorrido de doce días más en dirección al suroeste hasta el embocadero y, tras sortear los canales entre las islas del archipiélago filipino “por el estrecho de Capul a las islas de Mazbate y Burías, y de allí a Marinduque y la costa de Caliyaya, al estrecho de Mindoro y a los bajos de Tuley y a la boca de la bahía Manila y de allí al puerto de Cabit [Cavite]” después de ocho días más (Morga, 1609, p. 301).

En dirección opuesta, la travesía era mucho más larga y dura, llegando a durar hasta seis meses. Los barcos salían de Cavite entre el 1 de mayo y finales de septiembre. La mayor parte zarpaba entre mediados de junio y mediados de julio. Era importante partir lo antes posible para evitar la temporada de tifones; no obstante, a menudo las tripulaciones esperaban más tiempo para permitir que llegaran las mercancías chinas para aumentar la rentabilidad de los viajes. Desde Cavite navegaban a través de la bahía hasta Manila para embarcar los comunicados del gobernador y otras autoridades que debían ser remitidos a Nueva España (Schurtz, 1992, pp. 231-232). A continuación, los barcos salían de la bahía y se dirigían al sur bordeando la isla de Luzón a través del entramado de tortuosos canales que separaban la multitud de islas del archipiélago hasta el embocadero, la salida hacia mar abierto. Este primer tramo de navegación solía

durar aproximadamente un mes (Schurtz, 1992, p. 209). A partir de allí, se llevaba a cabo la última aguada en el archipiélago filipino y se entraba en mar abierto con rumbo noroeste. La salida del embocadero era uno de los momentos peligrosos de la navegación, pues solían producirse tormentas y corrientes contrarias. Desde allí, el monzón llevaba a las embarcaciones hacia el norte hasta alcanzar la corriente de Kuroshio; normalmente, entre los treinta y uno y treinta y siete grados norte. Los comandantes de los galeones debían acatar la ruta preestablecida al pie de la letra y se les advertía que no debían desviarse del derrotero habitual (Schurtz, 1992, pp. 214-215).

El trabajo a bordo del Galeón era sumamente duro, más aún para los asiáticos como Francisco de Camarín, “indio chino”, quien se embarcó como grumete en 1591 (Oropeza, 2007, p. 203) y cuyo nombre presumiblemente delata su origen en la región de Camarines de la isla de Luzón. Francisco y los otros filipinos y demás asiáticos eran vistos como mano de obra fácilmente reemplazable. Los marineros y grumetes chinos ganaban mucho menos que sus camaradas españoles. Mientras que en 1697 un marinero español recibía 350 pesos por un viaje redondo, los filipinos recibían 48 (Peterson, 2012, p. 63). Por si eso fuera poco, muchas veces se retenía su salario para evitar que abandonasen el barco una vez llegados a Acapulco. No sólo eso, sino que los indios filipinos recibían una ración diaria de menos de la mitad de un español y hacia el final del viaje, cuando la comida escaseaba, eran las raciones de los filipinos las primeras que se recortaban. Sin ropa adecuada, estos tripulantes estaban más expuestos a condiciones climáticas a las que no estaban habituados. Los galeones podían alcanzar el paralelo 41 de latitud norte, donde la temperatura era suficientemente baja como para matar de hipotermia a los marineros. Como indica Morga, debido a que los navíos se hallaban “de ordinario [...] desde cuarenta grados hasta treinta y seis [de latitud norte], es el frío muy grande, y padece la gente y muere” (Morga, 1609, p. 303). Por todo esto y a pesar de la retención del salario, muchos filipinos y otros asiáticos desertaban tan pronto como pisaban Nueva España. En 1618, de los 75 tripulantes filipinos del Es-píritu Santo, setenta huyeron al llegar a Acapulco (Peterson, 2012, p. 63).

La mayor parte de la navegación se realizaba sin tierra a la vista y en ninguna de las islas cercanas a la ruta había buenos puertos donde buscar refugio en caso de que se produjera una tormenta o se necesitaran nuevos suministros (Schurtz, 1992, p. 217). Una vez puesto el rumbo hacia California y a pesar de ser larga, en general la navegación era más tranquila que en las aguas cercanas al litoral asiático. El padre Pedro Cubero, quien para completar su viaje alrededor del mundo partió de Manila a bordo de un galeón en 1678, describe como en este trecho “en todo este tiempo no se ve otra cosa que Cielo y agua” (Cubero, 1680, p. 334). Los marineros y pasajeros debían esperar con paciencia el avistamiento de las señas, esto es, las indicaciones de que se aproximaban a tierra firme, el cual tenía lugar a mediados de noviembre.

Después de avistadas, seguía el tramo con la mayor mortandad del recorrido. Además del riesgo de hipotermia, muchas de las víctimas sucumbían al escorbuto, “el Berbén, o mal de Loanda” que describe Cubero, “que son los más achaques pestíferos, que dan en aquella navegación; y luego de disentería raro es el que se escapa” y explica el padre cómo en ese trecho “sucedió echar tres o cuatro muertos al agua cada día; de tal manera, que en menos de quince días echamos noventa y dos muertos; con que ajustado el viaje [...] de cuatrocientas personas [...] llegamos ciento y noventa y dos” (Cubero, 1680, p. 335). A pesar de que la mortandad de a bordo aumentaba en este tramo de la navegación, el avistamiento de las señas marcaba un momento de celebración entre las gentes del Galeón, conscientes de que su destino se hallaba próximo. Estas señas eran, de acuerdo con Morga:

unas aguas malas, del tamaño de una mano, redondas y moradas, con una cresta en medio como veleta latina, a que llaman carabelas. Esta señal dura hasta estar cien leguas de tierra que luego se descubren unos pejes [peces], el medio cuerpo de hechura de perros, que van retozando unos con otros, por junto de la nao. Tras estos perrillos se ven las porras, que son unos tallos de yerba, huecos, muy largos, amarillos, con una bola al cabo, que vienen sobre aguados, y, a treinta leguas de la costa, muchas matas de yerba muy grandes, que los ríos grandes que hay en ella

echan a la mar, que llaman balsas y muchos perrillos a vueltas de una y otras señales (Morga, 1609, p. 303).

Las “porras” a las que Morga refiere eran ejemplares de sargazo gigante, *Macrocystis pyrifera*, un alga típica del litoral pacífico americano y particularmente abundante cerca de la costa californiana, mientras que los “perrillos” eran las focas y los leones y los elefantes marinos también abundantes en esa zona. El padre Cubero explica cómo el momento de ver las señas, en su caso el 27 de noviembre de 1678, causaba mayor alegría entre los navegantes que la misma llegada a su destino, “porque desde el día que se descubren estas señas, hasta el Puerto de Acapulco no hay que recelarse de tempestad, porque vamos ya guardados de la costa” (Cubero, 1680, pp. 334-335).

Con toda seguridad, Francisco de Camarín fue testigo de la tradicional fiesta de las señas que presenció y describió el padre Cubero:

El día que se descubren las señas, los Marineros vestidos ridículamente, hacen un Tribunal y traen presos a toda la gente de más importancia del Galeón, comenzando desde el General, y a cada uno le toman su residencia de lo que ha pasado, y haciéndole cargo, le echan la condenación, según la persona, con que es un día para muchos de fiesta. Al General le acumulaban que no quería dar licencia para que se abriese el escotillón para sacar agua, con que los había hecho perecer de sed. Al Sargento mayor, que también era Doctor, que había derramado mucha sangre humana [practicando sangrías], porque había hecho sangrar más de doscientas personas. Al piloto, que siempre andaba a pleitos con el Sol. A mí, que sentado en una silla siempre les andaba reprendiendo y que era el Lazarillo de la muerte, porque al que bajaba a visitar entre puentes debajo de cubierta, al otro día le echaban por la banda. [La farsa del tribunal] era cosa de reír y fue un día de mucha alegría con que luego nos condenaban y sentenciaban, uno que diese chocolate, otro bizcocho, otro dulces, otro, otras cosas diferentes. Digo lo esto, para que se vea con cuanta alegría se celebraba el día que se descubren las señas (Cubero, 1680, pp. 335-336).

Esta práctica tenía como objetivo animar a la tripulación y aumentar la moral, para que soportaran el último mes y medio de navegación con suministros cada vez más escasos y para cohesionar a los marineros para que respondieran mejor en caso de un ataque de los piratas y corsarios que asechaban el litoral del Pacífico americano en busca de los galeones y su preciosa carga. Sólo en contadas ocasiones pudieron estos conseguir su cometido. Por ejemplo, en 1587, el pirata Thomas Cavendish capturó el galeón *Santa Ana* y, en 1709, Woodes Rogers tomó el *Nuestra Señora de la Encarnación y Desengaño* cerca de cabo San Lucas (Peterson, 2012, p. 62). Algunos piratas utilizaron las islas Marías como refugio y base para depredar el comercio transpacífico (Gerhard, 1958, pp. 239-244; Yuste, 1984, p. 29).

Con la tripulación alerta, los galeones entonces giraban al sureste siguiendo la costa de California a una distancia prudencial y continuaban hasta las islas de San Martín, Guadalupe y Cedros. En el último tramo, el Galeón atravesaba el golfo de California "hasta reconocer las islas de las Marías" (Morga, 1609, p. 303) y después costeaba la Nueva España hasta recalar en Navidad u otro puerto de la costa occidental desde donde se enviaba mensaje de la pronta llegada a Acapulco, que ocurriría a finales de diciembre (Schurtz, 1992, pp. 221-223). El tiempo medio de travesía era de cinco a seis meses, aunque hubo embarcaciones como el *Fama* en 1798 que llegó a Acapulco desde Manila en tres meses y veintidós días, y otros viajes menos afortunados, como el de la *Sagrada Familia* que, en 1724, tardó casi nueve meses. El caso extremo sería el de la *Santísima Trinidad*, que en 1755 zarpó de Manila el 23 de julio y no llegó a Acapulco hasta el 29 de febrero del año siguiente (Schurtz, 1992, pp. 240-241).

El padre Cubero describe la bahía como "uno de los más hermosos Puertos del mar del Sur", pero en cuanto al poblado se expresa de manera menos entusiasta:

El Lugar es muy pequeño, y de muy malísimo temple; sus habitantes son negros, a manera de Cafres; la tierra es tosca y estéril, seca de agua; no tiene más que la de los pozos, y esa mala, por se pesada y salobre. A poca distancia de allí hay una fuente sencilla muy tenue, que apenas sale un hilo de agua, que le llaman el Cho-

rrillo, que para llenar una botija, es de menester dos horas. En medio la plaza hay una iglesia pequeña, que es la Parroquia; hay dos Hermitas, una de San Francisco, y otra de San Nicolás: esto es lo que tiene el tan celebrado Puerto de Acapulco; lo demás tan caluroso, por no bañarle los vientos, que no se puede asistir en él, y entrando el invierno, que allá llaman, es tan tempestuoso de truenos, relámpagos, y rayos, que es horror el habitar en él (Cubero, 1680, pp. 339-340).

Acapulco era poco más que una aldea en la que vivía un puñado de gente salvo, como describe Cubero, “en el tiempo, que está la nao [de Manila] en el Puerto, [cuando] hay mucho trafago [tráfico]” (Cubero, 1680, p. 340). La noticia de la llegada del Galeón se difundía rápidamente por las principales ciudades donde repicaban las campanas para anunciar a los ciudadanos y, sobre todo, alertar a los mercaderes que había llegado la hora de preparar el viaje a la feria de Acapulco. Ésta tenía lugar cuando, llegado el navío y los mercaderes del interior al puerto, inspeccionada la carga para cotejar que correspondiera con el registro del barco y acordados los precios de compra venta, se desembarcaban los pasajeros y la preciada carga transpacífica (Yuste, 1984, pp. 21-23). Los mercaderes mexicanos usaban plata para comprar seda, porcelana, laca y especias. El metal precioso era la principal carga de los galeones en el trayecto de regreso a Manila, aunque también se transportaban pequeñas cantidades de cacao, vino para consagrar, aceite y grana de cochinilla.

A pesar de sus modestas dimensiones, la villa de Acapulco se convirtió en el principal punto de entrada de influencia material, cultural y demográfica asiática en la América española, haciendo de este puerto, que por su reducido número apenas contaba con una población estable digna de mención, un lugar de suma importancia en la emergencia de la temprana globalización de los siglos XVI, XVII y XVIII. Los mapas de Acapulco de aquella época revelan la importancia del comercio transpacífico. El árbol al que se amarraban los galeones aparece de manera prominente en un mapa de 1730.<sup>1</sup> En otro documento car-

<sup>1</sup> Dicho mapa está en AGI, MP-México, 125 (1730).

tográfico la presencia de inmigrantes asiáticos quedó plasmada en el nombre de “isla de los chinos”, designación con la que se llamó a la actual isla de la Roqueta a la entrada de la bahía de Acapulco.<sup>2</sup>

Reflejando lo que ocurría en el archipiélago filipino, los “chinos” —como fueron conocidos colectivamente todos los inmigrantes asiáticos en la Nueva España— que se instalaron en la región de Acapulco, se dedicaron a la infraestructura que soportaba el comercio del Galeón. Muchos de ellos, incluyendo a Francisco Camarín, se hicieron carpinteros, aserradores, leñadores, fundidores, torneros, bomberos, albañiles, almaceneros, herreros y constructores de barcos (Oropeza, 2007, pp. 63, 203-250). Francisco se cuenta entre aquellos que, una vez llegados a Acapulco, no regresaron a Filipinas, puesto que entre 1592 y 1600, aparece registrado entre las personas del real servicio del puerto de Acapulco como grumete y, a partir de 1595, como carpintero (Oropeza, 2007, pp. 204-216). Uno de los inmigrantes chinos de Acapulco, un tal Juan Bautista, se convirtió en sacristán de la iglesia mayor del puerto (Gil, 2011, p. 254; Oropeza, 2007, p. 216).

La notoriedad que el comercio transpacífico dio al puerto atrajo a corsarios, piratas y buques de guerra de otras potencias europeas. En 1615, un escuadrón holandés amenazó el puerto, tras lo cual el virrey Marqués de Guadalcázar ordenó la construcción del fuerte San Diego, terminado dos años más tarde. Nuevamente, los asiáticos fueron protagonistas, puesto que trabajadores chinos fueron empleados para construir las fortificaciones y, una vez terminadas, otros fueron reclutados en la milicia que servía de su guarnición (Slack, 2009b, p. 40). Un fabricante de pólvora de Macao solicitó permiso para pasar a Nueva España en 1610 y presumiblemente trabajó para suministrar el fuerte San Diego, con lo que queda patente que los asiáticos eran esenciales para la defensa de los dominios españoles, no sólo en Asia, sino también en el continente americano (Slack, 2009a, pp. 8-9).

Además de los marineros, constructores de barcos y milicianos, en Acapulco entraron varios “comerciantes y vecinos del puerto” (Oropeza, 2007, p. 17).

---

<sup>2</sup> *Cfr.* AGI, MP-México, 106.

El cronista José Antonio de Villaseñor y Sánchez escribió que, hacia 1746, habitaban en Acapulco “cerca de cuatrocientas familias de chinos, mulatos y negros y sólo ocho de españoles” (Villaseñor y Sánchez, 1746, p. 186). Unos años antes, en 1719, un mulato llamado José de la Ascensión declaró al comisario de la Inquisición en Acapulco que un “indio o chino de Filipinas” cuyo nombre no recordaba le enseñó un encantamiento para atraer mujeres. El filipino en cuestión instruyó a José que la mujer debía chupar tabaco mezclado con tres de pelos del hombre que la pretendía. El filipino también le enseñó una técnica para mejorar su suerte en las apuestas que consistía en cortar la cabeza de una serpiente mientras ésta comía un sapo. José declaró que no se trataba de un caso aislado, pues había un grupo de muleteros que vendían “hierbas para jinetear y ganar [...], y conseguir mujeres” y que había hablado con “indios o chinos de Filipinas que algunos llaman el Chino Gago” que conocían otros hechizos para ganar apuestas y conquistar mujeres (Carrillo, 2015, pp. 262-263).<sup>3</sup>

Otras comunidades de inmigrantes asiáticos se asentaron en diversas localidades de Zacatula, Motines y Colima (Oropeza, 2007, p. 17). Un grupo grande de chinos se estableció en el pueblo de Coyuca cercana a Acapulco y constituyó una de las más importantes comunidades de chinos de la costa. En el siglo XVIII, este próspero lugar era conocido como San Nicolás de los Chinos (Oropeza, 2007, p. 101). Villaseñor informaba que allí vivían “ciento y veinte familias” de chinos (Villaseñor, 1746, p. 189). En 1744 el alcalde de San Nicolás, Pedro Zúñiga, “chino criollo”, aseguró que el barrio había surgido “desde los tiempos antiguos que los indios filipinos” habían llegado con el Galeón “y como se fuesen quedando muchos de ellos y casándose con indias de otras poblaciones” su población había crecido y dedicado al cultivo de arroz, maíz, algodón y a la recolección de fruta “de cuya suerte se mantienen” (Oropeza, 2007, p. 101; Seijas, 2014, p. 151).

Pero el grupo más grande de chinos llegados a Acapulco durante los siglos XVI y XVII fue, sin duda, el conformado por los esclavos. Pese a que el Galeón

---

<sup>3</sup> La fuente original está en AGN, Inquisición, vol. 1169, exp. 16 (1719).

---

## 2. Francisco Camarín, “indio chino”

transportaba sobre todo seda, porcelana y otros productos de Asia, el tráfico de personas transpacífico fue un negocio secundario de gran importancia, tanto económica como demográfica, y que amerita tanta o más atención como la que ha suscitado el comercio de mercancías. Fue precisamente una esclava la que se convertiría en la más célebre inmigrante asiática novohispana y a quien debemos dar el protagonismo del siguiente capítulo.



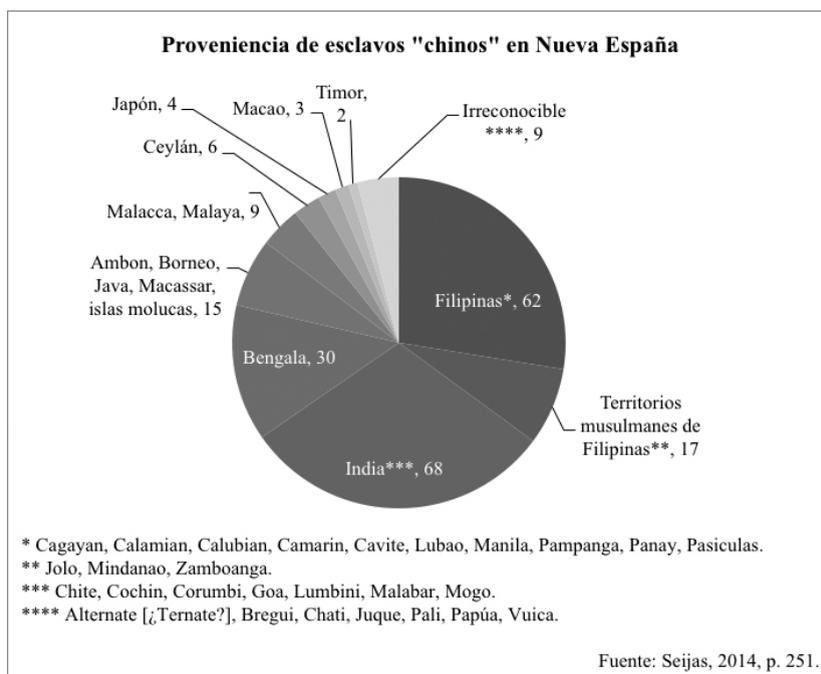
### 3. Catarina de San Juan, “china, mogora o india”

Los esclavos chinos en Nueva España

#### El comercio de esclavos en el Índico y el Pacífico

Los esclavos conformaron el grupo más grande de la diáspora asiática novohispana. A pesar de que legalmente los chinos eran equivalentes a los indios y, por tanto, no podían ser esclavizados, las *Leyes y ordenanzas* promulgadas por Carlos I en 1542 habían dejado algunas excepciones en que los indios, y por lo mismo también los chinos, podían ser esclavizados legalmente, tales como la insurrección o ser capturados en “justa guerra” (Seijas, 2014, pp. 212-246; Oropeza, 2007, pp. 28-32). Los esclavos asiáticos provenían de todo el ámbito del sur, sureste y este del continente, aunque el contingente más grande parece haber sido de Filipinas, seguido de India, como se observa en la figura. En Nueva España y Perú la demanda de mano de obra siempre fue alta debido al colapso de la población indígena, a consecuencia de las enfermedades introducidas por los españoles y sus esclavos africanos, para las cuales los indígenas no tenían defensas. En el virreinato septentrional fue particularmente fuerte el impacto de una epidemia de viruela de 1576 a 1580, cuyos efectos se combinaron con el crecimiento de la minería, incrementando la demanda de esclavos (Israel, 1980, p. 27). Ante esta situación, las autoridades novohispanas eliminaron el repartimiento, el sistema de mano de obra forzada que existía desde la Conquista.

El lucrativo mercado de esclavos de Manila se abastecía de este suministro del Galeón de Acapulco viajar con un esclavo, parte de ellos llegaron a



Nueva España (Oropeza, 2011, pp. 17-29; Seijas, 2008b, p. 19-38). La historiadora Déborah Oropeza señala que, ante la ausencia de un asiento para el tráfico transpacífico de personas, el Galeón de Manila sólo debía servir para transportar a los esclavos particulares de “individuos distinguidos (funcionarios, mercaderes o clérigos), quienes regresaban de Filipinas al centro del virreinato” con el fin de evitar que la población autóctona del archipiélago fuera esclavizada y, a la vez, maximizar el espacio de a bordo para las preciadas mercaderías asiáticas que transportaba (Oropeza, 2011, p. 10). A partir de 1620, se aumentó el número de tripulantes y pasajeros que podían llevar un número limitado de esclavos. Oropeza recoge el ejemplo de la almiranta *San Ambrosio*, llegada a Acapulco en 1639, a bordo de la cual el escribano transportó siete esclavos, el piloto mayor y acompañado de piloto cinco cada uno, el condestable y un marinero, dos cada uno y diecisiete tripulantes más, un esclavo cada uno (Oropeza, 2011, p. 13). La historiadora Tatiana Seijas calcula que unos 8 400 miembros de la diáspora eran esclavos (Seijas, 2008b, p. 12). Una quinta parte de aquellos

## 3. Catarina de San Juan, “china, mogora o india”

transportados contra su voluntad fueron mujeres, a pesar de restricciones específicas que buscaban limitar la trata a individuos varones (Oropeza, 2011, p. 11). Aunque el comercio transpacífico de esclavos nunca alcanzó la envergadura del que tuvo lugar en el llamado comercio triangular del Atlántico, se trató de un fenómeno importante. Si bien la presencia de esclavos asiáticos en el centro del virreinato no fue masiva, tampoco se trató de un proceso menor, como refleja un reporte a la reina Mariana de Austria:

En la Nueva España y en especial en la ciudad de México y distrito de la Audiencia de ella hay grandísimo número de estos chinos tenidos y reputados comúnmente por esclavos y las mujeres chinas también y sus hijos sin diferencia alguna (González, 1989, p. 525).

La diversidad de origen de los esclavos asiáticos se explica por el hecho de que ellos provenían de una gran red de comercio de personas, alimentada por las correrías de piratas portugueses que secuestraban a sus víctimas por todo el litoral del océano Índico y mar meridional de China, desde Mozambique hasta Japón. Cabe remarcar que los esclavos provenientes de Mozambique que entraban en Nueva España lo hacían por medio de Acapulco y, por tanto, los esclavos que transportaba el Galeón no eran exclusivamente asiáticos, sino también africanos (Oropeza, 2011, pp. 28-29). Una vez llegados, los esclavos transpacíficos eran vendidos, normalmente a precios menores al de los esclavos africanos (Seijas, 2008a, pp. 83-84) y eran obligados a trabajar en plantaciones de cocos cerca de la costa, en obrajes textiles o como sirvientes en las casas de los ricos en México o Puebla.

En Puebla, aproximadamente la mitad del total de los chinos localizados en los registros parroquiales la formaban esclavos (Carrillo, 2015, p. 195). En varios de los casos es complicado determinar a qué se dedicaban concretamente esos esclavos, puesto que las fuentes no proporcionan información adicional sobre estos individuos ni sobre el oficio de sus amos. En cuanto al resto, destacan los esclavos que pertenecían a oficiales; aparecen referencias a dos alféreces,

la viuda de un sargento mayor y cinco capitanes, al menos uno de los cuales, Jacinto de Rivas, propietario de un “chino de tierra bengala”, había servido en Filipinas. Juan de Castro, guantero, tenía tres esclavos chinos, Alonso Ruiz, sombrerero, dos, Diego de Alvarado, mercader, tenía un “chino natural de la ciudad de Manila” y Hernán Martín de Badía, pedrero, una esclava “china que se crió en Manila”. Destacan también, por un lado, dos presbíteros, Francisco de Aguilar, dueño de un “chino chingala [cingalés de Ceilán]” y un “chino muy viejo,” y, por otro lado, dos funcionarios, Alonso de Herrera, regidor, propietario de Pedro de la Cruz, “de nación bengala”, y Gabriel del Castillo, alcalde mayor, dueño de un “negro de la India de Portugal”.

Un caso que merece especial atención es el de Clemente Patiño, panadero, quien poseía al menos un “chino natural de la India de Portugal”, dos chinos de Manila y un chino cuya proveniencia no fue registrada. Puesto que Patiño era uno de los panaderos poblanos encargados de producir bizcocho “para las razones [*sic*] ordinarias” de los tripulantes de los galeones de Manila, en su persona convergen dos manifestaciones de las conexiones transpacíficas de Puebla: suministro de alimentos para las naos transpacíficas y migración asiática. El entorno inmediato a la ciudad de Puebla fue el sitio donde se introdujo por primera vez el trigo en Nueva España, junto con los primeros molinos de cereales y el arado y, como resultado, la ciudad no tardó en convertirse en el principal centro agrícola del virreinato (Miño, 2001, p. 89). Puebla proveía buena parte del bizcocho y otros alimentos para las tripulaciones de los barcos que efectuaban la travesía de Acapulco a Manila, así como los que viajaban de Veracruz rumbo a Europa (Yuste, 1997, p. 59). En 1599, por ejemplo, el cabildo poblano otorgó licencia a Pedro Gutiérrez Asperilla para suministrar 500 quintales de bizcocho bazo y 50 “del blanco” al puerto de Veracruz y barcos de Filipinas. Patiño, quien recibió una licencia similar años más tarde, pudo haber obtenido a sus esclavos en sus viajes a Acapulco, posiblemente recibéndolos como parte del pago por sus fletes de bizcocho.

Sin embargo, el caso mejor documentado de una esclava asiática en Nueva España es, sin duda, el de Catarina de San Juan, famosa anacoreta y visionaria

que vivió en Puebla entre 1621 y 1688, mejor conocida como la china poblana. Naturalmente, esta mujer ha despertado el interés de los estudiosos de la diáspora transpacífica (Oropeza, 2007, p. 149; Slack, 2009b, p. 43; Seijas, 2014, pp. 8-31). Su celebridad se debe en gran medida a la falsa creencia que la vestimenta —supuestamente exótica— de Catarina dio lugar al traje que también lleva el nombre de china poblana, el que, a partir de mediados del siglo XIX, pasó a ejemplificar el espíritu republicano del México recientemente independiente y, en última instancia, se convirtió en el arquetipo nacional de la mujer mexicana. Analizaremos primero este proceso, para proceder después a dar cuenta de la china poblana histórica.

### La leyenda de la china poblana

En 1944 se estrenó en el Cine Lindavista, al norte de la Ciudad de México, la película *La china poblana*, dirigida por Fernando Palacios (1943). La joven actriz María Félix, destinada a convertirse en un icono fílmico de la feminidad mexicana, interpretaba a “una princesa oriental que [...] raptada [en la India] por unos piratas en el siglo XVII”, era transportada como esclava a través de la ruta entre Manila y Acapulco, conocida como la Nao de China, y acababa en la ciudad de Puebla donde, “al confeccionarse un vistoso vestuario originó el tradicional traje de la china poblana” (Cárdenas, 2002). Curiosamente, las reproducciones del cartel de la película muestran a Félix vestida con un disfraz a imitación del vestuario tradicional chino o *hanfu*. La trama estaba basada en las biografías de Catarina de San Juan. A continuación, se analiza cómo esta peculiar mezcla entre la histórica beata y el traje folclórico fue un producto del proceso de fabricación y adopción de la imagen de la arquetípica mujer mestiza como símbolo nacional mexicano.

*China poblana* es el nombre de un traje típico y, por extensión, de la mujer que lo viste, que se ha convertido en un símbolo de femenina “mexicanidad”. La adopción del icono de la atractiva mestiza vestida de china surgió de la

necesidad de fabricar una identidad puramente mexicana, independiente del pasado indígena precolombino o español virreinal. A lo largo del siglo XIX esta imagen de la china se estandarizó y asoció a los valores que diversos autores veían y deseaban para la nación mexicana. De acuerdo con Magali Carrera, cuando la independencia (en 1821) acabó con la idea de soberanía basada en un linaje real, se optó por representar la soberanía a través de los ciudadanos (Carrera habla del *specimen citizen*) del nuevo país que debían representar el carácter y las cualidades de la nación (Carrera, 2007, pp. 220-221). Así, eventualmente la china poblana se convirtió en una ciudadana espécimen. Pero la conexión de este prototipo con Catarina de San Juan no se produjo hasta que el historiador Antonio Carrión sugirió la conexión entre el vestido y la beata en 1896, sugiriendo que “tal vez en el traje de Catarina de San Juan tenga origen el zagalejo o castor de la *China de Puebla*, como le decían” (Carrión, 1896, pp. 183-184).

Catarina de San Juan era el nombre cristiano de Mirra, nacida, según sus biógrafos, en el seno de una familia noble en la India. De niña fue raptada por piratas portugueses, bautizada y transportada a Manila donde fue embarcada rumbo a Acapulco. Finalmente, un rico mercader de Puebla la adquirió por encargo. En esta ciudad Catarina vivió casi toda su vida. Se hizo famosa por su piedad y sus extraordinarias visiones de Cristo, la Virgen, santos y demonios.

Catarina destacó entre cientos de otros “chinos poblanos” por sus visiones y su vida ejemplar, centrada en la contemplación, la caridad y la austeridad, que le valió la admiración de sus contemporáneos. No se trataba de un caso aislado, puesto que, como Antonio Rubial García argumenta, muchos hombres y mujeres que estaban fuera de las estructuras eclesíásticas formales tuvieron “una activa participación en la dirección espiritual y en el fomento de variadas prácticas religiosas de clérigos y laicos” (Rubial García, 2006, p. 18). Catarina pronto atrajo seguidores y sus confesores manifestaron una sincera admiración por la visionaria (García, 2007). Al morir fue enterrada en la iglesia de la Compañía de Jesús en Puebla. Sus exequias atrajeron a un gran número de curiosos y a muchas de las autoridades civiles y eclesíásticas de la ciudad. Los poblanos intentaron convertir en santa a esta mujer para de algún modo ilustrar la piedad

## 3. Catarina de San Juan, “china, mogora o india”

e importancia de su ciudad. Con este fin, el jesuita Alonso Ramos redactó su monumental biografía en tres tomos, una de las más largas jamás publicadas en Nueva España (Ramos, 1689-1692; de la Maza, 1990, p. 9; García, 2007, p. 60; Bailey, 1997, p. 39).

No obstante, en 1691 la Inquisición prohibió la biografía de Ramos y las imágenes de Catarina, las cuales se habían vuelto demasiado populares (Maza, 1990, p. 114; García, 2007, p. 78). Cinco años más tarde, se mandó clausurar el improvisado adoratorio instalado en el aposentillo donde la China había vivido sus últimos años (de la Maza, 1990, p. 61). Catarina fue relegada al olvido hasta que fue desempolvada por Carrión. En los dos siglos posteriores a su muerte se fue cristalizando de manera independiente la imagen de la atractiva mestiza que, por una simple coincidencia en el nombre, acabaría por inmortalizar a Catarina de San Juan. Este personaje histórico era una más de muchas chinas o inmigrantes asiáticas que vivieron en Puebla durante el periodo colonial. La otra china poblana sería el arquetipo constituido durante el siglo XIX de la joven y atractiva mestiza.

Carrión asumía que, debido a su origen, Catarina debió vestir un sari u otra prenda “exótica” confeccionada de seda. No obstante, las descripciones de Castillo Grajeda de finales del siglo XVII restan toda credibilidad a esta idea. De acuerdo con él, Catarina solía vestirse con un tosco sayal de lana y un manto, al modo de las monjas capuchinas (Sánchez, 2005, pp. 171-72; Tibón, 2003). A pesar de que Catarina “nada tenía que ver con el traje típico utilizado desde el siglo XIX en bailables y fiestas nacionalistas” (Sánchez, 2005, p. 172), como demuestran las siguientes imágenes, este mito se ha perpetuado hasta la actualidad.

Durante el siglo XVIII, cada vez más, las palabras “chino” y “china” se emplearon para referirse a personas de las castas producidas por la unión entre afrodescendientes y amerindios a raíz de un proceso de “africanización” de la comunidad asiática (Slack, 2009, p. 61). Este proceso ocurrió cuando, a medida que el número de nuevos inmigrantes provenientes de Asia descendió durante el siglo XVIII, las probabilidades de matrimonios exogámicos aumentaron, con lo que más y más chinos asiáticos se casaron con personas afrodescendientes.

Comparación entre la imagen de Catarina de San Juan en la biografía escrita por Alonso Ramos (1689-92) (izquierda) y una “china” representada en *Los mexicanos pintados por sí mismos* (1854) (derecha)



Fuentes: Ramos, 1689, 1690, 1692; Rivera, 1854, p. 89.

Como resultado, el fenotipo de los chinos nacidos de estas uniones se asemejaba, cada vez más a los rasgos físicos tradicionalmente asociados con personas de origen africano. Así, en México se dice del cabello que es “chino” o “achinado” cuando es rizado, como solía ocurrir con el cabello de personas de origen africano. Los famosos cuadros de castas recogen al menos catorce combinaciones distintas que producían chinos (Seijas, 2008, pp. 248-249). La metamorfosis del significado “china” culminó tras el fin de la ruta directa entre Acapulco y Manila, la Nao de China, en 1815. La referencia asiática se diluyó y la “china” pasó a significar muchacha, mujer indígena, sirvienta o criada, nodriza o prostituta (Blake, 1998, p. 54).

En las primeras tres décadas tras la culminación de la Guerra de Independencia (1810-1821), las litografías costumbristas de Claudio Linati, Moritz Rugendas y Carl Nebel reificaron los tipos populares mexicanos al ofrecer una

## 3. Catarina de San Juan, “china, mogora o india”

iconografía que sería adoptada posteriormente por mexicanos y extranjeros para representar al país. Entre esos tipos aparecieron imágenes de mujeres del pueblo vestidas con trajes tradicionales. Estas representaciones están asociadas con la imagen de la china. Las mujeres aparecen seguras, sencillas y coquetas, a menudo fumando un cigarrillo.

Sin embargo, inicialmente la China no podía eruirse como símbolo nacional porque era mestiza. Tanto conservadores como liberales, los dos bandos que se disputaron el poder en la primera mitad de centuria del México independiente, soñaban con una nación de y para los de la élite *blanche*, modelada según criterios estadounidenses y europeos (Basave, 1992, pp. 21-23). La gravitación hacia la “mestizofilia” se dio de manera gradual. Uno de los primeros pasos fue el estallido de la Guerra de Castas en Yucatán (1847-1901), que motivó al liberal José María Luis Mora a escribir en 1849 que la única manera de erradicar ese tipo de conflicto racial en México era “la fusión de todas las razas y colores que existen en la República en una sola” (Basave, 1992, p. 24). A partir de entonces, argumenta Agustín Basave, la mestizofilia avanzó “inexorable, y quienes soñaban con un México criollo despertaban a golpes de realidad” (Basave, 1992, p. 24). La desacreditada primigenia patria criolla fue arruinada y mutilada de la mitad de su territorio al terminar la invasión estadounidense (1846-1848).

En este contexto, la mestiza china poblana prosperó. Enrique Florescano señala que “[a] mediados de siglo, el famoso personaje de La China era ya el prototipo de la mujer mestiza y una de las figuras más representadas en cera, barro, grabado o litografía” (Florescano, 2005, p. 171). En la famosa colección de artículos *Los mexicanos pintados por sí mismos* de 1855, José María Rivera le dedicó a la China un conocido ditirambo:

Pues bien, ya que se trata de pintar mexicanos (o que los mexicanos se pinten a sí mismos), antes que a cualquiera otra persona feminil [*sic*], le presentaré mi *China* al lector, [...] para mí [...] la *china* es la legítima y hermosa hija de México (Rivera, 1855, p. 90).

Para Rivera, la China “jamás padece enfermedades morales ni de *conveniencia*, y nació a prueba de jaquecas, convulsiones de nervios, desmayos y demás agregados adherentes al sexo delicado” (Rivera, 1855, p. 91). Su china encarnaba la belleza sincera que no precisaba de artificio:

La china es como Dios la hizo, y hasta hoy no se le ha ocurrido *retocar* la obra de sus señores padres ni enmendarles la plana, ni comprar su belleza a los modistas y peluqueros, ni mucho menos podrá decirse que la tez de su cara es una especie de *manufactura* de la *Dulcería francesa* (Rivera, 1855, p. 91).

Rivera no dejó de apuntar que la China vestía una “camisa mal encubridora, porque entre los mismísimos rosarios, cruces y medallas, deja entrever las tentaciones” (Rivera, 1855, p. 98).

Otra destacada conceptualización de la china poblana es el elogio que le dedicó el escritor Manuel Payno en *Un viaje a Veracruz* a mediados del siglo XIX. El autor la describe como una joven y atractiva mujer y se detiene a describir su traje pormenorizadamente:

Este cuerpo tan seductor, lo viste con una enagua interior con encages [*sic*] y bordados de lana en las orillas, que se llaman *puntas enchiladas*: Sobre esta enagua va otra de castor ó de seda, recamada de listones o lentejuelas: la camisa es fina, bordada de seda o chaquira, y deja ver parte de su cuello, que no siempre encubre con su rebozo de seda llevado siempre con mucho donaire [...] no deja de ponerse zapato de seda (Payno, 1984, p. 44).

A medida que se desarrollaron la Guerra de Reforma (1857-1861) y la Intervención Francesa (1861-1867), las posturas y las representaciones nacionalistas se consolidaron definitivamente. Para Florescano, “[l]a generación de la Reforma se distinguió por su insistencia en la ‘patria’ y, aún más, en su homenaje a la insurgencia de 1810 como fundamento histórico de su patria liberal”, elaborando una identificación con el pueblo llano que protagonizó el primer levanta-

miento independentista (Florescano, 2005, p. 154). De este modo, el periodo de resistencia contra los franceses sirvió para consolidar definitivamente y popularizar el incipiente nacionalismo mexicano. El conflicto facilitó la elaboración de dicotomías entre “lo mexicano” y “lo no mexicano”. Frente al establecimiento de una monarquía títere de Napoleón III, los republicanos liberales consiguieron amalgamar a un amplio sector social. Según el investigador Gauvin Bailey, en este contexto el traje de china poblana pasó a ejemplificar el espíritu republicano y eventualmente pasaría a encarnar la esencia de lo mexicano (Bailey, 1997, p. 37). En franco rechazo a la imagen imperial de la blanca y señorial Carlota, emperatriz belga puesta en el trono de México, estaba la republicana imagen pueblerina de la China ataviada con sus faldones y rebozos. En el nacionalismo propugnado por autores liberales, sobre todo Ignacio Ramírez, el Nigromante, e Ignacio Manuel Altamirano, los mestizos, en contraposición a europeos e indígenas, se convirtieron en los auténticos mexicanos (Basave, 1992, pp. 24-25). Y la China era la mestiza por excelencia.

Tras la victoria de los liberales y la restauración de la república en 1867, la China se mimetizó definitivamente con un arquetipo de feminidad mexicana: “una mujer del pueblo que vivía sin servir a nadie y con cierta holgura a expensas de un esposo o de un amante, o bien de su propia industria” (Blake, 1998, p. 55). Esta descripción de mujer trabajadora invita a una comparación con la contemporánea *grisette* parisina (Iglehart, 1887, p. 407). La China ya no representaba simplemente a la mujer mestiza, sino a la mujer mexicana. En pleno Porfiriato (1876-1910), la pequeña mentira de Carrión que situaba a la princesa en el origen del traje típico de la más pura mujer mexicana resultó atractiva a mentes románticas y nacionalistas de finales del siglo XIX. Las dos chinas se confundieron y mezclaron inexorablemente.

La popularidad del traje y del personaje le valió su equiparación con la atractiva mestiza y juntas se les elevó al estatus de icono nacional a principios del siglo XX (Earle, 2007, p. 173), cuando nuevamente se buscaban representaciones nacionalistas populares lejanas al culto a la personalidad del presidente Porfirio Díaz tras su derrocamiento y el trauma de la Revolución Mexicana

(1910-1920). La China se incorporó a la iconografía nacionalista posrevolucionaria. Las chinas, junto con los charros y los rancheros, fueron arquetipos del cine mexicano que retrató esa iconografía (Hegarty, 2009). Así, Catarina aparecería plasmada indistinguible de la china poblana e interpretada por María Félix en 1944. Hoy es imposible ver cómo “la Félix” capturó a Catarina porque la película se perdió en un incendio en la Cineteca Nacional en 1982. Félix declaró en una entrevista sentirse aliviada con la desaparición de la película porque consideraba que “era muy mala” (Cárdenas, 2002).

Las autoridades municipales de Puebla han hecho esfuerzos por potenciar la vinculación entre la histórica Catarina de San Juan y el típico vestido mexicano. En 1971 se erigió un monumento en honor a la china poblana y, en 2012, se instituyó el día municipal de la china poblana con la intención de celebrarlo cada 9 de septiembre (Rangel, 2012). La leyenda del vínculo asiático con el traje y la mujer mexicana por excelencia es ahora un producto de consumo. Por ejemplo, la casona donde Catarina vivió los últimos años de su vida en frente de la iglesia de la Compañía de Jesús se ha convertido en un hotel.



Escultura de la china poblana en el interior de la casa donde murió Catarina de San Juan, convertida en la actualidad en hotel.

## 3. Catarina de San Juan, “china, mogora o india”

En conclusión, el trato que recibe la leyenda de Catarina y la china poblana es testimonio del éxito que tuvo la agenda liberal de crear este espécimen de la ciudadana mexicana. La China ideada por los liberales mexicanos del siglo XIX continúa permeando las manifestaciones de la “mexicanidad”. La China y su contraparte masculina, el chinaco, han quedado firmemente instaurados como símbolos de patriotismo y moral nacionalista. Estos arquetipos evidencian el éxito del programa político del partido liberal decimonónico y el triunfo de la narrativa mestizofila del discurso nacionalista mexicano. Es tal su vigencia que ni siquiera el famoso cantante y actor Pedro Infante, equivalente masculino a la icónica María Félix, pudo resistir la tentación de evocar a la China en la recitación previa a su versión de *Las mañanitas*:<sup>1</sup>

En la fresca y perfumada  
mañanita de tu santo  
Recibe mi bien amada  
la dulzura de mi canto  
Encontrarás en tu reja  
un fresco ramo de flores  
Que mi corazón te deja  
*chinita* de mis amores.

Resulta paradójico que Catarina de San Juan, una extranjera, reciba el crédito por rasgos que hoy día se consideran absolutamente mexicanos. Su imagen es una manifestación de un cierto orientalismo o exotismo del pasado colonial novohispano. En Puebla, la imagen de la China se ha fusionado por completo con el arquetipo mestizófilo y los poblanos la han transformado en una fuente de orgullo cívico de una manera que remite a los intentos de los poblanos del siglo XVII en convertirla en santa para enaltecer a la ciudad de los ángeles. Fue

---

<sup>1</sup> *Las mañanitas* es una canción tradicional mexicana antiguamente usada en serenatas y que actualmente se canta para celebrar santos y cumpleaños.

precisamente este afán lo que llevó a varios contemporáneos de Catarina a escribir elaboradas biografías de este personaje, por lo que conocemos muchos detalles de su vida, aunque filtrados a través de la visión de personas que querían convertirla en un icono para los criollos (Bailey, 1997, p. 38), diferente del que se ha convertido.

### La "historia" de Catarina de San Juan

Pese a la falsedad de la leyenda inventada por Carrión, cualquier historia de la diáspora asiática novohispana estaría incompleta sin una exploración de este personaje. Catarina fue la china más famosa que jamás vivió en Puebla. Para la historiadora Débora Oropeza se trató del personaje religioso más importante de la comunidad transpacífica del virreinato, mientras que Tatiana Seijas admite que la visionaria inspiró su interés por conocer mejor el fenómeno migratorio del Galeón de Manila (Oropeza, 2007, p. 149; Seijas, 2008a, p. 243). Esta figura también es importante porque sus biografías son una muestra de la percepción que se tenía y los roles sociales que se adscribían a la minoría asiática del virreinato. Estos documentos ilustran las condiciones en las que vivían y el trato que recibían los integrantes de este grupo de novohispanos, cuestión que parece merecer más atención que la espuria conexión entre la esclava asiática y el traje típico mexicano.

Existen tres fuentes principales sobre la vida de Catarina de San Juan. La primera es un sermón sobre su vida y sus visiones escrito por el jesuita Francisco de Aguilera para su funeral celebrado en 1688 y vuelto a publicar en 1692 (García, 2007, p. 88). La segunda es una larga biografía escrita por el también jesuita Alonso Ramos, publicada en tres grandes volúmenes en 1689, 1690 y 1692, respectivamente, siendo una de las biografías más extensas jamás publicadas en Nueva España y la obra más importante de este autor (Ramos, 1689-1692; Maza, 1990, p. 9; García, 2007, p. 60; Bailey, 1997, p. 39; Cuenya y Contreras, 2007, p. 240). La tercera es otra biografía escrita por José Castillo Grajeda,

## 3. Catarina de San Juan, “china, mogora o india”

publicada en 1692 (Maza, 1990, p. 26; García, 2007, p. 57). Ramos y Castillo eran los confesores de Catarina y, de acuerdo con la investigadora Olimpia García Aguilar, estaban fascinados con ella e, incluso, la buscaban para pedirle consejo (García, 2007, pp. 70-71).

Como hemos visto, el caso de Catarina no era único, pues había muchas personas, normalmente de las clases bajas, que eran “beatas autónomas”. Antonio Rubial García localizó 44 mujeres como ella en Nueva España de los siglos XVI, XVII y XVIII y consideró que debió haber habido más de quienes no ha sobrevivido noticia (Rubial García, 2006, pp. 31, 38). Sin embargo, la vida ilustre de Catarina, ejemplar tanto para hombres como mujeres, la hacían una buena candidata para la canonización, alineándose con el anhelo de la población novohispana del momento de producir un santo local (García, 2007, p. 56; Bailey, 1997, pp. 38-39; Maza, 1990, p. 98). Debido a que sus biografías se escribieron con este objetivo en mente, es preciso proceder con cautela en su examinación si lo que se pretende es reconstruir la vida de esta persona (Rustomji-Kerns, 2003, pp. 20-31). A pesar de tratarse de textos ricos en detalle, persisten serias dudas sobre la veracidad de estos documentos. Ramos, por ejemplo, incluye exageraciones sobre su linaje y sus aventuras en Asia para promover la empresa misionera jesuítica en ese continente (Bailey, 1997, pp. 41-42). Irónicamente, fue precisamente el celo de Ramos, convertido en exceso en sus comparaciones y descripciones de Catarina, lo que probablemente le haya costado su santidad al personaje (García, 2007, p. 61). Por otra parte, incluso se ha sugerido que las biografías, lejos de representar la memoria de este personaje, no eran más que las fantasías de una china esclava (Tibón, 2003, p. 11).

Más allá del contenido, también se debe tener en cuenta la forma en que las historias sobre la vida de este personaje están redactadas. Kathleen Myers sugiere que la historia de una mujer de noble estirpe capturada durante la infancia y vendida como esclava se presenta en un estilo que remite a la novela bizantina, un género literario muy popular en España en los siglos XVI y XVII (Myers, 2002, pp. 367-399). Olimpia García Aguilar coincide con esta hipótesis y sugiere un modelo concreto, *Las etiópicas* de Heliodoro de Emesa, combinado

con elementos de la hagiografía para transmitir a la vez temas propios de la novela moralizante y de aventuras (García, 2007, pp. 53-54). A lo largo de la historia, la bella y noble heroína se enfrenta con obstáculos que mantienen el suspenso y le permiten a Catarina luchar de manera heroica contra el mal para convertirse en un modelo de bondad y conducta piadosa (García, 2007, p. 54). De este modo, hasta el origen mismo del personaje histórico aparece deformado.

Alonso Ramos dice de Catarina que es una extranjera, “china, mogora o india”, y, de acuerdo con el historiador Francisco de la Maza, su registro matrimonial en la catedral de Puebla la llama “china india, natural de la India” (Maza, 1990, p. 38). Sus biógrafos afirman que Catarina aseguró haber nacido en 1606 “en el imperio del Gran Mogor”, es decir el Imperio Mogol de la India, fundado en 1526 por Babur, conquistador centroasiático, que se hizo con el control de buena parte del norte del subcontinente. Pudo haber nacido en la ciudad de Agra o Lahore (Bailey, 1997, p. 42; Oropeza, 2007, p. 149). Gauvin Bailey sugiere que su nombre original, Mirra, quizá alude a que sus padres, Borta y Maximino (Maza, 1990, p. 38), pudieron haber pertenecido a una familia musulmana (Bailey, 1997, p. 43). Rustomji-Kerns apoya esta teoría poniendo como evidencia la familiaridad de Catarina con Cristo y la Virgen María, figuras ambas presentes en el canon islámico (Rustomji-Kerns, 2003, p. 26). Ramos afirma que los captores de la china y algunos de sus paisanos que estaban en Nueva España confirmaron que provenía de una familia noble (Maza, 1968, p. 38; Bailey, 1997, p. 44). El biógrafo incluso llega a reivindicar que era “nieta, o conjunta muy cercana del Invicto Emperador del Mogor, Mahameth Zeladfin Ecchabar, ó Achbar [Akbar (1556-1605)], que murió el año de mil seiscientos y cinco”, por parte de su padre (Ramos, 1689, ff. 4v-5; Bailey, 1997, p. 44). Para ennoblecer aún más a Catarina, Ramos inventó la historia de que descendía del linaje del emperador romano Maximino (308-313), erróneamente achacando a ese emperador la ejecución de santa Catalina de Alejandría. De este modo, el biógrafo establece una relación directa entre ambas mujeres, intentando justificar la santidad de Catarina de San Juan y explica una aparición de la santa a la china, en las cuales la segunda llamó “paisana” a la primera (Maza, 1990, p. 38).

## 3. Catarina de San Juan, “china, mogora o india”

En cuanto a los detalles sobre su secuestro, la información disponible parece indicar que la familia de Mirra abandonó su hogar en el norte de la India y se asentó cerca de Surat en la costa en torno a 1615, cuando ella tenía diez años. Surat se encontraba próximo a posesiones portuguesas y era un nido de piratas (Bailey, 1997, p. 47). En la época, los secuestros de menores eran lo suficientemente comunes como para que la célebre emperatriz, Mumtaz Majal —para quien fue construido el Taj Majal— se quejara al respecto a su marido, el emperador Sha Jahan (Rustomji-Kerns, 2003, p. 24). Poco tiempo después de llegar a Surat, Mirra y su hermano fueron capturados por piratas y llevados a Cochín, donde los jesuitas bautizaron a la niña con el nombre de Catarina de San Juan (Bailey, 1997, p. 47; Maza, 1990, p. 40; Oropeza, 2007, p. 149). En Cochín, una mujer, celosa de la belleza de la china, estuvo a punto de ahogarla (Maza, 1990, p. 40). En sus biografías el atractivo físico de Catarina continuaría trayéndole problemas. Desde Cochín, la cautiva fue llevada a Manila, donde un “príncipe” japonés que se había convertido al cristianismo y un mercader de la India se enamoraron de ella, la acosaron y azotaron cuando ella se negó a complacerlos sexualmente (Maza, 1990, p. 42). Fue en Manila donde tuvo la primera de sus visiones de Cristo consolándola por las penurias que había pasado (Rustomji-Kerns, 2003, p. 24). Pasado un tiempo, Catarina se embarcó en un galeón rumbo a Acapulco disfrazada de niño para eludir las restricciones al transporte en las naos transpacíficas de mujeres esclavas (Oropeza, 2011, p. 15). Junto a ella viajaban otros asiáticos: varios filipinos, chinos de Cantón, isleños de Java, gente de las costas de Coromandel y Malabar, todos ellos llamados “chinos” por los españoles (Maza, 1990, p. 21). A bordo del galeón, Catarina resistió milagrosamente más ataques sexuales, preservando con éxito su virginidad durante toda la navegación hasta Acapulco (Maza, 1990, p. 42).

No era inaudito que funcionarios, mercaderes o, como hemos visto, el mismo virrey de Nueva España (Oropeza, 2011, p. 11), compraran esclavas chinas a través de intermediarios. De acuerdo con el investigador Francisco de la Maza, las cautivas eran casi siempre filipinas, aunque a veces eran malayas o

procedentes del subcontinente indio (Maza, 1990, pp. 21-22). Catarina fue adquirida por el capitán Miguel de Sosa, radicado en Puebla, adonde la china llegó en 1621, recibiendo su confirmación poco tiempo después de su llegada en la parroquia de San José (Maza, 1990, p. 42. Oropeza, 2007, p. 149). El capitán de Sosa y su mujer Margarita supuestamente adquirieron a la joven no para tenerla como esclava sino para cumplir su deseo de tener una hija (García, 2007, p. 55). El biógrafo José del Castillo Grajeda insistió en esta leyenda piadosa de que los Sosa “habían encargado [...] su correspondiente chinita para tenerla como a hija, por no haber tenido el fruto del matrimonio” (Castillo Grajeda, 1946, p. 45; Maza, 1990, p. 61. Bailey, 1997, p. 48). Vivió los siguientes años en casa de sus amos trabajando como costurera, cocinera, preparando chocolate y obleas para los jesuitas (Maza, 1990, p. 43).

Tras la muerte de Miguel de Sosa, en 1624, Catarina recibió la manumisión y, poco tiempo después, entró al servicio de un cura llamado Pedro de Suárez, propietario de un chino, como ella, inmigrante asiático, Domingo de Suárez, a quien Catarina desposó en 1626 (Maza, 1990, pp. 57-58. Oropeza, 2007, pp. 149, 185; Tibón, 2003, p. 9). Pese al matrimonio, los biógrafos hicieron hincapié en que la china nunca rompió su voto de castidad, manteniéndose virgen hasta la muerte. Ante la postura inflexible de Catarina, Domingo tomó una amante con la que tuvo varios hijos a los que la piadosa china cuidó incluso después de la muerte de éste en Veracruz en 1644 (Maza, 1990, pp. 59-61). Después de la muerte de su esposo, Catarina se retiró a un cuartillo junto a los establos de un capitán que vivía en frente de la iglesia de la Compañía de Jesús, donde permanecería hasta su muerte en 1688 (Maza, 1990, p. 61).

Catarina, viuda, miembro de una diáspora menospreciada, con pocos amigos y sufriendo achaques en su senectud, se hallaba entre los menos privilegiados de la sociedad poblana (García, 2007, p. 56). De acuerdo con Castillo Grajeda, la china nunca habló el castellano correctamente, pero era capaz de comunicarse con otras personas “de nación china,” identificándose a sí misma como “china bozal” (Tibón, 2003, p. 10-11). El investigador, Pedro Ángel Palou sugiere que Catarina hablaba un idioma derivado de las lenguas prácritas de la

India (Palou, 2003, p. 19), aunque esto incluye al hindi, el urdu, el bengalí, el gujarati, entre muchos otros idiomas del subcontinente.

Supuestamente, en Puebla la china continuó sufriendo acosos por la lujuria que despertaba su inusual belleza hasta que, de acuerdo con Ramos, para salvar su virtud, su aspecto se transformó milagrosamente y

En breve tiempo se fueron poco a poco secando y consumiéndose sus carnes, se mudaron las facciones de su rostro, enturbiósele el cabello y se achinó el color del rostro, de suerte que más parecía vieja que niña, más retostada china que blanca y rubia mogora, más india avellanada, de las muy tostadas del Occidente, que blanca y hermosa oriental de los confines de la feliz Arabia (Maza, 1990, p. 58).

Esta curiosa metamorfosis pudo servir a su biógrafo para conciliar el hecho de que Catarina poseía unas facciones poco atractivas que no cuadraban con su historia de la bella y virtuosa princesa. El pasaje revela asimismo indicios del fenotipo, el aspecto físico, de piel oscura, que los poblanos de la época adscribían tradicionalmente a los chinos, a pesar de tratarse de un grupo étnicamente muy diverso. Los biógrafos atribuyen a la propia Catarina un diálogo en el que aparecen más pistas sobre la percepción de los inmigrantes asiáticos. La china, acusada de robar un peso, responde enfadada: “Tome su peso que yo no trato de engañar a nadie y sepa que tengo muy buena sangre en estas venas, aunque parezco y me tienen por china” (Maza, 1990, p. 47). La frase sugiere que se consideraba que los chinos eran deshonestos e innobles. Otros pasajes reiteran estos estereotipos, especialmente aquellos que recogen los insultos de poblanos que llamaban a Catarina una “perra china embustera” (Maza, 1990, p. 47). La supuesta propensión de los chinos a la avaricia y la trampa iba de la mano con su bajo estatus social. El historiador Jonathan Israel argumenta que los chinos, al igual que negros y mulatos, eran asociados al vicio y la delincuencia en la Ciudad de México y Puebla (Israel, 1980, p. 84). A los chinos, pese a hallarse legalmente equiparados a los indígenas, se los agrupó con los afroestizos cuando el cabildo poblano estableció que la pena por cobrar demasiado caro el

azúcar era de cien azotes en caso de reincidencia sólo si el perpetrador era “chino, negro, mestizo o mulato”.<sup>2</sup>

A pesar de la discriminación que sufría, Catarina se rodeó de cada vez más personas impresionadas por su piedad y las historias de sus visiones. El círculo continuó creciendo hasta incluir a nobles y personajes importantes de la iglesia poblana, llegando incluso la china a ser venerada por parte del pueblo (Bailey, 1997, p. 38). Parte de su fama se debía a que Catarina se hizo discípula de otra famosa visionaria de Puebla, María de Jesús Tomelín (1579-1637) (Maza, 1990, p. 44; Oropeza, 2007, p. 149). Tomelín fue un personaje de mucho renombre como demuestran las al menos siete biografías que inspiró en los siglos XVII y XVIII (Drago, 2002, pp. 4-5). Catarina la visitaba frecuentemente en su convento de la Limpia Concepción y tras su muerte, se convirtió en una figura materna en las visiones de la china (Drago, 2002, pp. 213-214).

De acuerdo con sus biógrafos, Catarina también recibió el patronazgo del célebre Juan de Palafox (1600-1659), obispo de Puebla de 1640 a 1648. Palafox, famoso por sus medidas de protección a la población indígena del virreinato y por sus esfuerzos por terminar la construcción de la catedral poblana, contribuyó al desarrollo de la cultura y el saber de la ciudad al donarle su impresionante biblioteca, germen del Colegio de San Juan, en 1646. Palafox fue, además, brevemente obispo interino de México, virrey y visitador. Sin embargo, las gestiones del prelado estuvieron marcadas por conflictos con los jesuitas motivados, entre otras cosas, por su postura respecto del esfuerzo evangelizador en China, país al que consideraba dentro de la jurisdicción de su diócesis (Clossey, 2006, p. 43), llegando incluso a escribir una historia de la caída de la dinastía Ming y el establecimiento de la dinastía Qing en 1644 (Palafox, 1670). Durante el curso de la llamada controversia de los ritos chinos, un conflicto teológico sobre si a los chinos conversos debía o no permitírseles la práctica confuciana de rendir tributo a sus ancestros, los jesuitas eran partidarios de esta medida, argumentando que era una especie de sincretismo que no dañaba los fundamen-

<sup>2</sup> AGMP, Actas de Cabildo, Vol. 23, doc. 133, asunto 6, 28/2/1653, f. 273.

## 3. Catarina de San Juan, “china, mogora o india”

tos de la fe de los cristianos chinos. Palafox expresó su preocupación al rey y al papa a través de misivas (Cummins, 1961, pp. 395-427). Los biógrafos de Catarina eran conscientes de que incluir al célebre obispo en la vida de la china reforzaba la santidad de la china y daban verosimilitud a su historia y, de hecho, Palafox había sido invocado en las biografías y procesos de canonización de otros personajes, monjas, beatas y ermitaños (Rubial García, 2002, p. 301; García, 2007, p. 77). Incluirlo en la vida de Catarina era, además, una manera de limar asperezas que resultaron del largo conflicto entre el obispo y los jesuitas. Palafox aparece en las visiones descritas en la biografía de Ramos y Castillo Grajeda asegura que Catarina lo recordaba como un excelente obispo que había sido especialmente amable con ella e intenta conciliarlo con los jesuitas a través de la china:

Yo soy muy amante a la Compañía de Jesús y de todos sus hijos porque les he debido mucha enseñanza y porque son todos siervos de Dios, y porque Dios y la Virgen Santa María los quiere mucho; y también soy muy amante del señor obispo Palafox porque le debí mucho y porque ha cuidado siempre de su mesa de enviarme algún alimento (García, 2007, pp. 77-78).

Los biógrafos también recogen un pasaje en el que Palafox le otorgó una dispensación especial a Catarina y a su esposo para efectuar un viaje al santuario de Cosamaloapan, durante el cual tuvo una visión de una lucha entre ángeles y demonios (Maza, 1990, p. 60; Bailey, 1997, p. 62).

Otras visiones de Catarina la relacionaban a sus orígenes asiáticos. Hacia el final de su vida, experimentó bilocaciones, viajes donde abandonaba su cuerpo y recorría grandes distancias por América y Asia, viendo, como alude el investigador Gauvin Bailey, las naciones del mundo como si caminara sobre las páginas de un atlas renacentista, reflejando la cada vez mayor consciencia global de la sociedad en que vivía (Bailey, 1997, pp. 40, 68). En las visiones de la última década de su vida, la china viajó a Japón, India, Asia central, Arabia y China:

Corrió finalmente con su entender, y conocimiento infuso, en estos días, muchas Ciudades, Provincias, y Reinos del Oriente, distinguiendo las tierras pertenecientes a la China, Tartaria, y de los Reinos del Japón; los del Mogor [*the Mughals*], de la Arabia, y India; señalando, y midiendo la longitud, y distancia de unas, y otras Monarquías (Bailey, 1997, p. 68).

En una de sus visiones, Catarina se presentó ante el emperador de China y roció su rostro con la sangre de Cristo e hizo el signo de la cruz sobre la frente del soberano. En otra, presencié debates teológicos entre jesuitas y nobles paganos de Japón, aprovechando de este modo Ramos la oportunidad para hacer propaganda de los avances de su orden en Asia. También tuvo visiones sobre el comercio transoceánico de Nueva España, el arribo de los galeones a los puertos de Acapulco y Veracruz y los peligros a los que se enfrentaban las embarcaciones, sobre el levantamiento de los indígenas de Nuevo México y sobre batallas ganadas y perdidas por la monarquía hispánica (Maza, 1990, pp. 91-92).

En lo que el historiador Antonio Rubial García considera un acto premeditado para impresionar a sus confesores con su humildad, Catarina dictó su testamento en 1686, dejando todas sus posesiones, una docena de objetos y libros religiosos, a los pobres y para el pago de misas para la salvación de su alma (Rubial García, 2006, p. 60). Murió dos años más tarde y a su velatorio acudió una gran multitud. Los asistentes, entre los que se encontraban miembros del cabildo catedralicio, buena parte del clero y del funcionariado de la ciudad, miembros de órdenes militares, se apelotonaron para ver o besar su cuerpo o hacerse con un trozo de su mortaja y la siguieron en procesión hasta su lugar descanso en la iglesia de la Compañía. Se construyó un catafalco adornado con pinturas y poemas. Una de las pinturas representaba a un galeón de Manila llevando a Catarina a Acapulco y capitaneado por san Ignacio de Loyola, reforzando una vez más el rol de los jesuitas en la vida del personaje (Maza, 1990, pp. 111-112).

A su muerte siguieron los intentos por beatificar y canonizar a la china. Parte del pueblo empezó a rendir homenaje a las imágenes de Catarina que empezaron a circular. Éstas se hicieron tan populares que la Inquisición se vio

## 3. Catarina de San Juan, “china, mogora o india”

obligada a intervenir, promulgando una orden para requisar los retratos de la china, incluyendo una serie en la que aparecía junto al obispo Palafox y declaró que la posesión de estas imágenes podía suponer la excomunión (Maza, 1990, p. 114; García, 2007, p. 78; Oropeza, 2007, p. 149; Tibón, 2003, p. 9). El edicto de la Inquisición disgustó tanto a Ramos que el biógrafo entró en una gran depresión que lo llevó al alcoholismo. Su biografía de Catarina acabó condenada por el tribunal (Tibón, 2003, pp. 10-11; Cuenya y Contreras, 2007, p. 240). En 1696, la Inquisición asimismo ordenó la clausura del pequeño habitáculo de la china, donde se había instalado un altar para su veneración (Maza, 1990, p. 61).

De este modo, fracasaron las ambiciones de los poblanos de la época de convertir a la esclava china en un icono de la piedad y la virtud de su ciudad. Puebla olvidó a este personaje para después revivirlo, como hemos visto, en el siglo XIX. En ambos momentos se construyeron versiones deformadas de la vida del personaje histórico. Actualmente es sumamente complicado descubrir a la persona real oculta tras semejante mitología. Resulta controvertido que la inmigración transpacífica aún sea recordada de esta manera que no admite poca reflexión sobre el verdadero origen de estas personas. Si bien es imposible saber si Catarina era en verdad la hija de un noble asiático, otro grupo de viajeros transpacíficos, llegados unos años antes que la esclava, representaban efectivamente la interacción entre las élites asiáticas y las virreinales. De ellos nos ocupamos en el siguiente capítulo, aunque es preciso volver atrás en el tiempo al inicio del establecimiento de los españoles en Filipinas.



## 4. Gregorio Mateo, “indio Japón”

Diplomáticos y soldados asiáticos en Nueva España

### La consolidación de Manila y los proyectos de conquista de China, Borneo y Camboya

Lejos de pretender establecer un vínculo comercial con China, los españoles se habían establecido en Manila como resultado de fantasiosas expediciones en busca de las míticas islas Rica de Oro y Rica de Plata que se creían localizadas en el Pacífico. Una vez establecida su presencia pudieron intentar competir con Portugal, y más tarde con los neerlandeses, por el dominio de las Molucas, hasta que fueron definitivamente rechazados por los segundos en 1662 (Schurtz, 1992, p. 68). Sólo cuando ya se habían establecido en Manila, se dieron cuenta que este lugar sostenía antiguos vínculos comerciales con China y que el poder adquisitivo de la plata en esa parte del mundo era muy superior al que existía en Europa, formulándose así el sistema del Galeón de Manila y, en consecuencia, el engranaje económico que permitió la existencia de la colonia durante los siguientes dos siglos y medio (Schurtz, 1992, p. 65). Pero las pretensiones imperiales españolas no tenían por qué detenerse en el archipiélago filipino. En el último tercio del siglo XVI, los españoles de Manila, Nueva España, Centroamérica y algunos funcionarios de la corte establecida en Madrid desde 1561, idearon grandes proyectos de expansión en Asia. Algunos aspectos de estos planes se materializaron.

Uno de los primeros proyectos de los españoles fue el establecimiento de un enclave comercial en la costa de China, como el que los portugueses disponían en Macao. A diferencia de la quimérica subyugación del imperio Ming, este proyecto casi llegó a realizarse tras una embajada enviada a la provincia de Fujian en 1574, dirigida por el agustino Martín de Rada. La expedición diplomática se produjo a raíz del ataque del pirata Lin Feng, conocido en las fuentes españolas como Limahon, contra Manila. Lin Feng acababa de ser derrotado por la flota de la provincia de Fujian y, tras enterarse de las escasas fuerzas con las que contaban los españoles en Manila, decidió atacar la ciudad filipina. El 30 de noviembre de 1574 el pirata cayó sobre Manila con entre 2 mil y 3 mil soldados y a punto estuvo de expulsar a los españoles definitivamente de sus posesiones asiáticas. En el último momento, el capitán Juan de Salcedo llegó con refuerzos, lanzó un contraataque e hizo retroceder a los piratas, quienes buscaron refugio en Pangasinán (Schurtz, 1992, p. 64). Salcedo puso cerco a esa población asediando a los hombres de Limahon.



Vista de la bahía de Manila. En primer plano se aprecia el puerto de Cavite. Al fondo la ciudad de Manila junto al río Pasig. De Stadt Manilha, Vingboons Atlas, 1665.

Como recompensa por la aparentemente inminente captura del pirata por los españoles, los chinos permitieron a los españoles de Manila el envío de una embajada para negociar el establecimiento del deseado enclave comercial español en el litoral de Fujian. Como indica Manel Ollé, “habiendo obtenido de las autoridades de Manila el compromiso de capturar a Limahon, [el comandante de la guarnición costera] accedió a llevar, en su junco imperial chino, a una embajada de la colonia castellana de Manila ante las autoridades provinciales de Fujian” (Ollé, 2002, p. 56-57). Iban en esta expedición dos frailes agustinos, Jerónimo Marín y Martín de Rada, y un contingente de soldados liderados por Miguel de Loarca y Pedro Sarmiento. La misión tenía tres objetivos: primero, conseguir autorización para la entrada de misioneros en China; segundo, el establecimiento de un enclave español en la costa de Fujian y, tercero, la obtención de información sobre China, particularmente aspectos militares. El grupo llegó a Fujian el 5 de julio y partieron hacia la ciudad de Zhangzhou, donde fueron recibidos por el intendente y interrogados sobre el ataque de Limahon. El 17 de julio llegaron a Fuzhou, la capital de Fujian, donde el gobernador optó por esperar a un dictamen imperial antes de tomar una decisión sobre permitir a los españoles evangelizar libremente y establecer un enclave. Como observa Ollé, las autoridades fujianesas y los españoles estaban negociando un tipo de interacción con el Imperio Chino “equivalente al recibido por otras islas vecinas”, por lo que “vemos [...] cómo tan solo asimilándose a los mecanismos ordinarios de interacción y ostentando un estatuto similar al de cualquier otro pequeño territorio periférico aliado y próximo [a China] era posible el entendimiento” (Ollé, 2002, p. 62). Sin embargo, la aprobación de las solicitudes españolas quedó en el aire hasta que consiguiera capturarse a Limahon. Como había ocurrido en el caso de Macao, las autoridades provinciales chinas estaban dispuestas a ceder espacio para el asentamiento de los ibéricos solamente gracias a las “acciones militares” contra los piratas *wokou* (Ollé, 2002, p. 65-66). Rada, Loarca y el resto de la expedición española volvieron a Manila a bordo de diez juncos chinos, junto con representantes del gobierno de Fujian, quienes debían constatar la captura del pirata para poder finalizar las concesiones a los españoles.

A pesar de ello, la iniciativa española acabó fracasando, puesto que el pirata Limahon consiguió fugarse del cerco de Salcedo. Además, el nuevo gobernador de Filipinas, Francisco de Sande, se mostró muy hostil a los proyectos de acercamiento comercial con China. Después de recibir regalos de la embajada de los fujianeses como marcaba el protocolo, Sande se negó a devolverlos para evitar que fueran interpretados como un tributo al emperador chino (Ollé, 2002, p. 69).

Fracasados este proyecto, el gobernador Sande inició una nueva y mucho más ambiciosa empresa: la conquista del Imperio Chino. Sande envió una carta-relación al rey en 1576, donde “formulaba su proyecto de conquista de China como una expedición de fácil realización, con un contingente de entre cuatro y seis mil hombres, que se sumarían por propia iniciativa desde los virreinos de Perú y Nueva España, financiando ellos mismos la operación militar planteada en términos de inversión rentable” (Ollé, 2002, p. 74). El gobernador, asimismo, instaba al monarca a darse prisa, puesto que, de acuerdo con él, los portugueses “empezaban a suministrar armas a los chinos” y los musulmanes se estaban haciendo fuertes en el sureste asiático (Ollé, 2002, p. 75). No obstante, Felipe II acabaría rechazando la propuesta. Por su parte, Diego García de Palacios, oidor de la Audiencia de Guatemala, propuso sin éxito organizar una expedición con 4 mil hombres en 1578 (Ollé, 2002, p. 81).

Simultáneamente a estos eventos, los agustinos de Filipinas enviaron a Diego de Herrera para convencer al rey Felipe II de que enviara una embajada a la corte imperial en Pekín para estimular los intercambios comerciales y ayudar a la propagación del catolicismo en China. La repentina muerte de Herrera impidió a este llevar a cabo su proyecto por lo que se nombró al agustino Juan González de Mendoza como su sustituto. La misión diplomática, que llevaba un cargamento de presentes del monarca español para el emperador chino, fue abortada cuando las autoridades de Manila, recelosas de la competencia de un enclave en la costa china, convencieron al rey de los inconvenientes. Se instruyó al virrey de Nueva España que subastara los regalos para el emperador en la Ciudad de México. Los deseos de González de Mendoza de visitar la corte imperial Ming quedaron frustrados definitivamente; no obstante, el agustino, tras

## 4. Gregorio Mateo, “indio Japón”

años de recopilar información en preparación para el viaje, incluidos los informes de primera mano de Jerónimo Marín, miembro de la embajada a Fujian de 1574-75, fue capaz de escribir la que fue la historia de China más popular en Europa hasta el último tercio del siglo XVII. En esta obra, titulada *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China*, aparece una referencia al viaje de un contingente de mercaderes chinos a Nueva España. El autor escribe que “ya la codicia los ha traído hasta México, donde llegaron el año pasado [15]85 mercaderes chinos con cosas muy curiosas y no pararon hasta llegar a España y aun a otros Reinos más remotos” (González de Mendoza, 2008, p. 102). No tenemos más detalles sobre el viaje de estos mercaderes chinos, pero, como veremos, unas décadas más tarde un nuevo grupo de asiáticos causó conmoción en la Ciudad de México y en Europa.



Mapa portugués del siglo XVII que muestra la península de Indochina, objeto a finales del siglo XVI de las ambiciones imperiales de los españoles de Manila.

Además de China, los españoles de Filipinas también buscaron extender su influencia por otras latitudes. El tercer gobernador de Filipinas, Francisco Sande, llevó a cabo una de las políticas más agresivas. Envío una expedición contra los musulmanes de Joló y atacó Borneo en 1577-1578, inmiscuyéndose en luchas dinásticas locales. Con la excusa de proteger el proselitismo católico en la isla y evitar el musulmán en la zona y ayudar a Sirela, hermano del sultán de Brunei, a hacerse con el trono a cambio de su reconocimiento de la soberanía de Felipe II, Sande lanzó una invasión. Las fuerzas españolas consiguieron su objetivo, pero sufrieron a mer-

ced de unas “fuertes fiebres epidémicas”, que se cobraron la vida, entre muchos otros, de Martín de Rada, forzando la retirada de los españoles de Borneo (Ollé, 2000, p. 94).

Los españoles de Manila también intervinieron varias veces en la península de Indochina. Cuando el reino de Siam invadió Camboya y tomó la capital, Phnom Penh, en 1593, capturó a un español, Blas Ruiz de Hernán González, y a dos portugueses que se encontraban allí y los envió a Manila presos con el objeto de forzar la apertura de relaciones comerciales. Con ayuda de prisioneros chinos que viajaban en el barco con ellos, los ibéricos se liberaron de los siameses y tomaron posesión del barco. Llegado a Manila junto a otro portugués que había escapado de los siameses, Diego Veloso, intentaron convencer al gobernador de enviar una fuerza a Camboya para restablecer a su antiguo soberano, por entonces refugiado en Laos. El resultado fue que tres naves fueron enviadas en 1596 con “ciento veinte soldados españoles y un cuerpo compuesto de auxiliares japoneses y filipinos”, al mando de Juan Juárez Gallinato (Schurtz, 1992, pp. 154-155). Por entonces, un camboyano rebelde había expulsado a los siameses y ocupado el trono. Esto no mermó las ambiciones de Ruiz y Veloso, quienes tras haber sido puestos en prisión por el nuevo soberano, consiguieron escapar, asesinar al rey y prender fuego al palacio. Los asesinos continuaron luchando en Laos y Camboya para restablecer el dominio de la antigua dinastía y extender la esfera de influencia española y se resguardaron en la capital, Phnom Penh, donde ayudaron a poner en el trono a un descendiente del rey expulsado por los siameses. Ruiz escribió a Manila en 1598 para pedir refuerzos para consolidar su control sobre Camboya, petición a la que respondió el ex gobernador Luis Dasmariñas, quien “preparó tres navíos y los dotó con doscientos hombres reclutados entre los desocupados de la ciudad de Manila”, además de “unos pocos japoneses y tagalos como auxiliares” y obtuvo autorización para zarpar, después de proponer la conquista del territorio del reino de Champa, en el actual Vietnam (Schurtz, 1992, p. 157). No obstante, la mayor parte de la flota de refuerzo se perdió en el curso de una tormenta y el propio Dasmariñas acabó en Macao, llegando a Camboya solo el más pequeño de los navíos. Vistos

con recelo por los camboyanos y rodeados, la situación de los hombres de Ruiz y Veloso empeoró gracias a las acciones de un pirata hijo de un español y una japonesa que llegó poco después y causó altercados que tensaron aún más las relaciones con los locales. Finalmente, como narra Antonio de Morga, “el malayo Lacasamana, con su gente y mandarines de su parcialidad [...] de un golpe por mar y por tierra acometió a los castellanos, portugueses y japonés, y, hallándolos divididos [...] los acabó a todos”, incluyendo a Ruiz y Veloso, “y les quemó sus alojamientos y embarcaciones [...] con lo cual quedó la causa de los españoles en Camboja [*sic*] acabada” (Morga, 2007, p. 120). Finalmente, a petición de los camboyanos, el rey de Siam envió una fuerza de 6 mil hombres que restauró el orden e impuso a un nuevo soberano, tras lo cual, a partir de 1603, se restablecieron relaciones y comercio con Manila (Schurtz, 1992, p. 157). Indochina se convirtió en una fuente, discreta, de esclavos, algunos de los cuales, como veremos, acabaron en Nueva España, con lo que estas aventuras, pese a su fracaso, acabarían influyendo en la historia de la diáspora asiática del virreinato.

### Las relaciones hispano-japonesas

De igual manera, las relaciones con Japón también desencadenaron un periodo de intercambio transpacífico de personas, ideas y comercio que dejó tras de sí una pequeña población japonesa. Las relaciones con Japón adquirieron un peso muy significativo para la Corona hispánica, especialmente para los funcionarios de Filipinas (Gil, 1991; Tremml, 2012; Iaccarino, 2013). En 1608, Rodrigo de Vivero y Aberrucia (1564-1636), quien pasó a la historia como el primer conde del Valle de Orizaba, asumió el cargo de gobernador interino de las Filipinas. Tras diez meses de mandato, una vez llegado su sustituto, en abril de 1609 Vivero se embarcó de vuelta al continente americano. Sin embargo, el navío naufragó frente a las costas de Japón y el ex gobernador sobrevivió solamente gracias a la ayuda de unos pescadores japoneses que le llevaron a tierra, donde

permaneció los siguientes nueve meses. Tras presentarse a los dirigentes locales, Vivero acabó en la corte del *shogun* japonés, Tokugawa Hidetada, y su padre, Tokugawa Ieyasu, el verdadero poder detrás del trono, intentando negociar extraoficialmente un tratado entre el rey Felipe III y el soberano nipón.

Los Tokugawa presidían sobre un país que apenas había salido de un periodo de anarquía de 136 años (1467-1603) conocido como *senjoku*, o de los Estados combatientes, durante el cual una multitud de pequeños señores feudales lucharon encarnizadamente por la supremacía. La fragmentación política de Japón y la violencia que desencadenó este proceso tuvo como consecuencia el auge de la piratería en el mar de Japón y el mar meridional de China, y las imágenes tradicionalmente asociadas a los samurái. Aunque durante este periodo el emperador continuaba siendo la autoridad principal, en realidad el poder estaba en manos del *shogun*, un líder militar surgido de la nobleza. Diversos clanes samurái se disputaron el control del país intentado sus respectivos líderes, los daimios, en convertirse en *shogun*. A mediados del siglo XVI, uno de estos daimios, Oda Nobunaga, líder del clan Oda, empezó a consolidar su liderato, apoyándose en armas de fuego recientemente introducidas en Japón por los “bárbaros del sur”, los portugueses que habían llegado a Nagasaki en 1543. Nobunaga consiguió a partir de 1560 una serie de victorias contra otros daimios y contra las sectas budistas que controlaban parte del país. En 1575, utilizando de nuevo armas de fuego compradas a los europeos, derrotó al ejército del clan Takeda, uno de los últimos obstáculos para la unificación del país. No obstante, en 1582 Nobunaga, traicionado por uno de sus generales, cometió *seppuku* (el suicidio ritual también conocido como *harakiri*). Toyotomi Hideyoshi, general de confianza de Nobunaga, vengó la traición que había llevado la muerte de su antiguo jefe y continuó su legado prosiguiendo con la unificación del archipiélago mediante el hábil uso de la diplomacia. El nuevo líder recibió la embajada española liderada por el fraile dominico Juan Cobo desde Manila en 1592, la cual buscaba el acercamiento entre el nuevo régimen y la monarquía cristiana (Sola, 2012, pp. 35-38). No obstante, estas relaciones se tensaron cuando Hideyoshi ordenó en 1597 la ejecución de veintiséis cristianos (misioneros y japoneses

conversos),<sup>1</sup> acto por el cual recibiría mucha atención en las fuentes cristianas en las que fue llamado *Taicosama*, por el título de *taiko*, regente retirado, que había asumido (Sola, 2012, pp. 53-56). Unificado Japón, Hideyoshi emprendió la ambiciosa tarea de conquistar China, para lo cual era necesario primero someter a Corea. Los españoles de Manila, que anteriormente habían soñado con una alianza hispano-japonesa para la conquista de China, se alarmaron ante la posibilidad de una subsecuente agresión japonesa contra las Filipinas (Sola, 2012, p. 31). Sin embargo, la obstinada defensa coreana y la muerte del *taiko* en 1598 echaron por tierra el gran proyecto. Su sucesor fue precisamente Tokugawa Ieyasu, quien consiguió hacerse con el control del país solamente después de derrotar a otros aspirantes en la famosa batalla de Sekigahara en 1600 y obtener el título de *shogun* en 1603. Cuando Vivero llegó a su corte, Ieyasu estaba interesado en adquirir conocimientos europeos sobre fabricación de armas de fuego y navíos (Hall, 1991; López-Vera, 2011).

Los esfuerzos extraoficiales de Vivero estaban encaminados a consolidar las comunicaciones directas entre el virreinato de Nueva España y Japón, fomentar la colaboración hispano-japonesa en la producción de plata y la construcción de barcos, conseguir la expulsión de los comerciantes holandeses afincados en Japón y asegurar la protección de los misioneros católicos que actuasen en suelo nipón. Se trataba de una más en una serie de embajadas —de 1582 a 1608, hubo seis enviadas desde Manila—, intercambiadas entre los españoles de Filipinas y los gobernantes japoneses que buscaban estrechar los lazos comerciales y relajar unas relaciones que eran por lo general tensas, sobre todo en lo concerniente a la evangelización de los japoneses, la confiscación de bienes españoles en naufragios frente a las costas de Japón y el tratamiento de los corsarios japoneses (Sola, 2012, pp. 35-72). Las gestiones de Vivero le llevaron a escribir su *Relación y noticias de el reino del Japón*, donde hacía un llamamiento a una política más enérgica de la corona hispano-portuguesa<sup>2</sup> en Asia oriental (Vive-

<sup>1</sup> Entre los sentenciados se encontraba Felipe de las Casas, oriundo de la Ciudad de México, mejor conocido como Felipe de Jesús, quien se convertiría en el primer mártir y santo mexicano.

<sup>2</sup> Tras la muerte de Enrique I de Portugal en 1580, Felipe II asumió la corona de aquel reino. Sus

ro, 1993). Vivero era favorable al proyecto de una ruta comercial directa entre Japón y Nueva España y consideraba que vehicular todo el comercio a través de Manila repercutía negativamente en los beneficios que se podían obtener (Sola, 2012, p. 90). En 1610, Ieyasu envió una embajada de veintitrés japoneses al mando de Tanaka Shosuke para que acompañaron a Vivero de vuelta a Nueva España a bordo del navío *San Buena Ventura*, una embarcación de diseño europeo, construida en Japón bajo la dirección del navegante inglés William Adams (Sola, 2012, p. 89).

Esta embajada causó conmoción a su llegada a la Ciudad de México en diciembre. El cronista chalca San Antón Muñón Chimalpáhin, testigo del suceso, describió la entrada en la ciudad en su *Diario*. Diecinueve japoneses conducidos “por un señor noble, embajador por el emperador del Japón” de los cuales “unos eran ya cristianos y otros todavía paganos” vestían, según el cronista, “una especie de chaleco y un ceñidor en la cintura, donde traían su katana de acero que es como una espada” y portaban sandalias “de un cuero finamente curtido que se llama gamuza [...] eran como guantes de los pies”. Chimalpáhin describe cómo los japoneses “no se mostraban tímidos, no eran personas apacibles o humildes, sino que tenían aspecto de águilas [fieras]” y cómo “traían la frente reluciente, porque se rasuraban hasta la mitad de la cabeza; su cabellera comenzaba en las sienes e iba rodeando hasta la nuca, traían los cabellos largos [...] y parecían doncellas porque se cubrían la cabeza”. El cronista apunta que “no traían barbas, y sus rostros eran como de mujer [...] y tampoco eran muy altos, como todos pudieron apreciarlo” (Chimalpáhin, 2001, pp. 217-221).

Tanaka Shosuke fue recibido con grandes honores por el virrey, Luis de Velasco, y fue alojado con sus seguidores en el convento de San Agustín (Chimalpáhin, 2001, p. 221). Dos japoneses fueron bautizados en la Iglesia de San Francisco en enero de 1611 en una solemne ceremonia a la que acudieron representantes de todas las órdenes religiosas presentes en la ciudad (Chimalpáhin,

---

sucesores, Felipe III y Felipe IV, fueron monarcas tanto de Castilla y Aragón como de Portugal, hasta que una revuelta en 1640, llevó a la dinastía Braganza al trono portugués.

2001, pp. 223-225). Shosuke recibió el nombre cristiano de Francisco de Velasco (Sola, 2012, p. 92). Cuando la embajada continuó hacia Madrid, el virrey decidió enviar su propia embajada a Japón al mando del veterano explorador de California, Sebastián Vizcaíno, la cual partió en 1611. Vizcaíno se reunió con Tokugawa Hidetada y Tokugawa Ieyasu, pero no estuvo a la altura de la diplomacia requerida y su falta de respeto a la etiqueta japonesa evitaron que las negociaciones avanzaran. En 1612, Vizcaíno exploró la costa este de Japón en busca de las míticas islas Rica de Oro y Rica de Plata que no consiguió encontrar.

Mientras tanto, en la prefectura de Sendai, en el norte de la isla de Honshu, el *daimio* Date Masamune comenzó a organizar su propia embajada a la corte del monarca español y al papa de Roma. Masamune se había sometido a regañadientes al régimen de Hideyoshi y había participado en la invasión de Corea. Como recompensa por sus servicios y para asegurarse su lealtad, los Tokugawa concedieron al *daimio* la pequeña aldea pesquera de Sendai y la región circundante a donde Masamune llegó con miles de vasallos en 1603, convirtiéndola en una próspera ciudad en poco tiempo. Siendo uno de los señores feudales más poderosos de Japón, Masamune era visto con cierto recelo por el *shogun* y su padre. Con el objetivo de fortalecer aún más su posición, el *daimio* buscó contactos comerciales directos con Nueva España y en 1613 ordenó la construcción del *San Juan Bautista*, barco que, como el *Buena Ventura*, seguía el modelo de las naves europeas. El capitán Sebastián Vizcaíno y el fraile franciscano Luis Sotelo, quien había llegado a Japón unos años antes, contribuyeron al diseño del navío. Una vez terminado, el *San Juan Bautista* partió con rumbo a la Nueva España, llevando consigo la famosa embajada *Keicho*, liderada por Hasekura Tsunenaga, enviado de Masamune, en la que también iban Vizcaíno y Sotelo, cuyo destino era la corte del rey Felipe III en Madrid y la del papa Pablo V en Roma. No se trataba de la primera embajada japonesa a Roma, puesto que, entre 1582 y 1585, se envió una expedición diplomática por la ruta del océano Índico a la corte de Sixto V, pero sí era la primera vez que se realizaba la ruta a través del Pacífico, la Nueva España continental y el Atlántico (Sola, 2012, p. 21).

El 25 de enero de 1614 el barco atracó en Acapulco y, de acuerdo con Chimalpáhin:

El martes 4 de marzo de 1614 nuevamente vinieron y llegaron a la ciudad de México unos principales de Japón, los cuales entraron a caballo a las 12 horas del día. Delante de ellos avanzaban a pié sus súbditos, que llevaban levantados unos palos delgados y negros; ¿serán sus lanzas?, ¿qué podrán significar?, ¿no serán acaso en Japón [insignias] que preceden a los señores? Venían ataviados como acostumbra ataviarse en su tierra, con una especie de toga atada por detrás y con la cabellera recogida en la nuca; eran [como] 20 los que ahora llegaron a [la ciudad de] México. Por el camino habían dejado al embajador enviado por el emperador del Japón, el cual venía más despacio; él traía consigo a 100 súbditos japoneses y a un padre religioso de San Francisco que le servía como intérprete. Ésta era la segunda vez que una nao de japoneses aportaba en las costas de Acapulco; traían muchos [objetos] de hierro, escritorios y algunas vestimentas para vender acá. En la misma nao de Japón venía también el señor Sebastián Vizcaíno, español vecino de México, quien había ido a ver cómo era Japón, cuando acompañó a los otros japoneses que hace tres años vinieron con Rodrigo de Vivero, que había sido gobernador de la ciudad de Manila en la China. El dicho señor Sebastián Vizcaíno también venía despacio, pues estaba enfermo, ya que en Acapulco lo hirieron acuchillándolo [algunos de] los japoneses, y, según se supo en México, [eso fue] porque traía a su cargo la custodia de todos los presentes y regalos que el emperador de allá había dado para saludar y obsequiar con ellos al Santo Padre que está en Roma, a nuestro señor el rey que está en España y al señor virrey que está aquí en México; todos esos regalos y dones estaban bajo su custodia, pues en sus manos los puso [el emperador] para que los trajera acá, y no se los dio en custodia al dicho embajador (Chimalpáhin, 2001, p. 365).

Según Chimalpáhin, Hasekura Tsunenaga se hospedó “en una casa junto a la iglesia de San Francisco” y había sido enviado por “el emperador de Japón para que vaya a Roma a ver al santo padre Paulo V y a dar obediencia a la Santa

Iglesia, pues todos los japoneses desean hacerse cristianos” (Chimalpáhin, 2001, p. 367). Para el cronista chalca, la conversión de los japoneses era el aspecto más relevante de la embajada. En su *Diario*, el autor traza paralelos entre el cristianismo y la civilización y el paganismo y la barbarie, escribiendo que “quienes han andado perdidos [viven] como gente ruda entre varales, zacatales, llanos y montes” y reiterando que “ya hay [en Japón] muchos cristianos” (Chimalpáhin, 2001, p. 367). Pocos días después de su llegada, veinte de los diplomáticos japoneses fueron bautizados en la iglesia de San Francisco “y fueron sus padrinos los padres ancianos de los frailes franciscanos”, mientras que el arzobispo bautizó a otros veintidós japoneses dos semanas más tarde y confirmó a los nuevos cristianos en la catedral (Chimalpáhin, 2001, pp. 369-371). La misión diplomática también tenía objetivos comerciales pues, como describe Chimalpáhin, los representantes japoneses le estaban “proponiendo al dicho rey [Felipe III] que reside en España que no se hagan la guerra sino que siempre se estimen, a fin de que los japoneses puedan venir a México a vender y comerciar” (Chimalpáhin, 2001, pp. 367-369). Cuando la embajada de Hasekura partió de la ciudad con rumbo a Europa, un contingente de japoneses permaneció detrás “para que aquí [se quedaran] a mercadear como comerciantes” (Chimalpáhin, 2001, pp. 377, 389, 397). Según Chimalpáhin, Hasekura “por indicaciones del virrey tomó aquí en México a un español [...] para que fuera su secretario, porque conocía la lengua de los japoneses ya que siendo soldado había vivido entre ellos” (Chimalpáhin, 2001, p. 377).

Todo este tiempo, Sebastián Vizcaíno y Luis Sotelo habían estado enfrentados, acusándose mutuamente de sabotear la misión diplomática. El primero había recibido una reprimenda virreinal por el fracaso de su expedición de descubrimiento de las islas Ricas de Oro y Plata y permaneció en Nueva España (Sola, 2012, p. 99). Los esfuerzos diplomáticos iniciados por Ieyasu en 1611 habían sido bien recibidos en Madrid y el rey había autorizado al virrey de Nueva España a enviar un barco anualmente a Japón desde Acapulco, pero ahora el virrey se mostró contrario a esta política a la luz de la política cada vez más hostil de los Tokugawa contra los cristianos japoneses y sus miedos de que

los japoneses aprendieran técnicas de construcción de navíos y de navegación transoceánica (Sola, 2012, pp. 99-100). Pese a que Sotelo no estaba actuando en nombre de los Tokugawa, sino del *daimio* Masamune, el virrey le permitió continuar a este y a Hasekura a Europa.

Embarcándose en junio de 1614, la expedición llegó a Sanlúcar de Barrameda en octubre. En Sevilla, Sotelo consiguió revivir las esperanzas del trato directo entre Nueva España y Japón después de una audiencia ante el Consejo de Indias y la embajada fue recibida en enero de 1615 por Felipe III en Madrid, donde permaneció hasta agosto. Desde octubre y hasta enero del siguiente año la embajada de Masamune estuvo en Roma.

Sotelo no consiguió apoyo del papa para crear nuevos obispados en Japón (Sola, 2012, pp. 100-102). Mientras tanto, llegaban a Madrid cada vez más noticias de malos tratos recibidos por los cristianos en Japón, víctimas de una dura política anticristiana de los Tokugawa. Para cuando Hasekura volvió a España, resultó evidente que las relaciones hispano-japonesas habían dejado de ser una prioridad para Felipe III y partió junto con Sotelo de vuelta a Japón en julio de 1617 (Sola, 2012, p. 102). Atrás dejaron a unos seis o siete japoneses que, habiéndose convertido al cristianismo y, temerosos de la persecución que podrían sufrir si volvían a su país, se asentaron en la localidad sevillana de Coria del Río, dando origen, al casarse con mujeres del lugar, al apellido “Japón” típico de este pueblo (López-Vera, 2013, p. 97).



Retrato de Hasekura Tsunenaga durante su visita a Roma, obra de Claude Deruet (1615).

Mientras tanto, el virrey de Nueva España envió una nueva embajada a la corte shogunal al mando de fray Diego de Santa Catalina a bordo del *San Juan Bautista*, el navío que había llevado a Hasekura al virreinato. Santa Catalina llegó a Japón en 1615 sólo para ser recibido con “gran frialdad” por Ieyasu y para presenciar las consecuencias de la política cada vez más hostil de los Tokugawa contra los cristianos. El cristianismo era considerado una amenaza, puesto que muchos cristianos habían luchado contra los Tokugawa en las batallas y revueltas que le dieron al clan el control de Japón (Sola, 2012, p. 105). La muerte de Ieyasu, en 1616, retrasó la visita de la embajada a la corte de Hidetada hasta que, sin haber tenido lugar la recepción en la corte, los miembros de la embajada recibieron órdenes de embarcarse en el *San Juan Bautista* para recoger en Nueva España a los miembros de la embajada de Date Masamune que volvían desde Europa. El navío transportó a un grupo de frailes expulsados de Japón y a un grupo de comerciantes japoneses. En febrero de 1617 atracaron en las costas de la provincia de Guadalajara, tras perder un centenar de tripulantes en la travesía transpacífica. El virrey autorizó a los comerciantes a vender sus productos a cambio de mercancías novohispanas, pero les prohibió sacar plata del virreinato. Hasekura y sus compañeros emprendieron el viaje de vuelta a Japón vía Filipinas en 1618. Hasekura llegó a su país en 1620, mientras que Sotelo, buscando reemprender su vocación misional en Japón, regresó de incógnito en 1622 (Sola, 2012, pp. 103-104), fue apresado y sufrió el martirio, víctima de la prohibición de los Tokugawa al proselitismo cristiano.

Hidetada, tras la muerte de su padre, impuso restricciones cada vez más duras contra aquella religión, prohibiendo la circulación de libros cristianos, obligando a *daimios* cristianos a suicidarse y a los demás conversos japoneses a cometer apostasía, ejecutando a aquellos que se negaran y no pudieran o quisieran esconderse. Tokugawa Iemitsu, su hijo y sucesor, puso el punto final definitivo a los intercambios hispano-japoneses, al prohibir en 1624 la navegación a los japoneses cristianos y comenzar una política de cierre del archipiélago al comercio extranjero, que duraría más de dos siglos con el edicto de *sakoku* (país cerrado) de 1635. A partir de entonces, so pena de muerte, ningún japonés

podía salir del país, ni ningún extranjero tendría permitido entrar a comerciar en Japón, salvo un reducido número de holandeses, quienes sólo podían hacerlo en la pequeña isla artificial de Dejima construida en el puerto de Nagasaki. El catolicismo quedó tajantemente prohibido.

Al menos dos japoneses católicos acompañantes de embajada de Hasekura permanecieron en Nueva España y se salvaron de la persecución. El primero, Gregorio Mateo, “indio xapón natural del pueblo de Amesenda [Sendai] en el Xapón”, acabó casándose en 1620 con María, una mestiza local en la ciudad de Puebla.<sup>3</sup> El segundo, Juan de la Barranca, se asentó en Veracruz donde le fue concedido permiso “para poder traer espada y daga” y estar exento del pago de la alcabala, un impuesto que gravaba las transacciones comerciales.<sup>4</sup> Terminaban así un periplo que los había llevado desde Japón a América y Europa y de regreso. Otro caso, aunque desconocemos cómo llegó al virreinato, es el de Francisco de Cárdenas, un soldado japonés que se asentó en el puerto de Huatulco, Oaxaca, y que, en 1644, recibió licencia para portar armas.<sup>5</sup> Éste fue un fenómeno de particular importancia, porque llevar espada era un símbolo de estatus social, a través del cual el portador hacía gala de sí mismo y su capacidad para ascender en la escala social y dejaba implícita su pertenencia a una noble casta guerrera (Patterson, 2009, p. 28).

Los japoneses no eran los únicos asiáticos que exigían el derecho a portar armas. Domingo de Villalobos, un chino comerciante de la región de Colima que vendía textiles mexicanos y asiáticos, además de cacao, sal, maíz, canela y cera, viajaba armado con arcabuz, espada y daga (Gil, 2011, pp. 256-264). Juan Alonso, chino habitante de Sultepec, pidió licencia para llevar espada en 1597, privilegio que estaba vedado a los indígenas, con quienes los chinos estaban supuestamente equiparados legalmente. Las autoridades concedieron la licencia, argumentando que “Juan Alonso indio chino haze [*sic*] su derecho particular por

<sup>3</sup> AGN, Genealogía, Proyecto JIT, Rollo 1528; Sagrario Metropolitano (Puebla), Matrimonios (1605-1624), f. 170.

<sup>4</sup> AGN, Indios, Vol. 24, exp. 21, f. 15 (1666).

<sup>5</sup> AGN, Reales Cédulas Duplicadas, Vol. 48, exp. 327, ff. 223-223v (1644).

## 4. Gregorio Mateo, “indio Japón”

razón de no ser natural”.<sup>6</sup> Otro chino argumentó que tenía derecho al privilegio por sus servicios prestados suprimiendo una revuelta de los sangleyes del Parián de Manila.<sup>7</sup> Don Baltasar de San Francisco, “chino natural de la ciudad de Manila”, inició en 1612 un proceso para conservar su derecho a portar espada al que las autoridades resolvieron favorablemente y otorgaron licencia “para que libremente pueda tener y traer para el ornato y defensa de su persona”.<sup>8</sup> En 1654, Marcos de Villanueva, “indio principal y natural de la isla de Pampangos en las Philipinas”, hijo del “gobernador [...] del pueblo y partido de Tay Bay”, recibió licencia “para poder traer espada y daga con tiros y pretina” puesto que la “nación de los pampangos” se hallaban, de acuerdo con el testimonio de un oidor de la Audiencia, entre los más fieles sirvientes de la corona y habían servido en las guerras contra los holandeses, los musulmanes de Mindanao y Joló y en la supresión de las revueltas de los sangleyes.<sup>9</sup>

Otros chinos dijeron necesitar sus espadas para fines más pragmáticos, argumentando que necesitaban sus armas para poder viajar a través de las remotas regiones del norte de Nueva España para protegerse de los bandidos. Juan Tello Guzmán, “chino libre”, recibió licencia en 1651 para llevar espada para su protección “cuando saliere fuera de la Ciudad de México a vender sus mercaderías y las que llevare de personas particulares”.<sup>10</sup> Por su parte, Francisco de Lima, “vecino de Querétaro”, un “chino libre de nación bengala, dueño de recua”, con la que suplía de bastimentos a las minas de Escanela en Pinal de Amoles, Querétaro, quien recibió licencia “para portar daga, espada y arcabuz” en 1653, aseguró que necesitaba ir armado para defenderse, además de los asaltadores, de los “indios levantados que cada día hacen [...] atroces delitos”.<sup>11</sup> También hubo japoneses que se dedicaron a comerciar por los caminos del virreinato. El

<sup>6</sup> AGN, Real Audiencia, Indios, cont. 4, Vol. 6, exp. 1202 (1597).

<sup>7</sup> AGN, Indios, Vol. 17, exp. 19bis, ff. 31v-32v (1654).

<sup>8</sup> AGN, Indiferente Virreinal, Indios, caja 6422, exp. 86 (1612).

<sup>9</sup> AGN, Real Audiencia, Indios, cont. 10, Vol. 17, exp. 19bis, ff. 31v-32v (1654).

<sup>10</sup> AGN, Real Audiencia, Indios, cont. 11, Vol. 19, exp. 172, ff. 90v - 91 (1651).

<sup>11</sup> AGN, Indiferente Virreinal, General de Parte, caja 6032, exp. 107 (1653).

historiador Thomas Calvo dio a conocer la notable historia de una familia de japoneses que alcanzó un estatus muy elevado en Guadalajara. Algún japonés se había asentado en la zona, concretamente en la localidad de Ahuacatlán, Nayarit, antes de 1620 (Calvo, 1983, p. 534-535). Juan Páez llegó a Guadalajara en la misma década y medró con la venta de vino de cocos y mezcal, convirtiéndose en dueño de su propia tienda en 1650. Además de mezcal, Páez también vendía “muchas cantidades de ropa” y textiles y consiguió acumular una fortuna suficiente como para convertirse en prestamista, “albacea, heredero y tenedor de bienes” de veinte miembros de la élite de Guadalajara y, hacia 1661, “mayordomo y administrador de los propios y rentas de la catedral” (Calvo, 1983, p. 541-545). Sabemos que otro mercader japonés de Guadalajara, Luis de Encío, quien firmó un documento novohispano usando caracteres japoneses, igualmente prospero, puesto que su viuda llegó a ser propietaria de catorce esclavas (Calvo, 1983, pp. 538, 545).

Teniendo en cuenta solamente estos casos que revelan un estatus social elevado y acceso al privilegio de portar armas y exención del pago de la alcabala, se podría llegar a la conclusión de que los japoneses recibían un trato más favorable que el resto de los inmigrantes asiáticos de Nueva España. Sin embargo, el caso de muchos otros japoneses revela que no era su calidad como tales sino su hoja de servicio como soldados o diplomáticos o su riqueza, los factores clave que les separó del resto de los chinos. Por ejemplo, Luis Martín, “de nación japonés”, tuvo que solicitar una licencia en 1641 para vender “ropa de la tierra y otras mercaderías”, para evitar ser maltratado por las autoridades que le exigían el pago de la alcabala del cual, como súbdito de la Corona, estaba exento.<sup>12</sup> De igual manera, Diego Báez y Diego de la Cruz, dos vendedores ambulantes, “naturales de Japón”, pidieron licencia para que pudieran “andar por los caminos y no sean molestados por las justicias” y Luis de la Cruz, “japonés”, solicitó permiso para cortar y vender leña y “llevar y traer mercancías de su

<sup>12</sup> AGN, Indiferente Virreinal, General de Parte, vol. 8, exp. 116, fs. 74 (1641).

## 4. Gregorio Mateo, “indio Japón”

granjería”.<sup>13</sup> Igualmente encontramos casos como el de Magdalena González, registrada como “japona”, o los de Ventura y Mariana, “chinos japonés”, quienes vivían en la capital virreinal en la década de 1640 (Oropeza, 2007, pp. 265, 271). Es posible que los japoneses de la Ciudad de México se asentaran en el “barrio de los japonés”, un lugar mencionado en los registros parroquiales de Santa María la Redonda en 1629 (Oropeza, 2007, p. 119).

Por último, es preciso mencionar brevemente algunos de los esclavos japoneses presentes en la Nueva España.<sup>14</sup> Uno de ellos, “el esclavo Min de Japón” solicitó licencia para casarse con Úrsula, esclava “de la India portuguesa”.<sup>15</sup> Una esclava, Catalina de Bastidos, “japona”, consiguió su libertad al casarse con un portugués y abrió una tienda de productos de lana en la Ciudad de Tlaxcala (Oropeza, 2007, p. 122). Otro grupo de mujeres, a través del comadrazgo, contribuyeron al establecimiento de instituciones que solidificaron la comunidad asiática de la Nueva España. Nos ocupamos de estas en el siguiente capítulo.

<sup>13</sup> AGN, Indiferente Virreinal, General de Parte, caja 4886, exp. 26 (sin fecha).

<sup>14</sup> AGN, Indiferente Virreinal, Inquisición, caja 6596, exp. 138 (no date); AGN, Indiferente Virreinal, Matrimonios, caja 5090, exp. 69 (1604).

<sup>15</sup> AGN, Indiferente Virreinal, Matrimonios, caja 5090, exp. 69 (1604).



## 5. María y Cecilia, comadres “chinas”

La formación de una comunidad asiática en Nueva España

### El matrimonio

Al igual que el resto de la población novohispana, los inmigrantes transpacíficos utilizaron el matrimonio como cohesionador social. Las uniones nupciales ayudaron a cimentar nexos familiares entre los miembros de la diáspora y, en algunos casos, ayudaron a los chinos asentados en territorio americano a reforzar sus vínculos con Asia. Los matrimonios no solamente unían a los individuos que se casaban; las ceremonias también cohesionaban a otros individuos que servían como testigos. En su estudio de la población africana de la Ciudad de México, el historiador Frank Proctor señala que la selección de pareja y testigos de los africanos indica que las relaciones entre los esclavos que querían casarse y sus testigos empezaban en África o durante su transporte forzado a través del Atlántico (Proctor, 2012, p. 68). Pese a la tragedia que sufrieron los esclavos asiáticos, la trata transpacífica no alcanzó los niveles de cruel sistematización de la trata transatlántica y, por ende, la tendencia a formar nexos parece haber sido menor. Aun así, hubo casos de contrayentes chinos, tanto libres como esclavos, que escogieron a otro miembro de la diáspora para desempeñar la importante función de testificar en su matrimonio. Un ejemplo temprano es el de Gonzalo de Azcuña, vendedor de tabaco, “natural de la India de Portugal y libre de

cautiverio”, quien en 1613 testificó en el casamiento entre dos chinos llamados Pedro y Ana María.<sup>1</sup>

Los registros matrimoniales son una rica fuente de información sobre la migración asiática transpacífica, en particular en lo que refiere a las mujeres de la diáspora. Encontramos muchos casos de chinas que contrajeron matrimonios exogámicos, es decir, con personas no chinas. Basta con mencionar algunos ejemplos: Inés de Miranda, “china libre”, se casó con Nicolás de Pozas, mestizo, en 1644; María de la Cruz, “china natural de la India de Portugal”, con un “negro” en 1646; Pascuala Flores, “china”, desposó a un castizo en 1662, después de que su anterior matrimonio con un chino se anulara por impotencia; María de la Encarnación, “china libre de cautiverio criolla de Manila y vecina desta [...] ciudad [de México] desde criatura”, se casó con Juan de Mansilla, “negro”, en 1669; Sabina de Salazar, “china esclava”, contrajo matrimonio con Santiago Rodríguez, “mulato esclavo”, en 1679.<sup>2</sup> Algunos casos son de particular interés, puesto que revelan las consecuencias que para algunas chinas libres acarrearía casarse con esclavos. Un ejemplo, también datado en 1679, es el de Isabel de Ortega, “china criolla” libre, quien, al casarse con un esclavo, Miguel de Sandoval, tuvo que admitir que sabía que al hacerlo asumía que “donde quiera que su amo lo vendiere o enviare tengo de ir en su compañía a cohabitar con el susodicho”.<sup>3</sup> Otra china, Antonia de la Cruz, actuó de manera similar en 1683 al desposar a un esclavo mulato llamado Francisco López en 1683, declarándose “sabedora como [Francisco] está esclavo y por serlo estoy en obligación de ir donde [...] su amo lo enviare o vendiere para cohabitar con él”.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> AGN, Indiferente Virreinal, Matrimonios, caja 6477, exp. 29 (1613).

<sup>2</sup> AGN, Regio Patronato Indiano, Matrimonios, Vol. 19, exp. 62 (1644); AGN, Regio Patronato Indiano, Matrimonios, Vol. 166, exp. 29 (1646); AGN, Indiferente Virreinal, Matrimonios, caja 6276, exp. 52 (1662); AGN, Regio Patronato Indiano, Matrimonios 69, Vol. 173, exp. 161 (1669); AGN, Regio Patronato Indiano, Matrimonios 69, vol. 19, exp. 16, ff.: 83-84 (1679).

<sup>3</sup> AGN, Regio Patronato Indiano, Matrimonios 69, Vol. 183, exp. 131 (1679). En este documento aparece un esclavo chino llamado Alejandro de Aranda.

<sup>4</sup> AGN, Regio Patronato Indiano, Matrimonios 69, Vol. 160, exp. 86 (1683).

A pesar de que los miembros de la diáspora asiática buscaron mantener una cierta cohesión social como grupo, como veremos, por medio de instituciones como el compadrazgo o las cofradías y hermandades religiosas, el hecho de que la mayor parte de los inmigrantes transpacíficos fueran hombres determinó, en buena medida, los patrones que siguieron a la hora de buscar pareja. La mayor parte de las uniones que involucraron a chinos fueron con personas de otras etnias. En Puebla, por ejemplo, en una muestra de 175 individuos sólo se encontraron datos de 36 mujeres y catorce personas cuyo género no se explicita en la fuente. Esta desproporción forzó a los asiáticos a enlaces matrimoniales exogámicos. Entre los 120 matrimonios registrados en las parroquias poblanas, sólo uno de cada ocho fueron uniones en las que ambos contrayentes eran chinos. Este comportamiento contrasta con la tendencia de otros grupos étnicos a buscar enlaces endogámicos (Villafuerte, 1991, pp. 91-99; Love, 1971, pp. 79-91; Miño, 2001, pp. 108-109). Puesto que el matrimonio brindaba una oportunidad para ascender socialmente en el sistema de estratificación racial de Nueva España, la selección de la etnia de la pareja era cuestión de suma importancia (Miño, 2001, p. 85). En general, se debía buscar pareja entre los blancos y evitar las uniones con miembros de la diáspora africana, especialmente los esclavos, quienes se encontraban en la base de la pirámide social.

Los chinos novohispanos reprodujeron estas tendencias a grandes rasgos. Su número reducido les obligó a relacionarse y mezclarse con otros grupos del virreinato. La mayor parte de los matrimonios de chinos registra indios, mulatos y mestizos como contrayentes de los asiáticos. Sin embargo, también se produjeron uniones entre asiáticos, siguiendo las tendencias endogámicas de muchos grupos étnicos de Nueva España (Villafuerte, 2000, pp. 181-187). Lógicamente, el casamiento entre personas con antecedentes étnicos similares no siempre fue garantía de un matrimonio feliz. Los chinos Francisca Teresa y Juan Pérez tuvieron una disputa en 1634, tras la cual Francisca se refugió en casa de

otro chino, un barbero llamado Agustín. Tristemente para ella, las autoridades le forzaron a regresar con su marido.<sup>5</sup>

En Puebla, sobre todo en las décadas anteriores a 1650, la mayoría de chinos libres optó por casarse con indígenas mesoamericanos, mientras que los chinos esclavos tendieron más a casarse con negros y mulatos, posiblemente coaccionados por sus amos. El 80 por ciento de los matrimonios que involucraban a un esclavo o esclava se produjo entre un chino y china y un miembro de la diáspora africana (Carrillo, 2015, p. 233). Por el contrario, como se verá en el siguiente apartado, el único matrimonio registrado entre un chino y una española fue el del hijo de un próspero mercader chino. A partir de la segunda mitad de la centuria, se observa que los matrimonios entre chinos y amerindios se volvieron cada vez menos frecuentes, a la vez que los matrimonios entre chinos, y negros y mulatos fueron en aumento —estas tipologías matrimoniales representan un 30 y un 31 por ciento del total, respectivamente—. Los matrimonios entre chinos y mestizos, muy escasos al principio del periodo estudiado, también se hicieron más recurrentes en la segunda mitad del siglo XVII, hasta alcanzar el 15 por ciento del total. Por último, en el 11 por ciento restante los párrocos no registraron la etnia de la pareja de que el chino o china estaba desposando (Carrillo, 2015, p. 232).

Sin embargo, aunque la tendencia general fue hacia la dilución de la diáspora a través del matrimonio, algunos asiáticos también usaron la institución para reforzar sus vínculos con su lugar de origen. Unos cuantos de los chinos nacidos en Mesoamérica se casaron con asiáticos recién llegados, indicando que los miembros de segunda, o incluso tercera, generación mantuvieron viva su vinculación con Asia mediante el matrimonio. Por ejemplo, María Teresa y Andrea de los Reyes, ambas chinas nacidas en Puebla, desposaron a Francisco Habreo, “chino chingala [cingalés de Ceilán]”, en 1644 y a Lorenzo de la Cruz, “chino de Manila”, en 1646, respectivamente.<sup>6</sup> Igualmente hubo casos donde inmigran-

<sup>5</sup> AGN, Instituciones Coloniales, Indiferente Virreinal, Caja 2430, Expediente 029, Fecha: 31 de mayo de 1634.

<sup>6</sup> AGN, Genealogía, Proyecto J1T, Rollo 1844; Santo Ángel Custodio, Matrimonios (1632-1670), ff. 68v, 80v.

tes asiáticos de segunda generación viajaron de vuelta a Asia, como demuestra el testamento que Isabel de Torres, “china”, dejó poco antes de morir en 1615 en el cual nombró a sus hijos legítimos, incluyendo a Antonio de Torres, de quien afirmó “que actualmente está en las islas Filipinas”.<sup>7</sup>

Observando estos casos es posible proponer que el matrimonio y, como veremos a continuación, el compadrazgo y la pertenencia a hermandades religiosas permitieron a algunos asiáticos formar grupos compactos y diferenciados, a pesar de que su escaso número y la falta de mujeres asiáticas les llevó gradual, pero inexorablemente, a la asimilación con otros grupos. A lo largo del siglo XVII, las autoridades asociaron más y más a los asiáticos con negros, mulatos y otros afromestizos, en parte como resultado de los matrimonios interétnicos de la mayoría de los chinos, y así, poco a poco, los chinos se hicieron cada vez menos discernibles de los mucho más numerosos afromestizos y mestizos.<sup>8</sup> No obstante, la tendencia a casarse con personas de otras etnias no fue el único factor que contribuyó a este proceso. Otra causa importante fue que la llegada de esclavos asiáticos cayó en picado después de 1673, año en que, como señala Déborah Oropeza, “la Audiencia de México mandó poner en libertad a todos los indios que estuvieran por esclavos, específicamente a los chichimecos y ‘chinos’” (Oropeza, 2011, p. 46-47). A pesar de ello, hubo todavía algunos esclavos provenientes de Asia después de esta fecha. Tan sólo en Puebla encontramos casos como el de Ana de los Ángeles “china natural de la ciudad de Filipinas [*sic*]” (1676), Juan de Alvarado, “chino natural de la ciudad de Manila” (1677), o Pedro Martín, “negro de la India de Portugal” (1692), todos ellos esclavos.<sup>9</sup> Aun así, todo indica que la abolición de la esclavitud de chinos mermó exitosamente la llegada de nuevos inmigrantes transpacíficos forzados.

<sup>7</sup> AGN, Regio Patronato Indiano, Bienes Nacionales 14, Vol. 644, exp. 18 (1615).

<sup>8</sup> Lo mismo ocurrió con mulatos y moriscos (Marín, 1999, p. 176).

<sup>9</sup> AGN, Genealogía, Proyecto J1T, Rollo 1526; Sagrario Metropolitano, Matrimonios de mulatos (1675-1686), ff. 13v, 17v; Sagrario Metropolitano, Matrimonios de negros y mulatos (1687-1699), f. 92v.

## El compadrazgo y las cofradías

En 1639, Manuel Pancares y su mujer María, “chinos”, bautizaron a su hija Pascuala. Manuel y María escogieron a Domingo de la Cruz y Cecilia de Jesús como padrinos para su hija (Carrillo, 2015, p. 130). El documento que recoge esta información no ofrece mayor información sobre esta familia; no obstante, podemos intuir mucho sobre las formas de interacción social de los asiáticos en Nueva España. Con el bautizo de Pascuala, María y Cecilia, junto con sus respectivos esposos, entraron en un contrato social que tenía muy serias consecuencias y que había de durar el resto de sus vidas: se convirtieron en comadres.

El compadrazgo —y comadrazgo— era —y continúa siendo, en muchos contextos— una institución social de primera importancia en Hispanoamérica, aunque se trata de una forma de parentesco ritual que existe en todo el mundo católico (Bloch y Guggenheim, 1981, pp. 376-386). En la época colonial, más allá de ser simplemente una manera de establecer nexos familiares, era una institución de consolidación social. En Nueva España, el compadrazgo era incluso más importante que los gremios o las cofradías, probablemente porque se asemejaba a las instituciones de parentesco ritual en vigor en Mesoamérica antes de la conquista española. Los indígenas aceptaron ampliamente el compadrazgo como respuesta a las condiciones sociales generadas por la violenta llegada de los españoles (Hortsman y Kurtz, 1979, p. 361-372). Los mesoamericanos pudieron haber adoptado esta costumbre católica con rapidez porque era una manera de reordenar sus sociedades, tremendamente afectadas tras la Conquista, y estabilizar la vida familiar ante el catastrófico impacto de las epidemias de enfermedades afroeuroasiáticas que aniquilaron a la mayor parte de la población del continente. Por su parte, los españoles incentivaron este proceso, tanto en Mesoamérica como en Perú, en última instancia utilizándolo como un mecanismo para extender y consolidar su dominio sobre las personas de ascendencia amerindia y africana (Charney, 1991, p. 295). Lógicamente, el compadrazgo afectó las relaciones entre la población asiática del centro del virreinato y marcó su interacción con otros grupos.

El parentesco ritual se establece en momentos clave del desarrollo de la vida de una persona católica, los cuales tienen concomitancia con momentos fundamentales de su desarrollo espiritual: el bautismo, la confirmación y el matrimonio. El ritual crea dos relaciones: el padrino entre los padrinos y los ahijados y los padres que se convierten en compadres y comadres (Horstman y Kurtz, 1979, p. 361). A menudo estas relaciones de parentesco ritual se establecen o son establecidos a través de vínculos familiares, sociales o económicos. El vínculo social que se forma mediante esta institución tiene tradicionalmente importantes repercusiones en la vida de las personas implicadas. Los padrinos quedan establecidos como unas figuras con la responsabilidad de formar a sus ahijados o ahijadas y tradicionalmente los padres quedan en deuda con ellos por este servicio. A través de este sistema, en algunas sociedades se han dado formas de interacción social en las que los padrinos, mediante esta deuda, se posicionan por encima de los padres en una jerarquía implícita que pueden indicar una relación de clientelismo (Blank, 1974, pp. 260-283). De este modo, a través del compadrazgo es posible configurar redes de dependencia que van más allá de un simple compañerismo entre compadres. Mediante esta institución también es posible formar un grupo cuyos miembros se reconocen y diferencian del resto de la población. Por esta razón, el compadrazgo sirvió en Nueva España como un aglutinador social tanto para las comunidades indígenas que habían sufrido una tremenda disgregación social, como para las desarraigadas comunidades de africanos forzados a emigrar al virreinato, como para el pequeño y heterogéneo grupo de asiáticos. Por esta razón, estudiar el compadrazgo y otras instituciones como las cofradías religiosas y los gremios es esencial para rastrear y comprender la trayectoria de la diáspora transpacífica. Examinando los registros bautismales y matrimoniales novohispanos se observa cómo los chinos desarrollaron fuertes redes de interacción social mediante el parentesco ritual. No obstante, la información que refiere concretamente a los asiáticos es relativamente escasa, por lo que es necesario empezar con otros casos que permiten una aproximación.

Existen otros ejemplos comparables en Hispanoamérica que muestran cómo pequeñas comunidades migratorias utilizaron el compadrazgo para preservar

sus relaciones y reforzar o establecer una “identidad” diferenciada. Uno de ellos es el caso de los descendientes de los guerreros nahuas, mixtecos y zapotecos que ayudaron a los españoles durante la conquista de Guatemala. En Ciudad Vieja, Guatemala, estos tres grupos formaron una nueva identidad colectiva de “mexicanos” a través del compadrazgo, cementando, de esta manera, su parentesco y defendiendo sus derechos y prerrogativas de manera colectiva. De acuerdo con la historiadora Laura Matthew, los lazos entre los compadres, padrinos y ahijados “mexicanos” creados en las ceremonias de bautizo, confirmación y matrimonio asentaron redes de apoyo económico y moral que duraban toda la vida y que reforzaron la identidad colectiva de los nahuas, mixtecos y zapotecos (Matthew, 2012, p. 227). Tratándose de personas provenientes de todo el ámbito del sur, sureste y este de Asia, la minoría de los chinos era comparativamente más heterogénea que los “mexicanos” de Guatemala; sin embargo, la manera como formaron vínculos sociales se asemeja notablemente. Examinando los registros bautismales de la Ciudad de México se observa cómo, en casos como el de María y Cecilia, los chinos mantenían sus nexos con Asia mediante la selección de padrinos para sus hijos dentro de su misma comunidad (Carrillo, 2015, p. 128).

De manera similar a como ocurre en países católicos de Europa (Alfani, Vitali y Gourdon, 2012, pp. 482-504), los padres chinos solían escoger a los padrinos dentro de sus familias en un sentido amplio. Este hecho no debe sorprender, puesto que era importante seleccionar a personas que tuvieran valores compartidos, tal vez unos antecedentes cultural similares o quizás incluso etnicidad compartida —por ejemplo, un sangley habría preferido a otro sangley— para que velaran por la crianza espiritual de sus hijos y establecer o reforzar una importante relación de interdependencia de por vida. Analicemos ahora una muestra de 170 individuos identificados como chinos<sup>10</sup> en 78 entradas en los

---

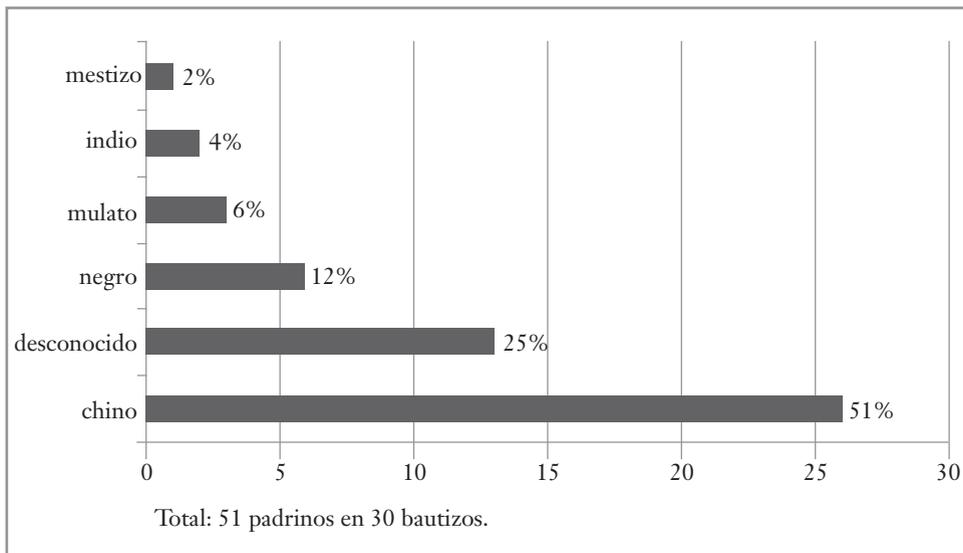
<sup>10</sup> Es importante señalar que en la mayor parte de los casos es imposible determinar el lugar de origen exacto de la mayoría de estos chinos, puesto que las fuentes no lo indican, salvo en el caso de tres personas identificadas como japoneses a través del cruzamiento de estas con otros documentos.

## 5. María y Cecilia, comadres “chinas”

registros bautismales de la Ciudad de México datados entre 1637 y 1642, periodo que coincide con el de mayor afluencia de migración transpacífica a bordo del Galeón de Manila, entre los que se encuentra el caso de María y Cecilia (Carrillo, 2015, pp. 130-132). Como puede apreciarse en el siguiente gráfico, estos registros sugieren que los padres chinos preferían encomendar el desarrollo espiritual de sus hijos a otros chinos. En más de la mitad de los casos en que ambos padres eran chinos, los padrinos también lo eran. Incluso es posible que la proporción sea mayor puesto que en el 25 por ciento de los casos no se especifica la etnicidad de los padrinos, pudiendo algunos de éstos ser también chinos. El siguiente grupo en importancia numérica es el de los padrinos definidos como negros (12 por ciento), seguido de los mulatos (6 por ciento), los indios (4 por ciento) y los mestizos (2 por ciento) (Carrillo, 2015, p. 133).

FIGURA 3

Etnicidad de los padrinos en bautizos de niños con dos padres chinos en la Ciudad de México (1637-1642)



Si bien hablar de una “comunidad” china novohispana sería ir demasiado lejos, a través de la evidencia documental de la selección de compadres y comadres se puede entrever una cierta cohesión social que evolucionó entre estas personas, o al menos la voluntad de crearla (Carrillo, 2015, p. 129). A esta tendencia contribuyó el hecho de que buena parte de la minoría asiática vivía en centros urbanos. Como señala el investigador Jay Kinsbruner en su estudio sobre las ciudades coloniales hispanoamericanas, a pesar de que el compadrazgo era un fenómeno que también se daba en el ámbito rural, en las ciudades las familias extendidas y las unidades de parentesco se podían establecer más fácilmente y podían proveer a sus miembros sus beneficios de pertenencia tanto los de corto, como los de largo plazo, de manera más inmediata. Por otra parte, Kinsbruner afirma que las redes de compadrazgo influyeron la estructura habitacional del entramado urbano con algunas calles e incluso algunos barrios ocupados por un único grupo de parentesco o familias extendidas concentradas en una sección concreta de la ciudad (Kinsbruner, 2005, p. 115-116). En el caso de los inmigrantes transpacíficos en la capital virreinal y Puebla se observa una mayor concentración de chinos en el barrio de San Juan y en las zonas cercanas al río San Francisco, sobre todo el barrio de Analco, respectivamente (Carrillo, 2015, p. 129). Analicemos brevemente estas dos zonas por separado.

### Patrones de asentamiento de la diáspora transpacífica en las ciudades de México y Puebla

En numerosos documentos referentes a personas de origen asiático el barrio de San Juan, ubicado en lo que entonces era el borde suroeste de la Ciudad de México, aparece mencionado como lugar de residencia. El historiador Edward Slack describió esta aglomeración como un posible “gueto” chino y el primer *Chinatown* del continente americano (Slack, 2009, p. 43). No tenemos suficiente información como para averiguar si los asiáticos se asentaron voluntariamente en la zona o si se les obligó a hacerlo, como se había segregado a la población

sangley de Manila en el Parián. Como mencionamos en el capítulo anterior, de acuerdo con Déborah Oropeza, los registros parroquiales de Santa María Redonda datados en 1629 mencionan un “barrio de los japonés” (Oropeza, 2007, p. 119), que posiblemente fuera el lugar de residencia de los japoneses que permanecieron en la capital novohispana tras las embajadas de 1610 y 1614. De forma similar, el historiador Serge Gruzinski argumenta que en 1675 se trazaron planes para confinar a la población creciente de indios chinos, esto es, filipinos, chinos, japoneses, malayos, bengalíes y gente de Molucas, a un barrio segregado del resto de la ciudad (Gruzinski, 2004, p. 356-357). La segregación de los inmigrantes transpacíficos se manifestó de otras maneras; por ejemplo, de acuerdo con Oropeza, los chinos no podían ir a misa en las parroquias de indios. Oropeza señala que en el siglo XVII surgió una iniciativa de crear un barrio chino separado “por los inconvenientes que suelen resultar de vivir mezclados con los indios naturales”, argumentando que esta iniciativa pudo haber surgido a raíz de la abolición de la esclavitud de indios chinos en 1673 (Oropeza, 2007, p. 119). Sin embargo, algunos documentos corroboran la presencia de muchos chinos en San Juan casi cuatro décadas antes de que se formularan estos planes. Uno de los casos más tempranos es el de Juan Alonso, “chino”, quien se dedicaba a la venta de oro y plata “de pasamanos”. Cuando Alonso solicitó renovación de su licencia en 1639, el escribano registró que el chino estaba “matriculado en la parte de San Juan”.<sup>11</sup> De acuerdo con otra licencia, Francisco García, un vendedor de textiles originario de Filipinas, también estaba “matriculado en la parte de San Juan”.<sup>12</sup> Otro individuo, Juan Antonio, “indio chino”, registrado “con los naturales de San Juan de esta ciudad [de México]”, se dedicaba a la venta de cacao, azúcar, miel, maguey “y otras legumbres comestibles” para sustento de su familia “y pagar los tributos”, de acuerdo con licencias expedidas en 1651 (Beltrán, 1994, p. 61) y 1656.<sup>13</sup> Otro asiático

<sup>11</sup> AGN, Indiferente Virreinal, Industria y Comercio, caja 4638, exp. 17 (1639).

<sup>12</sup> AGN, Real Audiencia, Indios, cont. 9, Vol. 16, exp. 28, ff: 27v-28v. (1651).

<sup>13</sup> AGN, Real Audiencia, Indios 58, cont. 11, Vol. 20, exp. 63, ff: 38-38v (1656).

asociado con San Juan fue “el chino” Antonio de la Cruz, vendedor de “géneros de Castilla, China y de la tierra”.<sup>14</sup> Un último ejemplo que podemos presentar es el de Gonzalo Márquez de la Cruz, quien recibió una cédula en 1658 para “trajinar y vender [...] géneros de la tierra [...] por ser tributario matriculado en la cuenta de los naturales de la parte de San Juan de esta ciudad [de México]”.<sup>15</sup> En estos documentos vemos la presión que ejercían los asiáticos por ser reconocidos legalmente como iguales a los indígenas mesoamericanos para así disfrutar las exenciones fiscales de las que disfrutaba aquel grupo. A falta de una investigación genealógica detallada que confirme o refute esta hipótesis, es posible plantear tentativamente que San Juan no es solamente el más antiguo barrio chino, como plantea Slack, sino también el más longevo.

Independientemente de si se trató de un asentamiento voluntario por parte de la población asiática o no, resulta interesante constatar que actualmente el barrio de San Juan es el sitio donde se encuentra el barrio chino contemporáneo de la Ciudad de México, el cual se extiende por la calle de Dolores. Tradicionalmente se ha considerado que este barrio chino tiene sus orígenes en el siglo XIX, cuando miles de inmigrantes de China, propiamente dicha, cruzaron el océano Pacífico y se asentaron en diversos países de América. Sin embargo, la coincidencia de lugar del barrio de “chinos” del siglo XVII y el barrio chino decimonónico plantea la posibilidad de que hubiera habido continuidad histórica de este asentamiento. En otras palabras, es posible que el legado asiático de época colonial se hubiera mantenido durante las primeras décadas de independencia y que hubiera predeterminado el lugar donde los inmigrantes chinos se asentaron dos siglos más tarde. Es incluso posible que, tomando en cuenta que la mayoría de los inmigrantes de China provenían de la provincia de Fujian, tanto en el siglo XVII como en el XIX, se hubieran mantenido distantes nexos familiares entre una y otra comunidad asiática que fomentara el asentamiento decimonónico de los chinos en San Juan.

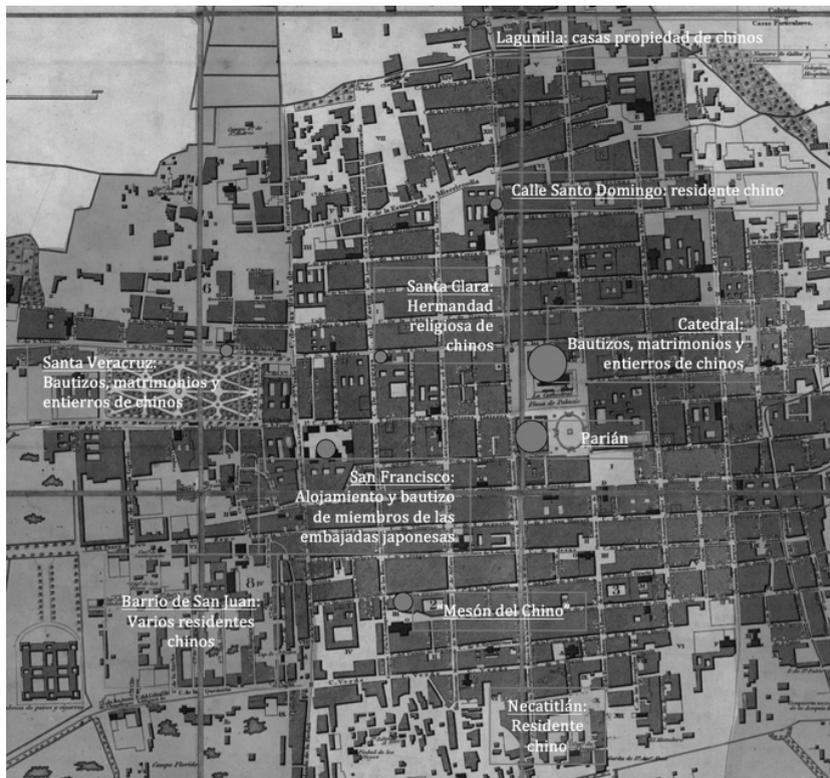
<sup>14</sup> AGN, Gobierno Virreinal, Reales Cédulas Originales y Duplicados 100, Reales Cédulas Duplicadas, vol. D18, exp. 26, ff: 39 Vta (1650).

<sup>15</sup> AGN, Real Audiencia, Tierras 110, cont. 1247, Vol. 2956, exp. 52 (1658).

## 5. María y Cecilia, comadres “chinas”

Fuera del hipotético “barrio chino” de San Juan, encontramos otros lugares asociados con la presencia asiática de Nueva España. Destacan la catedral, donde fueron bautizados, contrajeron matrimonio y fueron registrados los entierros de cientos de chinos, el mercado del Parián que tomó su nombre del barrio donde habitaban los sangleyes de Manila, y la iglesia y convento de San Francisco donde, como hemos visto, se hospedaron y fueron bautizados varios de los miembros de las embajadas japonesas de principios del siglo XVII. También tenemos el caso de Manuel Pardo, “chino”, propietario de “unas casas” en el barrio de la Lagunilla que heredaron sus seis hijos tras su muerte en torno a 1679. Los herederos intentaron venderlas y dividirse las ganancias de la tran-

## Lugares asociados con asiáticos en la Ciudad de México (1565-1815)



Plano del autor sobre detalle del Plan General de la Ciudad de México de Diego García Conde (1793). Dorothy Sloan-Rare Books, Austin, Texas.

sacción, puesto que las casas estaban “muy deterioradas y maltratadas por no habitarlas los susodichos ni tener con qué poderlas reedificar”. Tras poner las casas en subasta pública durante treinta días, consiguieron 50 pesos por ellas.<sup>16</sup>

Como en el caso de la Ciudad de México, la ubicación geográfica de los asentamientos de los inmigrantes asiáticos en Puebla tuvo que ver con la configuración estructura urbana de la localidad. Fundada en 1531, Puebla de los Ángeles se planeó como una ciudad experimental que debía ayudar a la Corona a conseguir su objetivo declarado de proteger a la población indígena de la depredación de los conquistadores (Hirschberg, 1976, p. 6). El objetivo era demostrar la falsedad de la teoría propuesta por los primeros encomenderos de que los españoles eran incapaces de sobrevivir en el Nuevo Mundo sin el auxilio del trabajo forzado de los indígenas. Puebla, por tanto, debía convertirse en una ciudad totalmente nueva, poblada exclusivamente por labradores españoles quienes recibirían parcelas de tierra iguales y que habían de quedar vedados de recibir ayuda de la población indígena circundante (Cuenya, 1999, p. 58). Estos labradores debían reclutarse entre los centenares de vagabundos que, de acuerdo con fuentes contemporáneas, merodeaban por el territorio destruyendo y robando todos los pueblos de la región, salvo la propia Ciudad de México (Hirschberg, 1976, p. 30; Marín, 1999, p. 18). Se esperaba que, si se obligaba a estas personas a asentarse y trabajar la tierra formando una nueva comunidad, se conseguiría que dejaran de efectuar sus correrías y depredaciones.

Como en muchas de las ciudades hispanoamericanas de la época, Puebla se planeó con espaciosas calles formando una cuadrícula ortogonal, la “traza”, donde se asignaron terrenos rectangulares para la construcción de las grandes casas e iglesias que más tarde harían famosa a la ciudad. No pasó mucho tiempo antes de que este proyecto fracasara y surgieran barrios irregulares poblados principalmente por indígenas que acabaron por formar un semicírculo rodeando la traza de noroeste a noreste. Los primeros fueron los barrios de Santiago, San Pablo, San Sebastián y San Francisco (Cuenya, 1999, p. 82; Hirschberg,

<sup>16</sup> AGN, Real Audiencia, Tierras 110, cont. 1093, Vol. 2655, exp. 7 (1679).

1976, pp. 416-417), habitados principalmente por familias indígenas. En torno a los años 1568 y 1572, al mismo tiempo que se consolidaba la presencia española en Filipinas e iniciaban los viajes del Galeón de Manila, 2 168 “indios” vivían en los barrios periféricos siendo solamente parte de los entre 3 mil y 4 mil habitantes indígenas de la ciudad (Marín, 1999, p. 20). Por entonces, era evidente que el plan de formar una comunidad exclusivamente europea había fracasado, ya que gradualmente la población no española empezó a establecerse también en el interior de la traza, incluyendo a inmigrantes africanos y asiáticos. Para 1681, los habitantes de Puebla registrados como indios o castas representaban casi el 75 por ciento de la población de la ciudad (Velasco y Sierra, 2012, p. 105). No obstante, los vestigios del diseño original de una ciudad exclusivamente europea permanecieron, puesto que la población blanca, es decir, los criollos, la pequeña comunidad de peninsulares y los mestizos predominaba en el centro de la ciudad (Cuenya, 1987).

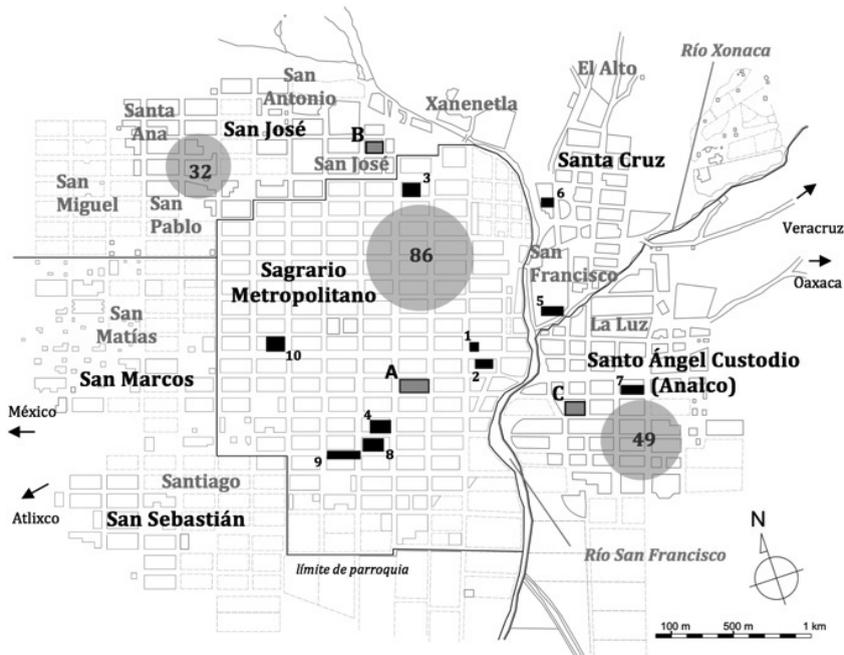
Por el contrario, en la ciudad no parece haber habido una zona concreta donde se concentrara a la mayoría de los asiáticos. Las fuentes asocian a la diáspora asiática con muchos lugares específicos de Puebla. Los chinos aparecen en los registros matrimoniales y de entierros de las tres parroquias más antiguas de la ciudad: el Sagrario Metropolitano (creada en 1531), San José (1578) y Santo Ángel Custodio —en el barrio de Analco— (1627). Una investigación de las fuentes de los archivos de estas parroquias proporcionó una muestra de 167 personas registradas como chinos, indios chinos o asiáticos, la cual sitúa a 86 miembros de la diáspora asiática en la primera de las parroquias, 32 en la segunda y 49 en la tercera (Carrillo, 2015, pp. 192-194), donde también se localizaban unos “mesones del chino rico” (Leicht, 1934, p. 113). Junto a estos registros, se tiene constancia a su vez de entierros de chinos en las iglesias de la Compañía de Jesús y de la Santa Cruz y en los conventos de San Francisco y de la Limpia Concepción, así como de la presencia de miembros de la diáspora asiática en el hospital de San Bernardo y en el Colegio de San Ildefonso. Por desgracia, a partir de estas fuentes es imposible determinar las zonas específicas donde habitaban exactamente muchas de estas personas, puesto que en la mayoría de los

casos se omite esta información, indicando simplemente que la persona en cuestión era “de esta feligresía”, es decir, era miembro de la iglesia donde contrajo matrimonio o fue enterrada, pero no necesariamente donde residía. Es interesante observar que, si bien el mayor número de asiáticos se corresponde con la parroquia más poblada, la del Sagrario Metropolitano, la mayor proporción se dio en el barrio de Analco, donde la población total era más reducida (Carrillo, 2015, pp. 192-194). Es posible que los inmigrantes transpacíficos se concentraran a lo largo del río San Francisco, donde se hallaban los obrajes laneros que, como veremos, empleaban a una parte importante de la diáspora transpacífica. Próxima al río se hallaba la “Calle de las Chinitas”, nombre que pudo haber derivado de la presencia asiática en la zona. Muy cerca de ese lugar, en la Iglesia de la Concordia, existió una cofradía de chinos que tenía a su cargo el cuidado de una capilla dedicada a la Virgen de Guadalupe (Leicht, 1934, pp. 112-113). Hermandades religiosas como ésta —que, como veremos, también estaban presentes en la Ciudad de México—, proveían a los asiáticos de un espacio de comunidad y apoyo (Seijas, 2014, pp. 207-208; Oropeza, 2007, pp. 118, 143-144, 172). A pesar de que la naturaleza heterogénea y el reducido número de este grupo evitó la configuración de una identidad china propiamente dicha, la existencia de esta hermandad corrobora los esfuerzos de esta diáspora por mantener una cierta cohesión social.

La organización espacial de la diáspora indica que existía una cierta cohesión social entre los chinos de Nueva España, forjada para hacer frente al reto de establecerse y medrar en una sociedad diferente. Muchos de ellos debieron sobrevivir a la esclavitud que les había arrancado de su lugar de origen y obligado a adaptarse a la vida en servidumbre en un nuevo continente. Entre otras cosas, estos inmigrantes se hallaban, junto al resto de la población, bajo la jurisdicción del Santo Oficio. Cabe destacar el caso de un esclavo chino que fue perseguido por la Inquisición en 1621 por vender unos polvos que le había enviado “el Gran Turco”, junto con “unos papeles llenos de caracteres” que, decía, tenían “virtud que trayéndolos consigo las mujeres y sahumándose con ellos y haciendo otras cosas que él dice cuando los vende que se mueren por

## 5. María y Cecilia, comadres “chinas”

## Ubicación de la población asiática de Puebla (1591-1803)



Número de asiáticos, indios chinos y chinos. El tamaño de la burbuja se correlaciona con la cantidad de personas.

Parroquias poblanas que registran matrimonios de asiáticos, chinos e indios chinos  
 A. Catedral (Sagrario)  
 B. San José (también se hallaron entierros)  
 C. Santo Ángel Custodio (también se hallaron entierros)

Otros lugares mencionados en las fuentes

1. Residencia de Catarina de San Juan
2. Iglesia de la Compañía (entierro de chino)
3. Hospital de San Bernardo (sirviente chino)
4. Convento de la Limpia Concepción (entierro de chino)
5. Convento de San Francisco (entierro de chino)
6. Santa Cruz iglesia parroquial (entierro de chino)
7. “Mesones del chino rico”
8. Capilla de Guadalupe en Santa Veracruz (hermandad de chinos)
9. “Calle de las chinitas”
10. Colegio de San Ildefonso (miembro filipino)

### Parroquia barrio

Adaptado de plano de Puebla (1754) (Cuenya, 1987, p. 448; 1996, p. 59) por Ferran Gordi y Nùria Lloret.

**Fuentes:** AGN, Inquisición, Vols. 486, 356, 626, 1418; Hacienda, Vol. 285; Tierras, 1251, Vol. 2963; Real Audiencia, Indios, 6, Vol. 9; Genealogía, Rollos 1526, 1527, 1528, 1706, 1707, 1794, 1844, 1924, 5931 (Carrillo, 2015, p. 194; Veytia, 1962, p. 129; Leicht, 1934, pp. 112-113, 178-179, 418; Pohl, Haenisch y Loske, 1978, p. 43; Marín, 1999, pp. 39, 113).

ellas los hombres”.<sup>17</sup> Siete años más tarde, el comisario del tribunal en San Luis Potosí acusó a una china llamada Lucía de “azotar a un Cristo”.<sup>18</sup> También en 1628, Francisco López, “natural del reino de Bengala, en la India de Portugal”, fue juzgado por realizar “un hechizo hecho con la cabeza de un gato negro para ponerla en un agujero y delante de ella llamar al Diablo”.<sup>19</sup> En 1690, la Inquisición empezó un proceso en contra de un chino llamado Antón o Antonio por superstición.<sup>20</sup>

A pesar de los casos de persecución, algunos chinos consiguieron transformar las instituciones de gobierno locales. En Colima, por ejemplo, las autoridades se vieron obligadas a crear la figura del “alcalde de chinos” para encargarse de los asuntos de la comunidad asiática de la región (Machuca, 2009). En Puebla, otro chino, Mateo Peña, “que era mulato”, fue designado gobernador de los indios de la ciudad en 1682 (Leicht, 1934, pp. 178-179). Se desconoce si su calidad de chino le generó problemas a la hora de intentar hacer efectiva su autoridad sobre los indígenas, como sí ocurrió con en otro caso similar. En torno a 1696, un chino llamado Pedro Vázquez fue elegido “gobernador de los naturales en el pueblo de Huitzucu”, un pueblo en la ruta del camino entre Acapulco y la Ciudad de México, en el actual estado de Guerrero. Respondiendo a la elección, el alcalde de la cercana ciudad de Iguala recibió instrucciones para investigar la situación y reunir electores para seleccionar un gobernador diferente, puesto que Vázquez era “chino y no indio”. El nuevo gobernador debía elegirse entre los indios “sin proponer mestizos, mulatos, ni otra calidad de gente que están prohibidos por las leyes reales y ordenanzas”.<sup>21</sup> El episodio ilustra la división legal tradicional de población de Nueva España, donde exis-

<sup>17</sup> AGN, Inquisición, Vol. 486, exp. 39 (1621). Posiblemente se trata de una referencia a caracteres árabes, aunque pudiera tratarse de caracteres japoneses o chinos.

<sup>18</sup> AGN, Inquisición, Vol. 365, exp. 3 (1628).

<sup>19</sup> AGN, Indiferente Virreinal, Inquisición, caja 5633, exp. 73 (1628).

<sup>20</sup> AGN, Inquisición, Vol. 435, exp. 253 (1690).

<sup>21</sup> AGN, Real Audiencia, Indios 58-18-32-350-ff. 286v-387; AGN, Real Audiencia, Indios 58-18-32-337-ff.297v-298.

tía una “República de españoles” y una “República de indios”, instituidas para prevenir que españoles, mestizos, negros, mulatos y otras castas se mezclaran con los indios. Los chinos se encontraban en una posición ambigua en este sistema, puesto que legalmente tenían los mismos derechos que la población indígena (Slack, 2009, p. 64). Ambos grupos estaban sujetos al provisor general de indios y chinos y supuestamente tenían los mismos derechos y prerrogativas, como estar exentos del pago de las alcabalas. En la práctica, al mismo tiempo, los asiáticos eran diferentes a los mesoamericanos y conformaban un grupo internamente muy heterogéneo. Por esta razón, gradualmente se asoció más a los chinos, desde el punto de vista legislativo, con los mulatos, mestizos y negros. Así, los asiáticos acabaron por verse forzados a navegar un complejo sistema legal que parece haber funcionado de forma distinta caso por caso (Seijas, 2014, p. 145). Esta peculiar condición legal dio pie a muchas situaciones complicadas, como el caso del gobernador de Huitzucó (Seijas, 2014, p. 146). Otro ejemplo de segregación forzada de la comunidad asiática se dio en 1630, cuando el líder indígena de Atlacomulco, en el actual Estado de México, presentó una queja en contra de un grupo de chinos que se había instalado en la localidad con sus familias. Según él, los chinos, que compartían el oficio de panaderos, habían agravado y hostigado a los indígenas del pueblo, obligándolos a comprarles su pan. Como resultado, la gente de Atlacomulco buscó la expulsión de los chinos del pueblo (Seijas, 2014, p. 162).

Para mantener su cohesión social como grupo y presentar un frente común, los chinos se valieron de otras instituciones, además del compadrazgo. Posiblemente la principal motivación para formar redes de apoyo encaminadas a mejorar su condición fue el rechazo por parte de otros grupos con el que se toparon. Una estrategia fue la formación de cofradías o hermandades religiosas, organizaciones católicas de laicos que participaban en un amplio rango de actividades religiosas y comunales y vehiculaban la obra caritativa de un templo religioso concreto (Bazarte Martínez y García Ayluardo, 2001). En la Hispanoamérica colonial la membresía a las cofradías se limitaba, en ocasiones, a personas de un mismo grupo étnico o profesión. La pertenencia a una herman-

dad suponía protección y ayuda en momentos de necesidad. La investigadora Nancy E. Van Deusen, en su estudio de las cofradías de afrodescendientes de Lima, demostró que muchos limeños afroperuanos conocían a algún mayoral, hermano o cofrade de una de las docenas de confraternidades designadas para los morenos, pardos o mulatos. Estas organizaciones se dedicaban no solamente a financiar las ceremonias o muestras de devoción religiosa, sino que también se encargaban de ayudar a los enfermos, pagar los entierros de sus muertos y velaban por el establecimiento de capellanías para rezar por las almas de los miembros que iban al purgatorio. Por medio de las cofradías se fomentaba la creación de redes de apoyo y parentesco entre la comunidad afroestizada de Lima (Van Deusen, 2012, p. 149). En Nueva España, existían por lo menos cinco confraternidades de chinos que, sin duda, proporcionaban servicios similares a sus miembros.

La primera mención de una de estas organizaciones está datada en 1659 y fue descubierta por la historiadora Tatiana Seijas. De acuerdo con ella, los miembros de una “Hermandad del Santo Cristo y Lavatorio” adscrita al convento de Santa Clara pagó 250 pesos para obtener la manumisión de un esclavo chino llamado Juan de la Cruz, porque pertenecía “a su nación” y era uno de los mayores entre ellos (Seijas, 2014, p. 208). Seijas igualmente localizó información de 1694 de una confraternidad de indios mexicanos y de las islas Filipinas que cuidaban de una imagen de la Virgen de los Dolores en el convento de San Sebastián de la Ciudad de México. Esta confraternidad era para indios que vinieran de fuera de la capital, con lo que vemos a los chinos asociados nuevamente con los indígenas mesoamericanos (Seijas, 2014, p. 208). Por su parte, Déborah Oropeza sugiere que la existencia de ésta y otras confraternidades estaban ligadas a la presencia de objetos de arte asiáticos presentes en los templos a los que pertenecían (Oropeza, 2007, pp. 118, 143-144, 172). De acuerdo con esta investigadora, un grupo de chinos fundó la Cofradía y Hermandad del Santo Cristo, de los Tres Gremios de Cirujanos, Barberos y Boticarios en la Iglesia de la Santísima Trinidad (Oropeza, 2007, p. 144). En Puebla, de acuerdo con el cronista Miguel Cerón Zapata, había un grupo de “chinos en hermandad” que en

1714 cuidaba de una capilla dedicada a la Virgen de Guadalupe en la Iglesia de Santa Veracruz (Leicht, 1934, p. 112).

Las confraternidades participaban en procesiones religiosas en días señalados, durante las cuales la dignidad y prerrogativa de las distintas hermandades se ponía a prueba, como revela la descripción de Gemelli Careri (1651-1725) escrita durante su viaje alrededor del mundo. Careri vio cómo “los hermanos de San Francisco, que llaman la procesión de los chinos por ser indios de Filipinas”, entró en una lucha con los hermanos de la Santísima Trinidad por la precedencia por hacer su entrada en la plaza principal de la ciudad el jueves santo de 1697. Los miembros de las dos hermandades “se dieron con las mazas y con las cruces en las espaldas de tal manera que muchos quedaron heridos” (Careri, 2002, p. 73). Es posible que detrás de la defensa del protocolo que provocó esta pelea se ocultaran tensiones étnico-sociales que apuntan a la distinción de los asiáticos del resto de los novohispanos. Como veremos en el siguiente capítulo, los gremios, que también sirvieron como un aglutinador social de la diáspora asiática, también catalizaron conflictos con otros grupos del virreinato.



## 6. Alonso Cortés de Siles “natural de la ciudad de Cebú”

Las ocupaciones como cohesionadores  
sociales de la minoría asiática

### Los barberos chinos de la Ciudad de México

En torno a 1683, un muchacho joven, “muy mozo”, llamado Alonso Cortés de Siles, “natural de la ciudad de Cibu [Cebú en las Filipinas], chino libre de cautiverio”, dejó su hogar y se embarcó en el Galeón de Manila para atravesar el Pacífico. Tras una dura travesía marítima, Alonso llegó a Acapulco desde donde emprendió el camino por tierra hacia el interior del virreinato. Saliendo del puerto, el cebuano debió ceñirse a la ruta habitual que seguían los comerciantes con recuas de mulas y los demás viajeros a través de la Sierra Madre del Sur. El camino, en realidad poco más que una vereda, pasaba por terreno difícil y obligaba a quienes lo seguían a vadear ríos, atravesar páramos despoblados y subir montañas, durmiendo a la intemperie y encontrando solamente alguna pequeña aldea donde descansar y conseguir suministros (Schurz, 1985, pp. 310-311). Nuevamente, el testimonio del padre Cubero, quien había realizado el viaje entre Acapulco y Veracruz tan sólo cinco años antes que Alonso, nos es útil para formarnos una idea de la experiencia del inmigrante transpacífico. Los viajeros salían de Acapulco y, “pasando diversas montañas”, llegaban al río Papagayo en un par de jornadas. El río era “de los ríos más temidos de toda la Nueva España, por haberse tragado tantos hombres”. Para describirlo, Cubero escribió: “su corriente es muy veloz y a treinta pasos del vado tiene un despeñadero tan alto y profundo, que en cayendo allí, no tiene humano remedio”. El camino por el

barranco por el que discurría el río tenía “de subida y bajada [...] más de tres leguas”. Cubero se halló expuesto, “en lo alto de la cumbre”, a “una gran tempestad de truenos, relámpagos y agua, que entendimos que el Cielo se venía abajo”. Las lluvias generaron unos “arroyos de agua, que bajaban [...] tan grandes y con tanta furia, que las cabalgaduras no podían de ninguna manera caminar”. Aunque desconocemos si Alonso sufrió estas penurias en su itinerario, el testimonio de Cubero nos alerta a los peligros que suponía realizar el trayecto. Después de un día más de camino, se hallaba “aqueel tan profundo arroyo que llaman de la Himagen [*sic*]”, llamado así porque tenía su origen en “un peñasco muy alto, donde hay una peña que parece de mármol blanco que desde el arroyo se ve y representa una Imagen muy grande como de nuestra Señora de la Concepción”. Más allá, Cubero pasó “unos pequeños lugares de Indios, que por ser de poca importancia los dejo al silencio” y después llegó “a la ciudad de Tisla [Tixtla, Guerrero] [...] sita en una hermosa llanada, muy amena [...] harto grande y [con] muy buenas casas [donde] moran muchos Españoles” (Cubero, 1680, p. 342-343). Cubero continuó hacia Veracruz pasando por Chilapa, Atlixco, Puebla, Perote y Jalapa.

Por su parte, Alonso solo llegó hasta Chilpancingo, capital del actual estado de Guerrero, donde se detuvo a descansar. Presumiblemente se hallaba en malas condiciones después de su larga travesía, puesto que, al encontrarle, dos viajeros que venían de Acapulco se compadecieron de él y le llevaron hasta el pueblo minero de Taxco. Una vez allí, Alonso entró al servicio de Joseph Ruiz quien, seis meses más tarde, “movido a compasión como muchacho que era”, llevó al cebuano a la Ciudad de México para que aprendiera el oficio de barbero. Permaneció en la capital con un maestro barbero durante un año y medio para después volver a Taxco con la intención de ganarse la vida con su nuevo oficio. En 1688 solicitó casarse con Petrona Juana, una indígena huérfana de dieciséis años de edad. Las autoridades exigieron una serie de testimonios para asegurarse de que ninguno de los contrayentes era esclavo, tras lo cual permitieron el enlace.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> AGN, Inquisición, Vol. 673, exp. 37, ff. 315-320 (1688).

La historia de Alonso es extraordinaria, puesto que en una misma fuente tenemos documentadas varias etapas de la experiencia de un migrante asiático en Nueva España, las cuales son extrapolables a cientos de otras personas que, como el cebuano, realizaron el viaje transpacífico para instalarse en el centro del virreinato. En primer lugar, tenemos información sobre la edad de Alonso que, como muchos de los inmigrantes chinos, incluida Catarina de San Juan, era muy joven al llegar a la Nueva España continental. En segundo lugar, tenemos documentado su casamiento con una indígena local, constatando la tendencia generalizada a las uniones exogámicas de la diáspora. Por último, tenemos perfilada la historia de su integración a la sociedad virreinal a través de la adquisición del oficio de barbero. Este punto invita a proponer que la diáspora transpacífica utilizó instituciones gremiales como redes de recibimiento de nuevos inmigrantes, otorgándoles los medios necesarios para subsistir en su nuevo hogar. Aunque la fuente que recoge la experiencia de Alonso Cortés de Siles no lo especifica, hay bastante evidencia que permite proponer con seguridad que el barbero que recibió y entrenó al cebuano en la Ciudad de México era chino.

En la capital virreinal había una docena de barberos chinos en el siglo XVII, tantos que incluso conformaron, como hemos visto, una hermandad religiosa, la “Cofradía y Hermandad del Santo Cristo, de los Tres Gremios de Cirujanos, Barberos y Boticarios” en la Iglesia de la Santísima Trinidad (Oropeza, 2007, p. 144; Seijas, 2008, pp. 170-171). La abundancia de fuentes sobre barberos chinos indica que esta ocupación proporcionó un importante marco de cooperación a la diáspora asiática. En este sentido, es representativo que, de acuerdo con las quejas de los barberos españoles, los chinos tendían a escoger otros chinos como aprendices, prescindiendo de personas de otros grupos. En este sentido, no eran diferentes a otros gremios novohispanos. Como señala el investigador Francisco Calderón,

Con frecuencia [...] estaba limitado el número de aprendices por taller, tanto para evitar que hubiera un número mayor de maestros que al competir entre sí abatirían

los precios de las mercancías, como por el propósito de evitar que los maestros más ricos [...] monopolizaran la producción. [...] Era habitual y a veces estaba establecido por las ordenanzas que fuesen escogidos entre los hijos de los agremiados; los maestros particularmente buscaban aceptar como aprendices a sus hijos, parientes y amigos y cerraban la puerta de su taller u obrador a los extraños (Calderón, 1988, p. 399).

Teniendo esto en cuenta, podemos afirmar que los lazos profesionales que observamos entre los barberos chinos reflejan también nexos familiares. Podemos incluso aventurar que la pertenencia a este gremio pudo haber estado restringida a un subgrupo específico de la heterogénea minoría asiática novohispana. Teniendo en cuenta que los sangleyes de Manila dominaban las ocupaciones relacionadas con la salud, entre las cuales se hallaba la barbería, podemos plantear que los barberos chinos de la Ciudad de México eran sangleyes. En 1674, había en Manila unos doscientos barberos chinos mestizos de sangley en el Parián (Slack, 2009, p. 11-12). El propio Alonso Cortés de Siles podría haber sido sangley puesto que en su ciudad natal de Cebú, había, como en Manila, un barrio de inmigrantes chinos, también llamado Parián. Ya en 1596 200 sangleyes vivían en aquel lugar y un siglo más tarde todavía existía un gran distrito chino junto a Cebú, lleno de mercaderes y artesanos, cuyos habitantes proveían muchos de los mismos servicios que los sangleyes de Manila (Doeppers, 1972, p. 778-779). En México, los barberos chinos, independientemente de si fueron o no sangleyes, ya eran lo suficientemente numerosos en la década de 1630 como para instigar desconfianza y persecución entre los barberos españoles.

Estas tensiones aparecen manifiestas en una licencia de barbero solicitada por un chino llamado Francisco Antonio en 1625. Francisco aseguró que necesitaba protegerse de los abusos de los “barberos españoles [que] me quieren quitar, que no use el oficio de hacer barbas injustamente por que yo no sangro y lo demás es libre poderlo hacer”.<sup>2</sup> Es preciso comprender que, en la época,

<sup>2</sup> AGN, Indiferente Virreinal, Real Audiencia, caja 3303, exp. 8 (1625).

los barberos, incluyendo a los chinos, además de afeitar barbas y cortar cabello, también llevaban a cabo importantes tareas sanitarias básicas como, por ejemplo, remoción de muelas y dientes podridos, limpieza de oídos y, en ocasiones, también sangrías (Slack, 2009, p. 12). Los detractores de Francisco argumentaban que aquél estaba realizando sangrías a sus clientes y consideraban que los chinos no debían realizar este servicio puesto que, según ellos, no habían recibido el entrenamiento necesario y estaban contribuyendo a la propagación de enfermedades (Dubs y Smith, 1942). Por esta razón, los chinos tenían permitido solamente afeitar barbas y Francisco debió asegurar a las autoridades que no realizaba sangrías para obtener su licencia. Pero el conflicto entre los barberos chinos y españoles sólo empezaba y sería catalizado, posiblemente, por un evento destructivo de grandes proporciones.

En 1629, la Ciudad de México vivió el que fue posiblemente el mayor desastre natural de la época colonial. Una gran inundación destruyó buena parte de la ciudad, mató a miles de personas y obligó a casi toda la población de ascendencia europea a refugiarse en los cercanos pueblos de Tacuba, Tacubaya y Coyoacán. Las aguas desplazadas por la inundación, que alcanzaron en algunas zonas los 2 metros de profundidad, no residieron por completo hasta 1634, siendo tan completa la devastación que incluso se debatió trasladar la capitalidad del virreinato a la ciudad de Puebla (Gruzinski, 2004, p. 349; Hoberman, 1974, pp. 214-215). Es posible que los barberos españoles se hallaran entre las personas que huyeron del desastre, dejando un vacío que llenaron los barberos chinos. El fundamento para esta hipótesis es que sólo un año después de que residieran las aguas, en 1635, los barberos españoles iniciaron un proceso formal para deshacerse los chinos. Es posible que quisieran reclamar sus prerrogativas, abandonadas al escapar de la ciudad en 1629.

Los españoles solicitaron al virrey la expulsión de los barberos chinos y éste, a su vez, delegó en el cabildo la cuestión. Los demandantes justificaron su petición argumentando que los chinos cometían excesos como cobrar en demasía y aceptar exclusivamente a otros chinos como aprendices, además de asegurar que los chinos propagaban enfermedades al efectuar sangrías sin la

debida preparación. A pesar del evidente conflicto de intereses, el cabildo falló a favor de los barberos españoles. Se promulgó entonces una normativa que restringía a los barberos chinos a trabajar solamente en los arrabales, quedando vedados del centro de la ciudad. Además, se limitó su número a un máximo de doce y se les prohibió tomar aprendices chinos (Dubs y Smith, 1942, p. 387; Slack, 2009, p. 45). Claramente, la medida estaba encaminada a eliminar la presencia de barberos chinos. No obstante, como hemos visto en el caso de Alonso Cortés de Siles, medio siglo después, continuaban entrenándose aprendices de barbero chinos en la Ciudad de México.

El resultado inmediato de la nueva normativa fue una proliferación en el número de solicitudes de licencia de barbero efectuadas por chinos en los siguientes años. En 1639, Gonzalo Mota, “chino libre”, solicitó licencia “para tener tienda de barbero de navaja y tijera [...] fuera de los muros” de la ciudad y declaró “ser de los doce a quien esta concedida [...] la dicha licencia”.<sup>3</sup> De forma similar, dos años más tarde, Antón de la Cruz, “chino barbero”, también solicitó renovación de su licencia “siendo uno de los del número señalado” pidiendo que las autoridades no consintieran “que ninguna persona le perturbe en la tienda que tiene en la calle de Santo Domingo, junto a la puerta de los caballos”.<sup>4</sup> Es posible que Antón fuera la misma persona que Antonio de la Cruz, un barbero “chino” que recibió protección legal en 1643 para su cajón de barbero “siendo uno de los doce permitidos”.<sup>5</sup> En 1642, Silvestre Vicente, “chino libre”, contradiciendo las restricciones al entrenamiento de aprendices chinos, solicitó una confirmación de su licencia para “tener tienda de navaja y tijeras y tener un oficial que le ayude en el barrio del hospital real de esta ciudad [San Juan]”, pidiendo además se le concediera permiso para “que pueda tener dos oficiales chinos libres o cautivos que lo ayuden”.<sup>6</sup> Al año siguiente, se confirmó

<sup>3</sup> AGN, Indiferente Virreinal, General de Parte, caja 5795, exp. 55 (1639).

<sup>4</sup> AGN, Indiferente Virreinal, General de Parte, vol. 8, exp. 66, f. 46v (1641).

<sup>5</sup> AGN, Indiferente Virreinal, General de Parte, vol. 9, exp. 116, f. 78 (1643).

<sup>6</sup> AGN, Indiferente Virreinal, General de Parte, caja 6057, exp. 39 (1642).

su licencia “para que pudiera tener tienda de barbero en esta ciudad”.<sup>7</sup> La confirmación indica que las restricciones de 1635 empezaban a relajarse apenas siete años después de ser puestas en vigor. Una licencia solicitada en 1648 por Juan Agustín, “indio chino [...], oficial de barbero”, evidencia esta tendencia. Como Alonso Cortés, Juan había llegado a la Ciudad de México muy joven, a la edad de quince años, se había casado con una “criolla de ella [la ciudad]” hacía “tiempo de más de cuarenta años”. El chino recibió merced “para que pueda tener su tienda de barbero de navaja y tijera en la plaza pública de esta [...] ciudad o en su casa con un oficial”.<sup>8</sup> Es notable que el documento no hace alusión alguna a la limitación a doce barberos chinos ni a la restricción de admitir aprendices chinos. Si bien es posible que la merced se debiera a los muchos años que Juan Agustín llevaba en la capital, el mismo año, Pedro de Asqueta, un “indio chino” que había llegado a la Ciudad de México apenas en 1636, también recibió su licencia “para poder tener su tienda en la plaza de esta ciudad y su casa donde pueda usar dicho oficio de barbero con un oficial, atento de ser libre y tributario”.<sup>9</sup> Esta última fuente indica que, en última instancia, las autoridades coloniales dieron más peso al pragmatismo. Después de todo, los barberos chinos pagaban tributo a la Corona y restringir su habilidad para llevar a cabo su trabajo suponía limitar una fuente de ingreso para el erario.

Es posible que fuera esta motivación fiscal la que llevara a la paulatina restauración de los barberos chinos de la Ciudad de México. Sin embargo, como descubrió el historiador Edward Slack, este resurgimiento suscitó las quejas de los barberos españoles hasta que, a partir de 1650, las autoridades se vieron compelidas a crear una figura específica encargada de detener a los barberos chinos que trabajaran sin licencia, tomaran aprendices chinos o practicaran sangrías. Según este autor, Joseph Barenguel compró los derechos para convertirse en el primero en ocupar la comisaría antibarberos chinos, procuración que

<sup>7</sup> AGN, Reales Cédulas Duplicadas, D48, leg. 136, ff. 56v-57 (1643).

<sup>8</sup> AGN, Real Audiencia, Indios, cont. 9, vol. 15, f. 44v (1648).

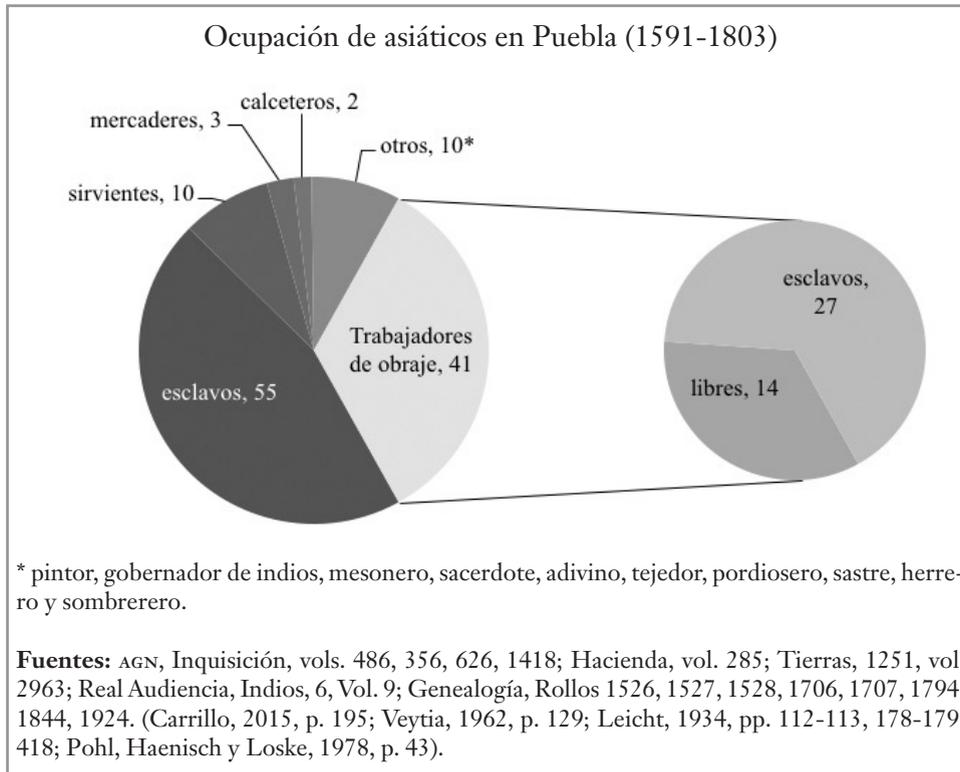
<sup>9</sup> AGN, Real Audiencia, Indios, Vol. 15, exp. 29, ff. 20v-21 (1648).

continuó subastándose anualmente al mejor postor, que a su vez había de recuperar la inversión cobrando cuantiosas multas a los chinos que se desacataran la normativa de 1635. No obstante, argumenta Slack, para 1667, la comisión había decaído hasta tal grado que un barbero y flebotomista español llamado Miguel Conde se vio obligado a redactar un memorial al virrey solicitando la reactivación de ella. Tras una serie de idas y venidas, finalmente se nombró comisario al propio Conde en 1670 (Slack, 2009, p. 12-13). A pesar de todos los esfuerzos de los barberos españoles, en las décadas del setenta y el ochenta del siglo XVII seguía habiendo docenas de barberos chinos sin licencia que trabajaban en las calles de la Ciudad de México (Oropeza, 2007, p. 63). De acuerdo con Tatiana Seijas, eran más de cien los barberos chinos que operaban de manera ilegal dentro de los límites de la urbe en torno a 1670 (Seijas, 2014, p. 159). De este modo, como hemos visto, en la década de 1680, los barberos chinos continuaban trabajando en las calles de la capital del virreinato y, al menos en el caso de Alonso Cortés de Siles, convertirse en barbero continuaba siendo una manera efectiva de asentarse en tierras mexicanas para un asiático. Según Slack, chinos inmigrados de Manila continuaron solicitando licencias de barbero en fecha tan tardía como 1812 (Slack, 2009, p. 13).

### Los chinos en los obrajes de Puebla

Ante la gran cantidad de barberos chinos en la capital, llama la atención su aparente ausencia en Puebla. En esta ciudad no fueron los servicios sanitarios, sino la confección de telas, la ocupación que atrajo al mayor número de inmigrantes asiáticos. La tercera parte de los chinos localizados en los registros parroquiales poblanos, cuya ocupación se especifica en las fuentes trabajaban en un obraje lanero. Los obrajes eran grandes talleres dedicados a la producción de textiles, sobre todo de lana o algodón, que empleaban por lo menos a veinte trabajadores, incluyendo artesanos y aprendices (Salvucci, 1987, p. 11). En los obrajes, caracterizados por sus durísimas condiciones de trabajo estas personas

hilaban lana —y más tarde algodón—, la tejían para producir tela que después teñían para producir prendas que serían vestidas, sobre todo, por los pobres y los miembros de las órdenes religiosas (Salvucci, 1987, p. 59). Aunque variaban mucho las dimensiones entre uno y otro obraje, era habitual que se instalaran en grandes edificios de un mínimo de 1 700 metros cuadrados, pudiendo los más grandes acercarse a los 12 mil metros cuadrados (Salvucci, 1987, p. 38). Algunos de los que había en Puebla ocupaban manzanas enteras (Carabarán, 1984, p. 19). En 1746, dos obrajes poblanos medían 10 098 y 3093 metros cuadrados, respectivamente (Salvucci, 1987, p. 38). Dentro de estos grandes complejos decenas y a veces cientos de trabajadores, algunos libres, apenas remunerados, otros obligados a trabajar para pagar deudas, otros presos o forzados y, naturalmente, otros muchos esclavos, comían, dormían y hasta rezaban —en algunos había pequeñas capillas— en un mismo espacio (Salvucci, 1987, pp. 33, 40, 99-100).



En esas condiciones, no debe sorprender que las relaciones entre las personas que laboraban en los obrajes eran intensas y cercanas. Por esa razón, estos talleres se convirtieron en un notable espacio de intercambios étnicos, sociales y culturales entre una fuerza laboral cada vez más heterogénea. Aunque inicialmente los obrajes estaban operados casi exclusivamente por indígenas mesoamericanos, el colapso de este sector de la población a raíz de las enfermedades introducidas por los conquistadores motivó la promulgación de decretos virreinales en 1569, 1595, 1601, 1609 y 1627 que tenían por objetivo reducir del número de indios obligados a trabajar en los obrajes (Velasco y Sierra, 2012, p. 108; Miño, 1990, p. 38; Salvucci, 1987, p. 131). Estas leyes forzaron a los obrajeros en Puebla y en otras ciudades a prescindir parcialmente de ellos y a recurrir, cada vez con más frecuencia y en mayor medida, a castas y mano de obra esclava (Viqueira y Urquiola, 1990, p. 139; Salvucci, 1987, p. 104; Pohl, Haenisch y Loske, 1978, p. 42; Carabarán, 1984, pp. 12-13), procedente esta sobre todo de África, pero también de Asia. Los esclavos se dedicaban principalmente a tareas especializadas como el trasquilado de las ovejas y el cardado de la lana (Viqueira y Urquiola, 1990, p. 284). Para 1661 los esclavos representaban el 60 por ciento del capital acumulado de los obrajes (Salvucci, 1987, p. 110; Pohl, Haenisch y Loske, 1978, pp. 41-42). De este modo, los obrajes se convirtieron en espacios multiculturales. En referencia al caso concreto de Puebla, los investigadores Dana Velasco y Pablo Sierra argumentan que incluso es posible conjeturar que la primera interacción a gran escala entre trabajadores indígenas y esclavos africanos se diera en los obrajes entre 1560 y 1620 (Velasco y Sierra, 2012, p. 109). En este sentido, podemos aventurar la misma idea para el caso de los recién llegados inmigrantes asiáticos. Este fenómeno, como veremos enseguida, tuvo repercusiones en el proceso de mestizaje y asimilación de los chinos, sobre todo a partir de 1595 fecha en que el virrey promulgó una normativa que permitía a las mujeres trabajar en los obrajes y a permanecer con sus maridos si se casaban con un trabajador de obraje (Salvucci, 1987, p. 109).

Antes es preciso remarcar que la presencia de chinos en los obrajes no fue un fenómeno exclusivo de Puebla. Por ejemplo, sabemos que Juan de Vega, “na-

tural de Filipinas”, preso en un obraje de Coyoacán, recibió, junto a otros trabajadores, hombres y mujeres compañeros suyos, una paliza por parte del hijo del dueño del taller, quien recibió ayuda de unos esclavos negros (Carabarrín, 1984, p. 28). Además de Juan habían otros trabajadores asiáticos en cinco de los seis obrajes de Coyoacán y en uno de Mixcoac (Oropeza, 2011, p. 40; Kagan, 1979, pp. 207-211). Sin embargo, la evidencia disponible actualmente sugiere que Puebla tenía una proporción más elevada de chinos dedicados al trabajo en aquellos grandes talleres textiles. No era que los chinos tuvieran especial predilección o habilidad para la confección de telas, simplemente era un sector con gran demanda de trabajadores. La razón de esta diferencia en la distribución de la mano de obra asiática con respecto de otras ciudades refleja el gran peso específico que tenían los obrajes en la economía de Puebla. La alta proporción de trabajadores de obraje entre los chinos poblanos era lógica, puesto que durante todo el periodo colonial la producción de textiles empleaba a más gente y generaba más beneficios que cualquier otro sector de la economía poblana (Marín, 1999, p. 55). Los valles centrales, particularmente las ciudades de México y Puebla concentraban la mayor parte de los obrajes de la Nueva España en los siglos XVI y XVII, los cuales producían, sobre todo, tejidos de lana. A partir del siglo XVIII la región del Bajío sobrepasó a aquellas zonas en producción obrajera, mientras que el algodón suplantó a la lana como el material predilecto (Salvucci, 1987, p. 55), pero durante largo tiempo Puebla uno de los principales centros de producción textil, acumulando riqueza y atrayendo inmigrantes.

El primer obraje de Puebla, creado por un inmigrante de Segovia, entonces un importante centro lanero en el corazón de la Península Ibérica, abrió sus puertas en 1539, sólo ocho años después de la fundación de la ciudad (Salvucci, 1987, p. 135). En las siguientes décadas estos grandes talleres se multiplicaron en la zona, favorecida por su relativamente fácil acceso a las faldas de la Sierra Madre Oriental donde podían pastar las ovejas que producían la lana y a mercados, tanto domésticos como foráneos, donde vender los productos terminados (Salvucci, 1987, p. 46). Impelida por el auge del complejo de explotación minera

colonial y el crecimiento de aquellos mercados los obrajes poblanos florecieron, alcanzando su mayor expansión entre 1570 y 1634, coincidiendo con el periodo de consolidación del sistema del Galeón de Manila y de mayor afluencia de inmigrantes asiáticos a Mesoamérica. En esas décadas Puebla producía tejidos, tanto de alta como de baja calidad, que circulaban por toda Nueva España. Una parte de la producción se destinaba a exportaciones al rico virreinato de Perú (Miño, 1990, p. 36-37). Perú fue clave en el desarrollo de los obrajes poblanos, puesto que el comercio con el virreinato austral fomentó la producción no solamente de lana, sino también, de objetos de cerámica —sobre la cual volveremos—, así como de sombreros y de cerrajería. Gracias a este mercado los obrajeros de Puebla acumularon riqueza y expandieron sus talleres y su demanda de mano de obra (Carabarín, 1984, p. 18). Ésta sería suplida sobre todo por indígenas de la región circundante y de la Mixteca y esclavos africanos, pero también esclavos e individuos libres asiáticos, inmigrantes todos, que contribuirían al crecimiento de una ciudad que alcanzaría una población estimada en aproximadamente 98 mil habitantes en 1678, casi igualando a la de la Ciudad de México (Cuenya, 1987, p. 22; Miño, 2001, p. 88).

En 1579 había cuarenta obrajes en Puebla, la mayoría ubicados a lo largo de los bancos del río San Francisco para aprovechar la fuerza hidráulica y el agua diferentes momentos del proceso de producción de los textiles (Salvucci, 1987, pp. 56, 135). Entre los años de 1588 y 1604, coincidiendo con la llegada de los primeros inmigrantes asiáticos, operaban en la ciudad entre 33 y 35 obrajes —por encima de cualquier otra ciudad del virreinato—,<sup>10</sup> con una media de cien trabajadores y un total de 215 telares (Viqueira y Urquiola, 1990, p. 133; Carabarín, 1984, p. 17; Miño, 2013, p. 196; Salvucci, 1987, p. 101). Algunos de los más grandes eran los obrajes de Francisco de Viruega (documentado en 1583), Pedro de Hita (1608) y Alonso Gómez (1610), con 117, 146 y 257 trabajadores, respectivamente (Pohl, Haenisch y Loske, 1978, p. 42; Salvucci, 1987,

---

<sup>10</sup> El historiador Jonathan Israel proporciona las cifras de 35 obrajes en Puebla, 25 en la Ciudad México, once en Tlaxcala, ocho en Texcoco, cinco en Tepeaca, cuatro en Celaya y cuatro en Xochimilco, para 1604 (Israel, 1980, p. 30).

p. 103; Miño, 2013, p. 197; Carabarán, 1984, p. 18). Hita empleaba ochenta hombres y 56 mujeres libres, junto a diez esclavos negros. Entre los trabajadores libres había 31 matrimonios y uno más entre los esclavos (Viqueira y Urquiola, 1990, pp. 161, 273), demostrando como los obrajes contribuyeron al proceso de mestizaje. No era un caso aislado puesto que contamos con información de otros dos obrajes de la región de Puebla-Tlaxcala que constatan diecisiete y 33 matrimonios entre sus trabajadores, respectivamente (Viqueira y Urquiola, 1990, pp. 159-164). Fijando nuestra atención en los chinos en Puebla, constatamos, como puede verse en la siguiente tabla, que muchos de ellos desposaron a sus compañeros y compañeras de trabajo en los obrajes.

Asiáticos empleados por obrajeros poblanos (1593-1657) (Carrillo, 2015, pp. 225-227)				
Fecha	Nombre	Descripción	Cónyuge	Obrajero
1593	Alonso Farfán	indio chino	María de Rojas, india china.	Gaspar de Rojas
1593	María de Rojas	india china	Alonso Farfán, indio chino.	Gaspar de Rojas
1598	Alonso Pérez	indio chino	Isabel María.	Juan García
1602	Juan Bautista	indio chino	Gerónima María, india trabajadora del mismo obraje.	Gaspar de Rojas
1602	Agustín Pérez	indio chino natural de Manila	Isabel María, trabajadora del mismo obraje.	Juan de Fuentes
1604	Francisco de la Cruz	indio chino del pueblo de Pasig en las islas Filipinas	Magdalena, india trabajadora en el mismo obraje.	Martín de Candela
1604	Nicolás Muñoz	indio chino	María Francisca, trabajadora en el mismo obraje	Juan de Ortega
1604	Alonso Hernández	indio chino	Marías Coscatl, india del barrio de Santiago.	Miguel González
1605	Juan Bautista	chino natural de Manila, tejedor en el obraje	Elena Úrsula, india trabajadora del mismo obraje.	Melchor Rodríguez
1608	Juana de Aguilar	india china	Francisco Rubio, indio chino trabajador en el mismo obraje.	?

## Las gentes del mar Sangley

1608	Francisco Rubio	indio chino	Juana de Aguilar, india china trabajadora en el mismo obraje.	?
1608	Antón	chino, esclavo	Francisca Juana, india trabajadora en el mismo obraje.	Hernando de Aranda
1616	Pedro Juan	chino, esclavo	María Fernández, india sirvienta de su propietaria.	Doña Agustina viuda de Bartolomé de la Torre
1620	Antón de Armijo	chino	Gracia trabajadora en el mismo obraje.	Pedro Gómez
1620	Gracia	china	Antón de Armijo trabajador en el mismo obraje.	Pedro Gómez
1620	Juan Alejo	chino	Ana Francisca, mestiza trabajadora en el mismo obraje.	Pedro Gómez
1630	Mateo Vázquez	chino natural de Manila, esclavo	Juana María, india, sirvienta de su propietario.	Bartolomé de Tapia
1631	Ambrosio Vázquez	mulato natural de la ciudad de Manila, esclavo	María Magdalena, mulata esclava del mismo obrajero.	Juan de Fuentes
1634	Andrés de los Reyes	chino, esclavo herrado	Ana María, india de Puebla, al servicio del su propietario.	Bartolomé de Tapia
1646	Juan Bautista	chino, esclavo	María Hernández, negra y Gracia Vázquez mulata, en segundas nupcias, esclava del mismo obraje.	Joseph de Tapia
1648	Roque	“chinito de cinco a seis años de edad”		Miguel Carrillo
1650	Antonia	china, esclava madre de Roque	Soltera.	Miguel Carrillo
1651	Pablo de Ojeda	chino, esclavo	Josefa de Herrera, india.	Gerónimo Carrillo
1651	Antonio de San Juan	chino, esclavo	Isabel Díaz, china natural y vecina de Puebla.	Gerónimo Carrillo
1653	Juan de la Cruz	chino, esclavo	Antonia Mora, mestiza.	Antonio Rodríguez [jerguetero]
1653	Sebastián de Zúñiga	chino, esclavo		Gerónimo Carrillo
1657	Gonzalo	chino, esclavo		Diego Carrillo

En relación a estos datos, es interesante observar que, si bien al principio (1593-1620) los trabajadores de obraje chinos eran mayoritariamente personas libres, en las fuentes posteriores a 1630 encontramos esclavos exclusivamente, indicando que la proporción de estos fue en aumento. Es importante destacar que la lista que aquí se presenta solamente contempla personas que se casaron o fueron enterradas en las parroquias poblanas. El número de chinos que trabajaron en los obrajes de Puebla era sin duda mayor. No contamos con más información sobre estos individuos aparte de la información sobre estas personas que proporcionan las fuentes parroquiales. No obstante, contamos con datos acerca de algunos de los obrajes donde trabajaban.

El de Gaspar de Rojas era un obraje mediano que produjo a su propietario 40 500 reales en 1597 (Miño, 2013, p. 200). Como se observa en la tabla, contaba con al menos tres trabajadores asiáticos descritos todos como “indios chinos”, Alonso Farfán y María de Rojas, quienes contrajeron matrimonio el uno con el otro y Juan Bautista, quien desposó a Gerónima María, una india que también trabajaba para Rojas.<sup>11</sup> Otro obraje que vale la pena destacar es el de Alonso Gómez, que en 1597 era el más grande de la ciudad, empleando a 130 trabajadores indios y cuatro esclavos negros para producir unas ganancias de 77 820 reales (Miño, 2013, p. 200; Viqueira y Urquiola, 1990, p. 266). Cuando su hijo Pedro Gómez heredó el obraje en 1610, la fuerza de trabajo había aumentado a 171 indios libres y veintiún esclavos, diecisiete negros, entre los cuales había “dos criollos y dos mulatos”, y cuatro esclavas negras. Alonso Gómez había comprado el obraje a Bartolomé de la Torre, cuya viuda era propietaria de un esclavo chino llamado Pedro Juan, quien también pudo haber sido trabajador de obraje.<sup>12</sup>

Los Carrillo, un linaje de obrajeros, merecen especial atención puesto que, al introducir esclavos asiáticos en sus obrajes del barrio de Analco, influyeron

<sup>11</sup> AGN, Sección Genealogía, Proyecto JIT, Rollo 1527, Libro de matrimonios del Sagrario Metropolitano (1585-1607), ff. 41, 144v.

<sup>12</sup> AGN, Genealogía, Proyecto JIT, Rollo 1527, 1528, Sagrario Metropolitano, Libro de matrimonios de indios, f. 99.

en la distribución geográfica de la diáspora asiática en Puebla puesto, como cabe recordar, este arrabal era la zona de Puebla con mayor concentración de chinos. La familia Carrillo estuvo ligada a la historia de la producción textil de Analco durante varias décadas, por lo menos entre 1612, año en el que está datada por vez primera su presencia en el barrio, hasta 1701, fecha en que, en un periodo en que la mayoría de los obrajes poblanos habían entrado en franca decadencia, uno de sus miembros, Antonio Carrillo, aún era el propietario de un obraje que empleaba a veintinueve trabajadores (Leicht, 1934, p. 73; Carabarrín, 1984, p. 22). La familia gozaba de cierto renombre, como constata el hecho de que la calle donde se ubicaba el obraje del capitán Gabriel Carrillo de Aranda, quien ostentaba el cargo de alcalde en 1689, recibió el nombre de “calle de Carrillo”, de acuerdo con un mapa de Puebla de 1770 (Leicht, 1934, p. 73). Pero el interés que tienen los Carrillo en la historia de la diáspora asiática es que varios de sus miembros eran propietarios de esclavos asiáticos. Miguel Carrillo fue el obrajero con el que se relacionan más asiáticos en las fuentes parroquiales. En 1655, Carrillo empleaba entre 72 y 79 esclavos, de los cuales quince eran chinos, posiblemente de origen filipino (Pohl, Haenisch y Loske, 1978, p. 43). El grupo de esclavos incluía 37 hombres “afro-poblanos” encargados de tareas especializadas y veintisiete mujeres que, de acuerdo con los investigadores Dana Velasco y Pablo Sierra, se dedicaban sólo al servicio doméstico (Velasco y Sierra, 2012, p. 113). Otros Carrillo, posiblemente emparentados con Miguel, estaban asimismo relacionados con la diáspora asiática. Gerónimo Carrillo poseía al menos tres esclavos chinos a principios de la década de 1650, mientras que Gonzalo, “chino esclavo del obraje de Diego Carrillo”, murió en 1657.<sup>13</sup>

Desconocemos cómo trataron los Carrillo a sus esclavos, chinos o de otro origen. No obstante, tenemos noticias de una tragedia que ocurrió en 1648 a Antonia, “china [esclava] soltera del obraje de Miguel Carrillo”, al morir su hijo Roque, “chinito de cinco a seis de edad”. La propia Antonia moriría también al

---

<sup>13</sup> AGN, Genealogía, Proyecto J1T, Rollo 1844, Santo Ángel Custodio, Matrimonios correspondientes a los años de 1632 y 1670, ff. 113, 115. AGN, Sección Genealogía, Proyecto J1T, Rollo 1924, Entierros Santo Ángel Custodio (1633-1657), f. 59v.

cabo de dos años.<sup>14</sup> Las fuentes no dan ninguna pista sobre si estas muertes estaban relacionadas con las duras condiciones de vida que representaba trabajar en los obrajes tanto a esclavos como a trabajadores libres y forzados. En cambio, parece más probable que los esclavos de Hernando de Aranda, entre los cuales había un chino llamado Antón, casado en 1608 con una india que trabajaba con él en el obraje de su amo,<sup>15</sup> sufrieran vejaciones, puesto que la Real Audiencia redactó una provisión ejecutoria contra Aranda “sobre maltratar a los indios y tenerlos encerrados, contra ordenanzas” en 1611.<sup>16</sup> Otro obrajero, Bartolomé de Tapia, dueño de al menos dos esclavos asiáticos, Mateo de Vázquez, “chino natural de Manila”, y Andrés de los Reyes, “chino”, ambos casados con indias sirvientas de Tapia, maltrató, por lo menos a este último, al mandarlo herrar, esto es, marcar con un hierro candente para señalar su condición social.<sup>17</sup>

Aparte de estos ejemplos concretos, no sería ir demasiado lejos presuponer que muchos de los chinos que trabajaban en los obrajes —junto a sus homólogos indios, negros y mulatos, esclavos o no— estaban expuestos a condiciones de trabajo muy duras y a todo tipo de vejaciones. Después de las minas —basta recordar la anécdota que Felipe II afirmó ante la audiencia de Guadalajara en 1581, “que las madres mataban a sus hijos para salvarlos del tormento de las minas” (Galeano, 2008, p. 58)—, los obrajes eran posiblemente el peor lugar de trabajo de Nueva España. Una inspección de los obrajes de Puebla y Tlaxcala realizada en 1588 por el juez de la Real Audiencia, Santiago del Riego, descubrió que a muchos de los indios que laboraban en ellos se les golpeaba, encerraba y privaba de alimentos cuando no se les “trabajaba inhumanamente” (Salvucci, 1987, p. 109). La comida se les cobraba o se les deducía de la paga (Pohl, Hae-

<sup>14</sup> AGN, Sección Genealogía, Proyecto J1T, Rollo 1924, Entierros Santo Ángel Custodio (1633-1657), ff. 30, 42.

<sup>15</sup> AGN, Genealogía, Proyecto J1T, Rollo 1527, Sagrario Metropolitano, Libro de matrimonios de indios, f. 36v; Rollo 1924, Entierros Santo Ángel Custodio (1633-1657), sin número.

<sup>16</sup> AGN, Real Audiencia, Tierras (110), Contenedor 1251, vol. 2962, exp. 46.

<sup>17</sup> AGN, Sección Genealogía, Proyecto J1T, Rollo 1706, Libro de matrimonios de morenos...San José (1629-1657) ff. 2v, 10.

nisch y Loske, 1978, p. 45). En ocasiones, los obrajeros retenían las raciones de comida de los trabajadores si éstos no cumplían con las expectativas de los primeros (Salvucci, 1987, p. 128-129). Casi medio más tarde, en 1632, numerosos ejemplos de las atrocidades cometidas en los obrajes poblanos quedaron documentados cuando otra inspección reveló que los trabajadores eran apresados, azotados, golpeados y esclavizados e informa del caso extremo del dueño de uno de los establecimientos hasta amenazó con ahogar en el río Atoyac a las personas que se negaran a trabajar. De acuerdo con el historiador Richard Salvucci, la respuesta a los resultados de esta investigación por parte de las autoridades coloniales, supuestamente indignadas, fue sentenciar a un obrajero a la horca, a su mayordomo a muerte y varios otros a azotes o al exilio. Ahora bien, las sentencias a muerte se revocaron tras una apelación y las sanciones quedaron limitadas a simples multas (Salvucci, 1987, p. 123). Un trabajador de un obraje de Puebla, dijo, hacía el trabajo más duro y desagradable que un hombre podía experimentar, que los capataces lo hacían trabajar continuamente sin recibir paga y le azotaban (Salvucci, 1989, p. 122).

Las miserables condiciones laborales no estaban limitadas a los obrajes de Puebla. Un informe al virrey Baltasar de Zúñiga, redactado en 1716, condenaba lo mal instruidos en cuestiones de fe y lo peor alimentados que solían estar los trabajadores, además de recoger la práctica entre los obrajeros de esclavizar a las mujeres e hijos de los trabajadores que morían o se fugaban (Salvucci, 1987, p. 97). En San Miguel el Grande —actualmente San Miguel Allende, Guanajuato—, una auditoría denunció “terribles” condiciones de hacinamiento en obrajes donde hilanderos y carderos, “tantos como cupieran”, fabricaban hilo, aparte de comer y dormir en el espacio entre las ruecas, todo en una misma habitación con puertas enrejadas, “como en una prisión” (Salvucci, 1987, p. 37). Alexander von Humboldt visitó obrajes en Querétaro en 1803 y expresó su desagrado de estos talleres criticando la poca salubridad y el maltrato de los trabajadores. A Humboldt le indignó constatar que, a hombres libres, tanto indios como castas, se les tratara como a criminales y obligara a trabajar; les describió semidesnudos o harapientos, malnutridos y deformes. A los obrajes en sí

los comparó con oscuras prisiones, con puertas dobles que permanecían cerradas para evitar la fuga de los trabajadores. Aquellos que se casaban sólo tenían permitido visitar a sus familias los domingos. A quienes cometían la más mínima infracción se les azotaba sin misericordia (Humboldt, 1972, pp. 189-190).

Incluso medidas que parecían ser mejoras en la calidad de vida de los trabajadores de los obrajes no siempre representaban un beneficio real. Por ejemplo, aunque en el periodo de 1570 a 1630 hubo un aumento en el salario de la gente ocupada en estos talleres en la región de Puebla, a raíz de la escasez de mano de obra y la incorporación de convictos a la fuerza de trabajo, al mismo tiempo su poder adquisitivo no aumentó como consecuencia de las fluctuaciones en los precios de productos básicos como el maíz (Viqueira y Urquiola, 1990, pp. 210, 218, 225). Además, muchos trabajadores contraían deudas con los obrajeros, que solían durar el resto de sus vidas. Una inspección de Santiago del Riego de 1595 habla de deudas impagables de 49 pesos de media (Viqueira y Urquiola, 1990, p. 231). Las deudas reducían a los trabajadores a la práctica servidumbre. Éste fue un problema que persistió durante todo el periodo colonial. En siete obrajes de Puebla en 1700-1701, mientras que cerca del 17 por ciento de la fuerza de trabajo eran esclavos, 9 por ciento eran gente forzada a trabajar para pagar deudas (Carabarán, 1984, p. 29).

La participación de los chinos en la importante producción textil poblana determinó muchas de las formas en que los chinos se interrelacionaron con otros grupos étnicos y hasta tuvo repercusiones en la distribución geográfica de la diáspora dentro de la ciudad. Lamentablemente, no tenemos mucha información que constata si la experiencia de chinos fue tan precaria como la de los trabajadores que hemos descrito, aunque podemos sospecharlo. Como hemos visto, sabemos que varios inmigrantes asiáticos formaban parte de este entramado y sufrieron maltratos o estuvieron expuestos a obrajeros acusados de lastimar a sus trabajadores.

Hubo al menos un caso de un chino que a todas luces consiguió medrar como tejedor en un obraje, como veremos en el siguiente capítulo, que analizará la experiencia de los artesanos asiáticos novohispanos.



## 7. Juan Bautista, “chino natural de Manila”

Los artesanos asiáticos en la Nueva España

### La adopción de la estética asiática en el arte novohispano

En Nueva España, los productos asiáticos introducidos a Acapulco a bordo del Galeón de Manila tuvieron siempre un mercado ávido. La demanda de la élite novohispana por porcelanas, lacas, sedas y especias “de la China” permitió la rentabilidad de dicho comercio y, al mismo tiempo, consolidó la ruta transpacífica que introdujo a miles de personas de esa parte del mundo a los territorios continentales del virreinato. Algunos de estos inmigrantes trajeron consigo los productos característicos de sus lugares de origen, contribuyendo con ello al desarrollo de una nueva estética. No obstante, debemos ser cautos y no asumir que los asiáticos se dedicaban ellos mismos a la producción de objetos que imitaban los ansiados productos “chinos”. La mayor parte de la cerámica, los muebles, la pintura y los textiles inspirados en el arte asiático fueron ejecutados por manos mesoamericanas.

Conocemos bien el proceso de adopción de los motivos “chinos” en las artes decorativas novohispanas. Un pionero en la investigación de este tema fue Gonzalo Obregón, quien en la década del sesenta del siglo XX estudiaba el comercio transpacífico con la mirada puesta en localizar, catalogar y analizar diversas piezas provenientes de China, Japón, Filipinas, India y otros lugares, sobre todo textiles, porcelana, muebles y estatuaria de marfil, conservadas en las colecciones de museos mexicanos de artes decorativas y comentar su influen-

cia en la cerámica, la pintura y la laca novohispana (Obregón, 1964; 1971). En las siguientes décadas otros investigadores han continuado esta tradición, culminando en la realización de exhibiciones museísticas dedicadas específicamente al comercio transpacífico y a su impacto en la plástica del virreinato, para los cuales se prepararon sendos catálogos con eruditos trabajos de muchos especialistas (Pierce y Otsuka, 2009; Alonso Mola y Martínez Shaw, 2000). No cabe duda de que el constante influjo de objetos de lujo traídos a bordo del Galeón transformó de manera significativa el gusto de la sociedad virreinal.

Ha habido varios intentos de conectar la historia de este proceso con el de la inmigración asiática. Por ejemplo, el investigador Jorge Rivas Pérez argumenta que, con respecto a los muebles, muchos de los trabajadores asiáticos que llegaron a Nueva España eran artesanos y que las restricciones impuestas a profesiones como la carpintería significó que los chinos que quisieran dedicarse a este rubro sólo podían asegurarse su sitio en el sector si dominaban técnicas desconocidas por los artesanos europeos y mesoamericanos. De este modo, de acuerdo con este investigador, los asiáticos introdujeron sus estilos al mobiliario novohispano (Rivas, 2009, pp. 119-121). Hipótesis como ésta son difíciles de demostrar o desmentir, pero es importante tener en cuenta la posibilidad que la influencia de los estilos artísticos asiáticos se diera a través de ambos vectores. Con esto queremos decir que los artesanos mesoamericanos se inspiraron al ver las sedas, porcelanas y lacas del Galeón pero que, al mismo tiempo, algunos artesanos asiáticos trabajaron en Nueva España y contribuyeron con su labor al proceso. No obstante, al tratarse de un grupo reducido de personas, lógicamente el fenómeno migratorio fue un factor secundario.

La abundancia de plata y el gran valor que este metal precioso tenía en Asia proporcionó a las élites novohispanas los medios para adquirir productos artesanos de lujo importados desde el otro lado del Pacífico. Había tal suministro de estas mercancías, que los precios eran lo suficientemente bajos como para inducir a muchos comerciantes a reexportarlas al virreinato de Perú (Bonialian, 2012, p. 112). Este flujo de porcelana, estatuaria de marfil, textiles y muebles tuvo profundos y duraderos efectos llegando a darse un proceso de sincretismo

con las tradiciones artesanas locales. Como ha descrito el investigador Gustavo Curiel, numerosas formas y decoraciones, inspiradas en el arte asiático aparecieron en muchos objetos, como charolas, jarrones, tazas y tazones para beber chocolate, platos, escritorios, arcones, cajas, cajas de costura en los siglos XVII y XVIII (Curiel, 2009, p. 22).

Junto a esta influencia a través de la vía transpacífica, también había el tráfico trasatlántico de productos asiáticos y de imitaciones europeas, *chinoiseries*, a través del puerto de Veracruz. Es posible que su popularidad en Europa estimulara la importación de aún más mercancías a través del Galeón de Manila (Kuwayama, 2009, p. 172). El flujo comercial por el Atlántico contribuyó al desarrollo de un mestizaje que produjo un estilo particular novohispano. Como señala Curiel, tanto el repertorio de los artículos de lujo europeos, así como las imágenes de pagodas, puentes, pájaros, ceremonias palaciegas chinas y personajes asiáticos con parasoles y el de las piezas “originales” producidas por artesanos en China, Japón o Filipinas, ayudaron a conformar un lenguaje artístico “al remedo de China”, muy diferente del de las *chinoiseries* europeas (Curiel, 2007; 2009, p. 29).

Al influir de manera significativa en la estética de la producción de cerámica novohispana, la porcelana blanquiazul china fue uno de los principales impulsores del sincretismo artístico. Estas piezas, producidas en masa en lugares como los famosos hornos de Jingdezhen, en la provincia de Jiangxi, se observaban en grandes cantidades en Nueva España, y aún se conservan en diversos museos (McClure, 1986; Kuwayama, 1997). La porcelana china se convirtió en una parte esencial del menaje de los hogares novohispanos. Había tanta que algunos pedazos incluso fueron descubiertos durante las excavaciones del Templo Mayor de la Ciudad de México (Miyata, 2009, pp. 46-54). Tal era su popularidad que en 1802 había contrabando de pedacería de porcelana china en el puerto de San Blas.<sup>1</sup> Un exquisito ejemplo de arte mexicano colonial que incorpora este material es la fuente construida en el siglo XVIII en el patio inte-

<sup>1</sup> AGN, Marina, Vol. 193, exp. 1, ff. 1-11v.

rior de la Casa del Risco en el pueblo de San Ángel, hoy convertido en un suburbio de la Ciudad de México. La fuente, de dos pisos de altura, está decorada con tacitas, platillos, platos y piezas rotas de porcelana china de época Ming y Qing, así como ejemplos porcelana japonesa, colocados junto a conchas marinas y ejemplares de cerámica poblana. Como señala la investigadora Virginia Armella de Aspe, la fuente es una “muestra del aprecio que se tenía por la porcelana china traída a México en el Galeón de Manila” (Armella, 2003, p. 53). Según la autora:

Entre las piezas que constituyen su decoración principal, encontramos obras monumentales de China y Japón. En la parte superior del muro, cerca del remate, se colocaron cinco platos hondos de porcelana china [Ming], decorados con azul delgado sobre fondo blanco [...] Hay también dos magníficos platos japoneses, de los llamados imari, decorados con color coral y azul marino sobre fondo blanquísimo; así como otros, amarillos, con letras y peces, propios del imperio del sol naciente (Armella, 2003, p. 59).

#### Fuente en la Casa del Risco, San Ángel



Fotografías de Mariona Lloret Rodà.

La consecuencia más famosa del influjo asiático en las artes novohispanas fue el desarrollo del lenguaje de imitación de tipos chinos en la talavera poblana. A

pesar de enormes diferencias en el tipo de materiales, en la organización de la mano de obra y en la decoración utilizadas en la producción de porcelana china y talavera de Puebla, de acuerdo con Curiel el arte chino fue la “inspiración original” y el origen de un estilo “oriental” de la producción cerámica angelopolitana del siglo XVIII (Curiel, 2009, p. 20). En el caso de la talavera, vemos cómo, de nuevo, influyeron en su desarrollo manufacturas portuguesas y holandesas que a su vez habían sido inspiradas por modelos chinos y que habían sido importadas a Nueva España vía Veracruz (Ruíz, 2010, p. 336). Cabe brevemente señalar que las imitaciones de estos productos no se producían solamente en Puebla. Por ejemplo, Claudio Marioni, un alfarero de Texcoco, tenía el privilegio exclusivo para usar una técnica que él mismo había desarrollado “para fabricar loza parecida a la de China”.<sup>2</sup>

Ante la diversidad de ocupaciones artesanales que desempeñaron los chinos poblanos, la actividad en el sector de la producción de cerámica sorprende por su ausencia, pese a hipótesis de especialistas que proponen lo contrario. Slack, por ejemplo, sugiere que los chinos —de la China propiamente dicha— pudieron haberse involucrado en la producción de talavera poblana, puesto que este tipo de cerámica imitaba *slavishly* los estilos de la porcelana Ming (Slack, 2009, pp. 42-44). En efecto, en 1653 el gremio de alfareros exigía a sus miembros imitar los tipos de la porcelana china (Curiel, 2009, p. 33). No obstante, como advierte Curiel, este hecho no debe invitar de forma automática a la suposición de que las piezas de cerámica esmaltada blanquiazul de Puebla fueran simples copias de estos modelos (Curiel, 2009, p. 34). En definitiva, el proceso de emergencia de la famosa talavera poblana fue uno de compleja asimilación que no puede ser tomado como evidencia de la presencia de ceramistas chinos, puesto que la población asiática de Puebla no provenía solamente de China y, sobre todo, porque una exhaustiva investigación en los archivos parroquiales poblanos no reveló nexo alguno entre esta diáspora y la producción alfarera poblana

<sup>2</sup> AGN, General de Parte, Vol. 59, exp. 258, ff. 252v-255. Un documento relacionado “Sobre barros para fabricar loza como la de China” se localiza en AGN Civil, Vol. 1670, exp. 1, 72 fs, (1776).

(Carrillo, 2015, p. 195). Este último punto es importante porque pretende socavar los argumentos a favor del excepcionalismo asiático. En otras palabras, el carácter *asiático* de los “chinos” no determinó su rol en la economía poblana.

### Los asiáticos en la formación de la cultura material novohispana

Pero, aunque los asiáticos no participaran en la producción de talavera en Puebla, existen numerosos ejemplos de cómo los inmigrantes transpacíficos desempeñaron un papel destacado en el desarrollo de la cultura material novohispana. Por un lado, hubo aquellos que se convirtieron en artesanos de diversos productos y, por el otro, muchos asiáticos introdujeron al virreinato parte de los productos que inspirarían a los creadores novohispanos no asiáticos.

Del primer grupo, el primero que vale la pena destacar es Juan Bautista, “indio chino libre”, quien en 1602 trabajaba en el obraje de Gaspar de Rojas, hombre que, como hemos visto, empleaba al menos tres esclavos “indios chinos”. Este tejedor fue posiblemente el mismo Juan Bautista, “chino libre natural de Manila”, que aparece registrado tres años más tarde como tejedor en otro obraje, el de Melchor Rodríguez.<sup>3</sup> Su caso es de particular interés porque, a diferencia de sus colegas trabajadores de obraje, mesoamericanos, africanos y asiáticos, Juan consiguió alcanzar una de las ocupaciones mejor pagadas del sector. De acuerdo con datos de un obraje poblano de la década de 1620, los tejedores ganaban catorce reales por pieza, esto es, cuatro veces más que los demás trabajadores (Salvucci, 1987, pp. 125-126). Esto significa que, casi con toda seguridad, este inmigrante de Manila pudo alcanzar unos ingresos importantes con los que permitirse un estilo de vida relativamente cómodo gracias a su destreza artesanal. El suyo no fue un caso aislado pues en el obraje de Pedro de Ávila en

<sup>3</sup> AGN, Sección Genealogía, Proyecto JIT, Rollo 1527, Sagrario Metropolitano, Matrimonios (1585-1607), f. 144v, 153. Los esclavos, “indios chinos de casa de Gaspar de Rojas,” aparecen en f. 41.

## 7. Juan Bautista, “chino natural de Manila”

Mixcoac había varios chinos de Manila, entre los cuales se contaban tejedores (Oropeza, 2007, p. 40; Chong, 2013, pp. 217-218). Otro caso que vale la pena destacar es el de Mateo de Córdoba, “chino [libre] natural de la ciudad [*sic*] de Ceilán en la Gran China”, quien en 1639 trabajaba como sastre en el taller de su maestro.<sup>4</sup> De este personaje sabemos que tres años más tarde el cabildo falló en su contra en un procedimiento abierto por Antonio López Otamendi, alcalde ordinario, y le obligó a pagar 142 pesos.<sup>5</sup> En la década de 1680, vivían en Puebla dos “chinos libres”, Mateo y Gabriel de la Cruz, posiblemente emparentados, “de oficio soletero”, es decir, elaboraban piezas de tela para remendar la planta del pie de medias o calcetines rotos.<sup>6</sup> Cabe remarcar que los pañeros españoles de la ciudad querían excluir a los asiáticos de la producción textil, como habían intentado los barberos de la Ciudad de México excluir a los chinos. En 1676 hubo una propuesta fallida de que una ordenanza evitara que los chinos y miembros de otras castas se convirtieran en miembros del gremio de fabricantes de paño (Slack, 2009, pp. 43-44). Otro caso interesante sucedió en 1679, fecha en que se casó Lázaro de Balsilla, “chino”, oficial de sombrerero<sup>7</sup> en una ciudad que se distinguía por la calidad en la confección de esta prenda pues, de acuerdo con el cronista Thomas Gage, “los sombreros de la Puebla son los mejores de toda la Nueva España” (Gage, 1838, p. 100).

Además de los chinos dedicados a la producción y reparación de textiles, encontramos un abanico de otras ocupaciones artesanales. Estaban, por ejemplo, Juan de la Cruz, “oficial de velero natural de las islas filipinas”, casado en 1680, y posiblemente el individuo del mismo nombre, “chino libre de oficio cerero y confitero”, que contrajo matrimonio dos años más tarde, así como Francisco de

<sup>4</sup> AGN, Sección Genealogía, Proyecto J1T, Rollo 1706, Libro de matrimonios de morenos... San José (1629-1657) f. 12.

<sup>5</sup> Archivo General Municipal de Puebla, Actas de Cabildo, Vol. 19, doc. 228, asunto 4, 07/29/1642, f. 335.

<sup>6</sup> AGN, Genealogía, Proyecto J1T, Rollo 1526, Sagrario Metropolitano, Libro de Matrimonios de mulatos, ff. 75, 122v.

<sup>7</sup> AGN, Genealogía, Proyecto J1T, Rollo 1528, Sagrario Metropolitano, Libro octavo de Matrimonios de los indios, f. 376.

la Cruz, hijo de un esclavo “chino de Manila”, quien contrajo matrimonio en Anasco en 1683, de oficio herrero.<sup>8</sup>

También había artesanos asiáticos dedicados a la producción de objetos de lujo. Si bien, como hemos dicho, no había ceramistas chinos trabajando en los talleres de talavera poblana, las piezas creadas por plateros “chinos” consiguieron cierto renombre. El cronista inglés Thomas Gage describió cómo, en la Ciudad de México en 1625, “las platerías son dignas de admiración por las grandes riquezas y esquisitas [*sic*] obras que en ellas se ven”, y que “los indios y los chinos que han abrazado la religión cristiana y que visitan la ciudad todos los años, han acabado de perfeccionar a los españoles en este oficio, y éstos trabajan ya con un primor admirable” (Gage, 1838, p. 176; 2011, p. 123; Slack, 2009, p. 11). En el siglo XVIII todavía había este tipo de artesanos en la ciudad. En 1750, la Inquisición procesó a un platero “chino” de nombre Salvador Segismundo “por traer cierto librito en el pecho para librarse de sus enemigos”.<sup>9</sup> Es posible, aunque ciertamente no necesario, que estos artistas incorporaran motivos asiáticos a sus creaciones.

Otros chinos menos afortunados, cuyas experiencias fueron rescatadas por la historiadora Tatiana Seijas, fueron esclavos empleados por artesanos en sus talleres. Juan Bautista Venque, maestro sedero de la Ciudad de México, tenía a dos esclavos chinos a su servicio como aprendices en 1625. De manera similar, Mateo de Paramo entrenó a su esclavo chino en la producción de tinte antes de venderlo por 150 pesos a un productor de seda para que elaborara tinte para sus tejidos. En ambos casos, así como en otros similares que la autora señala, los artesanos estaban dispuestos a tomar a estas personas como aprendices para aprovecharse de su mano de obra gratuita. Para combatir esta competencia

<sup>8</sup> AGN, Sección Genealogía, Proyecto JTT, Rollo 1528, Libro de matrimonios del Sagrario Metropolitano (1657-1681), f. 388; AGN, Genealogía, Proyecto JTT, Rollo 1526, Sagrario Metropolitano, Libro de matrimonios de mulatos, ff. 124v, 129. Sobre la procedencia del padre de Francisco de la Cruz véase AGN, Genealogía, Proyecto JTT, Rollo 1844, Santo Ángel Custodio, Matrimonios correspondientes a los años de 1632 y 1670, f. 80v.

<sup>9</sup> AGN, Inquisición 61-999-6-ff. 335-336.

desleal, en torno a 1619 el gremio de sederos promulgó un decreto prohibiendo el entrenamiento de esclavos como aprendices (Seijas, 2014, p. 128).

También destaca un artista asiático que dejó su marca en el arte eclesiástico de Puebla cuando, de acuerdo con el cronista Mariano Fernández de Echeverría y Veytia, en la catedral se colgó una pintura de “Nuestro Redentor con la cruz auestas que se dice haberla pintado un chino de nación, el año de 1612” (Veytia, 1962, p. 129; Leicht, 1934, pp. 112, 418). Se ha especulado, aunque sin mucho fundamento, que las pinturas que adornan las paredes de la iglesia que actualmente es la catedral de Cuernavaca, en las cuales se representa el periplo de los mártires de Nagasaki y fueron realizadas entre 1598 y 1628 (Ota, 1981, p. 693), pudieron haber sido obra de artistas inmigrantes transpacíficos. El investigador Luis Islas García sugiere que japoneses conversos residentes en la ciudad fueron los autores de los murales (Islas, 1967, p. 70). Sin embargo, María Elena Ota Mishima rechaza esta teoría, argumentando que los murales carecen de suficientes relaciones estilísticas y de contenido que reflejen el Japón de la época. Aun así, esta investigadora sugiere que, si bien los artistas no eran japoneses, pudieron haber sido indígenas que presenciaron el paso de las embajadas japonesas de principios del siglo XVII y añade, sin proporcionar mucha evidencia, que las ropas de los japoneses retratados estaban basadas en la vestimenta de los sangleyes del Parián de Manila (Ota, 1981, 692). Así, de momento sólo disponemos de la noticia del artista chino anónimo en la crónica de Veitya para sugerir la presencia de artistas asiáticos en Nueva España. En cambio, existen muchos ejemplos de obras de arte asiáticas importadas para adornar las iglesias novohispanas. Más de un siglo más tarde, en 1730, un artesano chino llamado Quiauló Sangley fabricó una nueva rejería para el coro de la catedral de México, la cual fue importada desde Macao, donde radicaba el artesano, hasta el centro del virreinato a un coste desorbitado (Slack, 2009, p. 15; Oropeza, 2007, pp. 172-173). Además de las rejas, en 1770, se colocó en el mismo templo una lujosa linterna fabricada en Filipinas (Slack, 2009, p. 15).

El arte asiático importado en el Galeón no se limitaba a las catedrales. En la parroquia de San Miguel del Milagro, por ejemplo, se pueden apreciar unos

exquisitos paneles de laca japoneses, posiblemente tomados de un biombo, que adornan el púlpito (Sanabrais, 2009, p. 81). Incluso hasta las remotas misiones fundadas en la frontera norte del virreinato entre 1740 y 1780 llegaron jarrones de porcelana elaborados en China y estatuillas de marfil producidas por artesanos sangley en Filipinas (Trusted, 2009, p. 153; Bargellini, 2009, pp. 191-199). Como ocurría con la cerámica, la laca y los muebles, en los marfiles cristianos importados en el Galeón se produjo un sincretismo estético que combinaba, como señala la investigadora Beatriz Sánchez Navarro, estilos novohispanos, españoles y flamencos con un “tratamiento muy chino que se hace patente en el trabajo de nubes, telas, fajas, moños y otros diversos elementos” (Sánchez, 1986, p. 93). Los marfiles asiáticos inspiraron a artistas locales, entre los cuales vale la pena destacar a Diego de Reinoso, autor de una estatuilla de falso marfil de Santo Domingo. A este santo se le representa habitualmente con un perro, por ser el fundador de la orden dominicana, cuyos miembros también son conocidos, a través de un juego de palabras, como *domini canes*, los sabuesos del Señor. En la escultura de Reinoso el perro en cuestión es un león o perro de Fu, el emblemático león guardián característico de la estatuaria de China, asociado con el valor y la defensa del débil (Trusted, 2009, p. 157). En efecto, las imágenes de los perros de Fu circulaban por el virreinato. El cronista jesuita del siglo XVIII, Miguel del Barco, informó que un grupo de indígenas de Baja California regalaron a una de las misiones instaladas en aquel territorio, “un ca[n]delero en figura de un pequeño perro que, sobre su espalda, lleva el cubo para la vela: especie de candeleros que llevan los Filipinos a Acapulco” (del Barco, 1988, pp. 252-253). La posibilidad de que muchos de este tipo de objetos llegaran a la Nueva España quedó reforzada recientemente cuando un grupo de arqueólogos submarinos localizó un perro de Fu de bronce en un galeón que naufragó frente a las costas bajacalifornianas (Junco, 2011).

Pero los textiles fueron el producto que dominó el comercio transpacífico y algunos inmigrantes asiáticos participaron en este comercio, contribuyendo, de este modo, a la importación de objetos que, como los marfiles, influyeron en el desarrollo de la estética novohispana. Es preciso recordar que en su historia

de China el cronista Juan González de Mendoza afirma que en fecha tan temprana como 1585, la “codicia” había traído “hasta México [...] mercaderes chinos con cosas muy curiosas”, quienes “no pararon hasta llegar a España y aún a otros reinos más remotos” (González de Mendoza, 2008, p. 102). Aunque carecemos de otras fuentes que corroboren este viaje, una de las primeras referencias demuestra que hubo otros comerciantes asiáticos que se desplazaron hasta Acapulco y más allá. Se trata del registro de un pago de 13 pesos de impuestos realizado por el filipino Tomás Pangasinan por la introducción de “ropa de China” a Acapulco a bordo del galeón *San Pedro* en 1594.<sup>10</sup> A finales de 1640 se promulgó una ordenanza que exigía que los chinos matriculados con los naturales de Nueva España debían pagar “tributos, no así alcabalas por lo vendido en sus tendajones, a excepción de las mercaderías gruesas de seda de Castilla y China” (Chong, 2013, p. 215). Como resultado, sobre todo en la siguiente década, numerosas personas solicitaron licencias para vender “géneros de la tierra, de Castilla y de China” junto con otros productos por las calles de la Ciudad de México. Junto a varias que no contienen información sobre la etnicidad del solicitante,<sup>11</sup> hay otras que fueron realizadas por asiáticos. Juan de Soria, “chino libre”, vendía “mercaderías de China, Castilla y de la tierra”.<sup>12</sup> Otro “chino libre”, Francisco Flores, solicitó licencia para vender “alguna menudencia de ropa de Castilla, China y de la tierra en las plazas, calles y tianguis”.<sup>13</sup> Francisco Matías, “chino libre casado”, tenía “por trato el ir fuera de esta ciudad a vender algunas menudencias de China y de la tierra y rescatar miel negra”.<sup>14</sup> Francisco García, “indio chino natural de la India de Portugal”, solicitó renovación de sus permisos para “vender por los pueblos circunvecinos a esta Nue-

<sup>10</sup> AGN, Real Hacienda, Archivo Histórico de Hacienda, 8, Vol. 1291, exp. 228, ff: 234vta (1594).

<sup>11</sup> AGN, General de Parte, Vol. 6, exp. 327, f. 125v (1602), “Francisco Sánchez”; Vol. 8, exp. 125, f. 78v (1641); Vol. 9, exp. 64, f. 39v (1643), “Luis Lobo”; Vol. 9, exp. 8, f. 6 (1642), “Simón González”; Vol. 9, exp. 18, f. 12v (1642), “Sebastián Rodríguez”; Vol. 9, exp. 96, f. 61 (1643), “Pedro Torres” mediante un esclavo; Vol. 16, exp. 69, f. 55 (1687), “Juan de Rosales”.

<sup>12</sup> AGN, Reales Cédulas Duplicadas, Vol. D35, exp. 254, f. 233v (1644).

<sup>13</sup> AGN, Indiferente Virreinal, 3681, exp. 45 (1644).

<sup>14</sup> AGN, Indiferente Virreinal, caja 3456, exp. 21 (1650).

va España [*sic*] y en esta ciudad y por las calles ropa de la China y de la tierra de Castilla cintas y otras menudencias”, después de que los originales “por haber mucho tiempo se me han roto de traerlos en la bolsa”.<sup>15</sup> Por último, un “chino”, llamado Antonio de la Cruz, solicitó una licencia en 1661 para vender “géneros de Castilla, China y de la tierra”.<sup>16</sup>

Fue probablemente la presencia de estos comerciantes asiáticos la razón por la cual se llamó “Parián”, como el barrio de los sangleyes de Manila, al mercado levantado en el extremo oeste de la actual Zócalo de la Ciudad de México (Chong, 2013, pp. 198-203; Hernández, 2005, p. 124). El emplazamiento, donde se vendían los productos de lujo importados de Asia y Europa, construido originalmente de madera, fue incendiado durante la insurrección en 1692 y reconstruido en piedra. El mercado se mantuvo durante todo el siglo XVIII, aunque comenzó su declive, sobre todo después de 1815, año en que fue suprimido el Galeón de Manila y tras la independencia de México en 1821. En 1828, durante el motín de la Acordada, el Parián fue nuevamente incendiado, hasta que finalmente fue derruido en 1843 (Arrom, 1988, pp. 245-268; Warren, 2001, pp. 17, 90; Chong, 2013, p. 199-200).

## Sincretismos

Algunos miembros de las embajadas japonesas de 1610 y 1614 trajeron consigo mercancías asiáticas (Nagashima, 2009, p. 115). De acuerdo con la investigadora Sofía Sanabrais, estas misiones diplomáticas incitaron una cierta curiosidad sobre Japón que a su vez conllevó al interés por la cultura material asiática en Nueva España donde los artistas locales trasladaron la estética japonesa a los gustos de la élite virreinal (Sanabrais, 2009, p. 69). Cabe recordar que el cro-

<sup>15</sup> AGN, Real Audiencia, Indios 58, cont. 9, Vol. 16, exp. 28, ff: 27v-28v (1651).

<sup>16</sup> AGN, Real Audiencia, Indios 58, cont. 11, Vol. 19, exp. 336, ff: 190 - 190v (1661).

Cristóbal de Villalpando, *Vista de la plaza mayor de México*, 1695

En la imagen se aprecia el Parián en primer plano y a los vendedores que ocupaban la plaza detrás de él.

nista chalca Chimalpáhin dejó constancia de que una parte de los japoneses que llegaron en 1610 se quedaron en la Ciudad de México “negociando y comerciando para vender las mercancías que habían traído de Japón” (Chimalpáhin, 2001, pp. 389, 397). La misma fuente informa que también los diplomáticos de Sendai que llegaron cuatro años más tarde “traían muchos [objetos] de hierro, escritorios y algunas vestimentas para vender acá [Ciudad de México]” y que, al partir rumbo a Europa, Hasekura, el líder de la embajada de 1614, dejó un grupo de japoneses en la ciudad para que se quedaran “a mercadear como comerciantes” (Chimalpáhin, 2001, pp. 365, 377). Como señala Gustavo Curiel, estas dos embajadas trajeron consigo biombos y otros objetos como regalos (Curiel, 2009, p. 27). El biombo habría de tener una profunda influencia en la producción de muebles mexicanos.

La palabra biombo proviene del japonés *byobu*, que literalmente se traduce como “pared de viento” (Cabañas, 2013, pp. 298). Estos objetos generaron expresiones artísticas novohispanas de gran sincretismo. Los artesanos del centro

del virreinato se inspiraron, en particular, con los biombos que corresponden al arte *Namban*, esto es, el estilo decorativo utilizado en Japón para los objetos destinados a la exportación a los mercados europeos (Okamoto, 1972; Rivero Lake, 2006). A lo largo del siglo XVI, a medida que el gusto por las lacas japonesas aumentó entre los europeos, los mercaderes japoneses desarrollaron un nuevo tipo de productos para satisfacer este nuevo mercado, fabricando “arcas, cofres, escritorios tipo bargueño, atriles, oratorios portátiles, sagrarios, etc.”, que colectivamente pasaron a denominarse piezas *Namban*, es decir para su venta a los “bárbaros del sur [los europeos]” (Kawamura, 2013, p. 257). Una parte de esta producción se llevó a Europa vía los territorios americanos de la Nueva España, donde, en ocasiones, eran alterados, añadiéndoseles *inlaid* de plata u otras decoraciones antes de su transporte definitivo a los compradores finales en la Península Ibérica (Kawamura, 2013, p. 288). Es posible que los plateros y comerciantes asiáticos a los que hemos aludido participaran en realizar estas modificaciones a las piezas japonesas.

Un motivo artístico claramente influido por el arte *Namban* fue la incorporación de nubes realizadas en pan de oro como elementos decorativos en los biombos novohispanos. Mientras que estas nubes doradas en los originales japoneses se usaban para resaltar partes específicas de la composición o para facilitar la transición de un panel a otro, los artesanos en Mesoamérica las utilizaban de forma arbitraria para decorar las escenas, a veces incluso obstruyendo a las figuras representadas (Sanabrais, 2009, p. 89).

Otro ejemplo de sincretismo artístico que no puede pasar desapercibido es el género de pinturas novohispana realizados sobre madera con incrustaciones de madreperla, conocido como los “enconchados”, en los cuales son perceptibles trazos de influencias de la pintura china (Ocaña, 2009, p. 129; Ávila, 1997). En estos ejemplares artísticos y decorativos típicamente novohispanos se “utilizó como elemento peculiar el nácar”, teniendo “su desarrollo entre el último cuarto del siglo XVII y mediados del siglo XVIII” (Cabañas, 2013, p. 310). Como en el caso de la talavera poblana, se ha explorado la posibilidad de que artesanos asiáticos radicados en los territorios americanos de la Nueva España participa-

ran en la elaboración de estos productos, aunque el consenso académico parece ser que los enconchados fueron incorporaciones del “repertorio *Namban*” por parte de artesanos locales (Curiel, 2009, p. 28). El investigador Gustavo Curiel considera que la cerámica, los muebles —particularmente los biombos—, las pinturas y varios otros utensilios y elementos decorativos hechos en Nueva España que imitaban modelos asiáticos eran “expresiones artísticas muy peculiares” que deben entenderse como parte de un discurso de autoafirmación criollo y no simples copias repetitivas de motivos provenientes de modelos importados (Curiel, 2009, p. 19). En definitiva, este autor propone que los motivos asiáticos entraron en el imaginario de la clase privilegiada del virreinato, eventualmente llegando a formar parte de un lenguaje artístico característicamente novohispano que formó parte del desarrollo de la idea de una “diferencia americana”, en la que los “españoles [criollos]” de Nueva España se hicieron una imagen de sí mismos independiente de la europea (Curiel, 2009, p. 20). Por su parte, el investigador Jorge Rivas Pérez propone en la misma línea que en la imaginación colectiva de la época los conceptos de riqueza y opulencia estaban “inextricablemente” unidos a la idea de Asia. Los objetos que llegaban del otro lado del Pacífico fueron para la sociedad criolla sinónimos del refinamiento extremo influyendo de manera decisiva el desarrollo del mobiliario latinoamericano (Rivas, 2009, p. 119).

El influjo de las lacas chinas y japoneses que se importaban a través del Galeón de Manila se manifestó claramente en el desarrollo del maque, una especie de laca producida en Michoacán y Chiapas (Curiel, 2009, p. 25; Ruíz, 2010, pp. 338-340). Un artista de la nobleza indígena que trabajaba en Pátzcuaro alcanzó tal renombre que el cronista Francisco Ajofrín recogió en su diario “hoy florece un célebre pintor, indio noble, llamado don José Manuel de la Cerda, que ha perfeccionado mucho esta facultad, de suerte que excede en primor y lustre a los maques de la China” (Ajofrín, 1964, p. 160; Curiel, 2009, p. 22; García Sainz, 1990, p. 453).

La presencia de los productos del Galeón de Manila no estuvo limitado a los grandes centros urbanos del centro del virreinato. La gente de abolengo de

la relativamente aislada Mérida, Yucatán, también tenía acceso a las importaciones asiáticas.<sup>17</sup> Incluso el gusto entre los estratos medios y bajos de la sociedad novohispana se vio permeado por la demanda de estos productos (Bonialian, 2012, p. 79). Según el jurista y escritor mexicano, Vicente Riva Palacio, todas las clases, desde los indios en las tórridas tierras bajas, hasta los criollos de la capital vestían algodones de Luzón y la India y sedas de China (Riva Palacio, 1880 citado en Schurz, 1918, pp. 389-390).<sup>18</sup> De acuerdo con William Schurz, el virrey Revillagigedo afirmó que el comercio con Manila era muy apreciado puesto que suplía a los pobres del reino (Schurz, 1918, p. 390). Tal fue el volumen de importación de textiles asiáticos que colapsó la industria sedera que se había desarrollado en la región de la Mixteca a partir de la Conquista (Armella de Aspe, 1992, pp. 56-57; Borah, 1943). Las sedas americanas eran de calidades inferiores y más caras que las de China, con lo que, eventualmente, tanto en Nueva España como en Perú, incluso los caciques indios y la gente del común se decantó por los textiles importados (Kuwayama, 2009, p. 165). Incluso entre los más pobres pobladores de las zonas más remotas del virreinato se notó el gusto por las sedas importadas a través del Galeón. De acuerdo con la investigadora Barbara Voss, en el siglo XVIII, vestir con prendas de seda fue una estrategia entre las mujeres de ascendencia africana de conseguir mejorar su posición social en el presidio de San Francisco, California. De acuerdo con Voss, estas mujeres trasgredieron las leyes suntuarias que prohibían el uso de estos materiales entre las castas y, de este modo, mejoraron su condición (Voss, 2008, p. 418).

Todos estos ejemplos ilustran la importancia del comercio transpacífico en la historia de la cultura material de la América española colonial. Si bien, como hemos visto, la participación directa de los inmigrantes asiáticos presentes en Nueva España fue un factor menor en este proceso, ambos fenómenos ilustran la emergencia de un mundo cada vez más interconectado y la configuración de

---

<sup>17</sup> AGN, Indiferente Virreinal, 6688, 032, fs. 9. (1694), “Testimonio y certificación de los bienes inventariados y avaluados que lleva doña María de Ulibarri, mujer legítima del sargento mayor Francisco Guerrero, y que proceden algunos de Japón. Mérida”.

<sup>18</sup> AGI, estante 90, cajón 2, legajo 18

una nueva sociedad en este contexto inédito. A continuación, veremos brevemente algunos ejemplos de este proceso en el ámbito de la cultura inmaterial.

## El influjo asiático en la cultura inmaterial novohispana

Más allá del complejo proceso de asimilación de la estética asiática en las artes utilitarias del virreinato debemos explorar la posibilidad de que el Galeón de Manila tuviera repercusiones en el patrimonio inmaterial de México. Es importante subrayar estas formas de interacción transpacífica que han recibido relativamente poca atención de la comunidad académica y que, sin embargo, forman parte del legado cultural de esta histórica ruta comercial. Presentaremos una serie de ejemplos que no incluyen las manifestaciones de Asia, el Galeón de Manila y la diáspora asiática en las letras novohispanas, puesto que a éstas dedicaremos un capítulo aparte. En esta sección explicaremos cómo los asiáticos que llegaron a Acapulco trajeron consigo rasgos culturales, idiomas, preferencias culinarias y experiencia técnica que dejaron su marca en la gastronomía, la indumentaria, las costumbres y el folklore novohispano a través de manifestaciones diversas visibles incluso hoy día.

De acuerdo con el investigador Floro Mercene, los filipinos que llegaron al centro del virreinato introdujeron ciertos hábitos culinarios. El más destacado entre ellos fue su experiencia en la elaboración de ceviche, considerando la existencia del *kilawin* filipino, un platillo muy similar y puesto que la técnica de cocción de pescado y marisco con ácido cítrico era una técnica conocida en Asia desde antaño (Mercene, 2007, p. 10). La teoría de Mercene se refuerza si consideramos la utilidad que tendría esta técnica en la larga travesía oceánica de Manila a Acapulco al proporcionar una fuente invaluable de vitaminas para prevenir el escorbuto que, como hemos visto, se cebaba sobre la tripulación de los galeones. Este autor también sugiere que los mangos llegaron a los territorios americanos del virreinato por esta vía (Mercene, 2007, p. 10). Cabe recordar

que una de las variedades de mango más populares en México hoy día es, precisamente, el “mango Manila”. El investigador Víctor Galán Saúco argumenta que “los españoles introdujeron los mangos desde Filipinas [...] ya en el siglo XVI [...] o bien más probablemente hacia el siglo XVII” y señala que “el nombre ‘Manila’ del cultivar tradicional mexicano es una clara indicación de este origen” (Galán, 2009, p. 38).

Ilustración del mango en un tratado jesuita de historia natural de China.



Michael Boym, *Flora Sinensis*, 1656, Bibliothèque Universtaire Moretus Plantin.

Los cocoteros fueron introducidos a la región costera del Pacífico a partir de 1500 (Bruman, 1945). Como señala José Luis Chong, “el cocotero de la especie *Cocos nucifera* [introducido desde las islas Salomón] se propagó rápidamente e

influyó de manera significativa en la economía y cultura de la región [de las alcaldías de Acapulco, Zacatula y Motines]” y añade que esta actividad ocupó a “los asiáticos en la explotación de la palma y producción de un alcohol destilado de ella llamado ‘vino de cocos’ o ‘tuba’” (Chong, 2013, p. 211). A partir del agua de coco se obtenía la “tuba”, una bebida refrescante que “se vende aún en Acapulco y en Colima” (García de los Arcos, 1999, p. 61). Mercene argumenta, aunque sin proveer una fuente primaria, que en 1618 setenta tripulantes filipinos del galeón *Espíritu Santo* abandonaron el barco al aproximarse a la región de Colima, cansados tras una larga y difícil travesía transpacífica y que fueron estos desertores los que enseñaron a los indígenas de la zona a hacer tuba (Mercene, 2007, pp. 9-10). A partir de la fermentación de la tuba se obtiene el “vino de cocos”, una bebida alcohólica que en la actualidad continúa siendo ampliamente consumida en la región costera del Pacífico mexicano. Una relación escrita por Sebastián de Pineda y citada por Tatiana Seijas señala que los indígenas de Nueva España preferían el vino que hacían los filipinos al vino español (Seijas, 2008, p. 97). En Jalisco se conoce como “destilador filipino” al artilugio utilizado en la preparación de mezcal (Chong, 2013, p. 244).

Los inmigrantes asiáticos estuvieron involucrados en la producción de vino de cocos, tanto como esclavos en las plantaciones cocoteras, como propietarios de plantaciones (Oropeza, 2007, pp. 86-95). Cabe recordar el caso de Juan Páez, uno de los japoneses que alcanzó gran prosperidad a través de la venta, entre otras cosas, de vino de cocos y mezcal a mediados del siglo XVII (Calvo, 1983, p. 541-545). La investigadora Paulina Machuca argumenta que la participación de los indios chinos en la producción de vino de cocos influyó la manera como éstos interactuaron con las instituciones del virreinato con la emergencia de la figura del alcalde de chinos (Machuca, 2009).

Las palmeras cocoteras tuvieron un impacto significativo en el desarrollo de las técnicas constructivas. Los inmigrantes filipinos pudieron haber introducido a Mesoamérica la palapa, la típica estructura edificada a partir de palmas secas y soporte de madera. De acuerdo con el investigador Adolfo Gómez Amador, “una vez en la región [del Pacífico novohispano] este grupo étnico [el filipino]

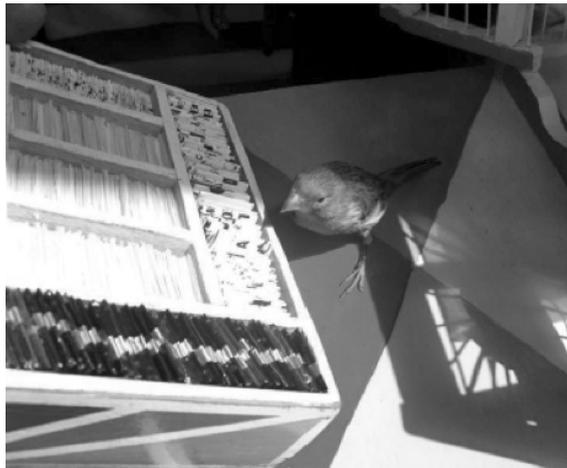
se encontró con una posición social muy particular y una situación que les permitió desarrollar su iniciativa constructora que dio lugar a la tecnología que hoy conocemos como palapa”. La palabra *palapa*, de origen filipino, significa palma y, como señala Gómez, esta técnica de construcción asiática “no la llamaríamos palapa” si no fuera éste su origen (Gómez, 2001). Mercene y Oropeza concuerdan con este investigador nuevamente haciendo hincapié en la conexión etimológica (Mercene, 2007, p. 10; Oropeza, 2007, p. 158). Además de la introducción de la palapa, los filipinos también introdujeron una técnica de calafateo de embarcaciones utilizando fibra de coco y posiblemente también llevaron consigo a Acapulco un tipo de embarcación llamado *barangay* a finales del siglo XVI (Oropeza, 2007, p. 158). En cuanto a la indumentaria, Mercene argumenta que la camisa conocida en México como guayabera pudo tener su origen en el *barong* tagalo, una prenda filipina similar elaborada a partir de fibras de piña (Mercene, 2007, pp. 126-127). Sin embargo, todo indica que la guayabera provino de la zona del Caribe y no el Pacífico, con lo que pudo haber sido introducida a partir de modelos cubanos.

Es preciso explorar brevemente las contribuciones asiáticas a formas tradicionales de ocio y folklore. Dado que existen muy pocas fuentes, en este sentido, en este caso resulta mucho más difícil demostrar el origen transpacífico de estas manifestaciones culturales. Hay opiniones divididas sobre si la pelea de gallos se introdujo a Nueva España desde Europa o desde Asia, incluso entre los historiadores jesuitas del siglo XVIII (Oropeza, 2007, p. 174; Mercene, 2007, p. 126).

Por último, la tradición de los “pajaritos de la suerte”, pájaros entrenados para seleccionar una fortuna de un cajón, los cuales se pueden ver en muchas plazas, mercados y otros lugares públicos en México actualmente, también pudo tener su origen en Asia y pudo haber sido traída a la Nueva España a bordo del Galeón (Carrillo, 2015, p. 84). Aunque esta costumbre está presente en muchos otros países, es posible que sus raíces históricas se encuentren en Asia, puesto que encontramos esta tradición en antiguos contextos religiosos. En Japón, por ejemplo, la práctica conocida como *omikujī*, literalmente “rifa divina”, se basa en fortunas escritas en tiras de papel que se obtienen de diferentes maneras,

incluida la utilización de pájaros (Hitoshi, 1996, pp. 79-96). En China, el truco se conoce como *niaogua*, o hexagrama o predicción de pájaro. En la década de los 1840, un viajero europeo observó esta tradición en Fujian asegurando que se trataba de un servicio muy popular entre las mujeres (Smith, 1991, p. 244). El fotógrafo Juan Mencarini retrató a uno de estos adivinos en la última década del siglo XIX.<sup>19</sup> Puesto que formas de adivinación basadas en la escritura existen desde hace milenios, podemos proponer, con bastante seguridad, que esta tradición divinadora existía en Fujian antes de estas observaciones decimonónicas y que, desde Fujian, a través de Filipinas, territorios entre los cuales existía un constante flujo comercial y migratorio, la tradición se extendiera hacia Nueva España.

Pajarito de la suerte en la Ciudad de México.



Fotografía de Rubén Carrillo Fabila.

Además de la suposición, tenemos alguna evidencia circunstancial de la época colonial que refuerza esta hipótesis. En primer lugar, está la mención de Anto-

<sup>19</sup> “Adivinación a través de pájaros, de Juan Mencarini”, Archivo China España, 1800-1950, consulta 22 de agosto de 2016, <http://ace.uoc.edu/items/show/339>.

nio de Morga, que ya hemos citado, de que entre los productos importados desde China a Manila había “pájaros enjaulados, que algunos hablan y otros cantan y les hacen hacer mil juguetes” (Morga, 2007, p. 217). Con “juguete” Morga quiere decir “truco”, abriendo la posibilidad que el ardid adivinatorio se hallara en el repertorio de estos pájaros. Desde Manila, estos animales pudieron haber sido transportados a Acapulco. Aunque ello no prueba la importación de pajaritos de la suerte, sabemos que diferentes especies de ave cruzaron el Pacífico en ambas direcciones. El investigador Roderich Ptak argumenta que en textos sobre avicultura escritos en Macao en el siglo XVIII aparecen pájaros americanos, incluyendo varios tipos de aves exóticas y coloridas, pavos e inclusive un ñandú, la gran *Rhea americana* (Ptak, 2011, pp. 85, 95, 102). El cronista Agustín de Vetancourt escribió en 1698 sobre unos pájaros filipinos “los manucodiatas”, de los cuales “algunos he tenido en mi poder [en México] que traen de Filipinas”, con lo que indica que la importación de estos ejemplares ocurría con relativa frecuencia (Vetancourt, 1870, pp. 197-198).

Otra cuestión que se debe tener en cuenta son las diferentes tradiciones adivinatorias originarias de Asia, Mesoamérica y Europa. En Asia la escritura es un elemento asociado con la predicción de fortuna, mientras que en los otros lugares no se observa esta conexión. En otras palabras, no encontramos en la tradición divinadora prehispánica o española ninguna referencia a la adivinación aviar. Por ejemplo, la leyenda de cómo Tezcatlipoca, dios telúrico del panteón mexica, engaña a Quetzalcóatl, dios celestial y antagonico del primero, utilizando un espejo, se ha relacionado con la cristalomancia, es decir, un método de adivinación por medio de un vidrio, espejo o cristal, que según los investigadores Mary Miller y Karl Taube era el predominante en la Mesoamérica precolombina (Miller y Taube, 1993). En Europa, mientras tanto, existían prohibiciones expresas a cualquier tipo de práctica adivinatoria por la Iglesia Católica. Pese a las restricciones, hubo numerosas formas de adivinación, aunque, nuevamente, la cristalomancia era la más extendida. No obstante, desde la antigua Grecia y Roma existía la práctica de la interpretación de augurios observando el vuelo de las aves y, sobre todo en Europa del este, en los siglos XVII y XVIII, estaba

## 7. Juan Bautista, “chino natural de Manila”

Adivino con pajarito de la suerte en China,  
en la década de 1890.



Fotografía de Juan Mencarini. “Adivinación a través de pájaros, de Juan Mencarini,”  
Archivo China España, 1800-1950, consulta 4 de diciembre de 2016,  
<http://ace.uoc.edu/items/show/339>

muy extendida la práctica de la alectomanía, o adivinación a través de gallos que dejaban un rastro tras comer grano del suelo, el cual era interpretado más tarde (Hayton, 2013).

Sin embargo, ninguno de estos rituales vincula a las aves con un mensaje escrito. En cambio, en China, se ha asociado el propio desarrollo de la escritura

## Imagen de un ritual de alectomancia.



*Chrismastide Divination*, Konstantin Makovsky, 1905,  
Museo Estatal de la Historia de la Religión, San Petersburgo.

al desarrollo de prácticas adivinatorias. Los ejemplos más antiguos de caracteres chinos se encuentran, precisamente en los llamados “huesos oraculares”, caparzones de tortuga o huesos de animales, datados entre 1400 y 1050 a.C., utilizados en ceremonias de piromancia, o adivinación mediante el fuego o calor (Flad, 2008, pp. 403-437; Smith, 1991, pp. 14-18).

Como hemos dicho, esta evidencia resulta circunstancial, si bien la comparación de las diversas tradiciones adivinatorias que pudieron estar presente en Nueva España y el tráfico transpacífico de aves, sugieren la posibilidad de que los inmigrantes asiáticos introdujeran sus tradiciones oraculares, posiblemente como rituales religiosos practicados en secreto, que después se popularizaron como simples formas de entretenimiento. De esta manera, Asia contribuyó, aunque fuera de esta modesta forma, al desarrollo del folklore latinoamericano, a través de una extendida costumbre popular que continúa vigente en la actualidad.

## 8. Antonio de la Cruz, “chino”

Mercaderes y mesoneros (y la dilución de la diáspora asiática novohispana)

### Una historia de éxito

Como hemos visto, los inmigrantes asiáticos de Nueva España dejaron tras de sí numerosos rastros de su presencia. A pesar de ello, la visibilidad de esta comunidad fue disminuyendo paulatinamente a lo largo del siglo XVIII, para luego diluirse casi por completo tras la abolición del Galeón de Manila en 1815 y la independencia de México en 1821. Pendientes aún de analizar el legado de la conexión transpacífica en las letras novohispanas, que dejamos para el siguiente capítulo, en éste trataremos las vidas de algunos asiáticos de cuyas vidas tenemos suficiente información para observar el abandono voluntario de la identidad “china”. Asimismo, veremos cómo grandes cambios geopolíticos en Asia, el Pacífico y Europa, repercutieron en los flujos migratorios hacia Manila y Nueva España y exploraremos el proceso de “africanización” de la diáspora asiática, así como la posibilidad de que enfermedades como la malaria y la fiebre amarilla contribuyeran al mismo.

La desaparición de la diáspora se puede reconstruir más fácilmente a través de la genealogía de familias concretas para observar los cambios en la nomenclatura empleada para referirse a estas personas con el paso del tiempo. Dos familias de chinos poblanos cumplen estos requisitos y representan a la vez “historias de éxito”, donde claramente se observa el ascenso social de los chinos a través de su actividad artesanal y comercial. Por otra parte, a pesar de compartir el ape-

llido “de la Cruz” —muy habitual entre los asiáticos novohispanos, posiblemente por tratarse de un nombre estándar dado a los conversos en Asia—, es importante remarcar que estos dos linajes no están relacionados entre sí.

El primero es la familia de Lorenzo de la Cruz, “chino de Manila”. Lorenzo era un esclavo, propiedad de Cristóbal Barbero Barrientos, quien en 1646 desposó a una “china” libre nacida en Puebla, llamada Andrea de los Reyes, en Analco.<sup>1</sup> Este matrimonio es interesante porque constituye otro ejemplo de que las familias de chinos novohispanos mantuvieron nexos con los recién llegados desde Asia a través del matrimonio. En este sentido, también es relevante que el padre de Andrea, Pedro Álvarez, “chino”, sirviera en 1651 como testigo en el matrimonio de otros dos “chinos”, Antonio de San Juan e Isabel Díaz.<sup>2</sup> Con su rol en este enlace, Pedro, quien muy probablemente nació en Asia, consciente o inconscientemente contribuía a cimentar los lazos entre la diáspora transpacífica de Analco. La historia de esta familia se puede entender como una de éxito, puesto que el hijo que tuvieron Lorenzo y Andrea, Francisco de la Cruz, al que brevemente aludimos en el capítulo anterior, mejoró su condición con respecto de su padre, quien había sufrido la tara de la esclavitud. Aun cuando desconocemos si Francisco nació siendo esclavo, antes de morir en 1679 Lorenzo había conseguido su propia manumisión,<sup>3</sup> seguramente a raíz de la abolición de la esclavitud de indios e indios chinos en 1673, sobre la cual volveremos. Cuando Francisco contrajo matrimonio en 1683, no solamente no era un esclavo, sino que tenía el oficio de herrero.<sup>4</sup> Desconocemos, aunque los datos invitan a suponer, que Francisco pudo valerse de una red social de “chinos” en cuya formación participó activamente su padre. Por desgracia, no contamos con suficientes fuentes para observar con más detalle este legado.

<sup>1</sup> AGN, Genealogía, Proyecto JIT, Rollo 1844; Santo Ángel Custodio, Matrimonios correspondientes a los años de 1632 y 1670, f. 80v.

<sup>2</sup> AGN, Genealogía, Proyecto JIT, Rollo 1844; Santo Ángel Custodio, Matrimonios correspondientes a los años de 1632 y 1670, f. 115.

<sup>3</sup> AGN, Sección Genealogía, Proyecto JIT, Rollo 1924 Entierros (1661-1697), f. 26.

<sup>4</sup> AGN, Genealogía, Proyecto JIT, Rollo 1526; Sagrario Metropolitano, Libro de matrimonios de mulatos, f. 129.

Por el contrario, del segundo caso, afortunadamente disponemos de mucha más información. En efecto, se trata de la familia de la diáspora asiática mejor documentada de Puebla. Se trata del linaje de Antonio de la Cruz, “indio chino”, quien, como hemos dicho, no estaba emparentado con Lorenzo ni Francisco, pero, como ellos, también habitaba en el barrio de Analco. Para detallar su historia, es preciso esbozar, brevemente, la condición jurídica de los chinos. *A priori*, en Nueva España, los chinos tenían los mismos derechos que los indios (Oropeza, 2007, p. 138; Slack, 2009, p. 64). Esto les permitió vivir y mezclarse con los amerindios. Seijas demuestra, por ejemplo, que en algunos casos la Inquisición optó por no procesar a individuos chinos porque, al ser considerados equivalentes a los indios, se encontraban fuera de la jurisdicción del Santo Oficio. En cambio, las trasgresiones cometidas por chinos e indios debían ser juzgadas por el Provisorato de la Inquisición Ordinaria de Indios y Chinos (Seijas, 2014, pp. 189-203). Los chinos eran conscientes de que contaban con los mismos derechos que los indígenas mesoamericanos y supieron aprovechar esta situación. Concretamente, buscaron obtener la exención del pago de la alcabala de la que gozaban los indígenas por ser vasallos de la Corona (Seijas, 2014, p. 154).

El primer documento que hace referencia a Antonio está datado en 1639. Se trata de una petición al Juzgado de Indios, en la que informa que se dedicaba a la venta de petates, anís, algodón y otros productos locales junto a su esposa, una indígena llamada Magdalena Luisa. Las ganancias de esta actividad le permitían mantener a sus siete hijos y pagar el tributo a la corona. Sin embargo, una orden del alcalde mayor les ordenaba el cobro de la alcabala que, recordemos, era un impuesto doméstico sobre la venta de bienes de consumo del que estaban exentos los tributarios del rey, entre ellos los indios y los indios chinos. Antonio informó al Juzgado, ubicado en la Ciudad de México, que, como tributarios que eran él y su mujer, se les debía librar del pago de este impuesto:

[Antonio de la Cruz] ha echo relación, que no embargase que esta declarado por auto de Don Juan de Cervantes Carvajal, alcalde mayor que fue de la Ciudad de

los Ángeles, no estar obligado a pagar esta alcabala respecto de ser como es él y la dicha Magdalena Luisa su muger [*sic*] naturales y como tales han pagado y pagan tributo a su magestad [*sic*].<sup>5</sup>

Con todo y resultado favorable de esta instancia, Antonio y Magdalena no pudieron descansar y olvidarse del asunto. En 1648, el cabildo de Puebla rechazó una petición de Antonio para que no se le cobraran más de 100 pesos de alcabala.<sup>6</sup> Estos dos documentos revelan, por un lado, que De la Cruz conocía y explotaba las prerrogativas que le otorgaba su condición de indio chino tributario, aunque no siempre con éxito. Por otra parte, las sumas expresadas en los documentos sugieren que Antonio era un mercader exitoso con ingresos muy considerables, como también lo atestigua su tenencia de al menos dos esclavos, un negro y una negra “de tierra maçambique [*sic*]”<sup>7</sup>. A todas luces, esta riqueza convirtió al indio chino en una persona de considerable influencia en la comunidad. Su cómoda posición social se ve reflejada en una serie de registros de la parroquia de Santo Ángel Custodio que documentan los matrimonios de diversos miembros de la familia.

La primera en casarse fue su hija Juana de la Cruz, “china”, quien tomó por esposo a un mestizo de nombre Joseph de la Cruz en 1650.<sup>8</sup> Al año siguiente, otra hija, María de la Cruz, “china”, se casó asimismo con un mestizo, Nicolás de Aguilar, oriundo de Chalco.<sup>9</sup> Unos años antes debió morir Magdalena Luisa, la mujer indígena de Antonio a la que nos hemos referido, puesto que en 1651 éste contrajo segundas nupcias con Francisca de la O, mestiza. Interpretamos como evidencia de su destacada posición social en la comunidad el que

<sup>5</sup> AGN, Real Audiencia, Indios 58, Contenedor 07, Vol. 11, exp. 166, f. 136v.

<sup>6</sup> AGMP, Actas de Cabildo, Vol. 22, doc. 71, asunto 5, 24/4/1648, f. 153v.

<sup>7</sup> AGN, Genealogía, Proyecto JIT, Rollo 1844; Santo Ángel Custodio, Matrimonios (1632-1670), f. 95v.

<sup>8</sup> AGN, Genealogía, Proyecto JIT, Rollo 1844; Santo Ángel Custodio, Matrimonios correspondientes a los años de 1632 y 1670, f. 104.

<sup>9</sup> AGN, Genealogía, Proyecto JIT, Rollo 1844; Santo Ángel Custodio, Matrimonios correspondientes a los años de 1632 y 1670, f. 112.

el escribano de la parroquia recogiera que a ese enlace acudió “mucho concurso del pueblo”.<sup>10</sup> Otras dos de las hijas de Antonio, ambas descritas como “chinas”, se casaron al año siguiente el mismo día. Ana contrajo matrimonio con un mulato libre, Andrés de Carvajal, mientras que Damiana lo hizo con un mestizo “hijo de la iglesia oficial de sastre” de nombre Diego Pacheco.<sup>11</sup> Es importante señalar que todas estas uniones indican la riqueza de Antonio de la Cruz porque podemos asumir que debió encargarse de la dote o el ajuar de sus hijas.

Por su parte, el hijo varón de Antonio, Nicolás Antonio de la Cruz, “chino”, fue una figura excepcional al tratarse del único chino en los registros matrimoniales de Puebla que desposó a una “española”, Magdalena Ortiz, “hija de la iglesia”. Como ocurrió con las bodas de sus hermanas en la ceremonia celebrada en 1650 había “presente otro concurso de feligreses” de la parroquia.<sup>12</sup> Se trata de un matrimonio interétnico que para el chino representaba una oportunidad de movilidad social ascendente: la conquista de un nuevo escalafón superior en el sistema de estratificación social racialmente determinado de la Nueva España. La unión estaba facilitada por el hecho de que Magdalena, lejos de pertenecer a una familia prominente, era huérfana. Pero para Nicolás este hecho no afectaba el mejoramiento que el casamiento representaba para sus futuros hijos.

Nicolás, quien trabajaba con su padre, fue su heredero. Tras la muerte de Antonio, de la cual desconocemos la fecha, fue nombrado junto con su madrastra albacea del testamento.<sup>13</sup> Nicolás murió en 1683,<sup>14</sup> dejando un testamento registrado en la escribanía de Antonio Gómez de Escobar el año anterior. Sus

<sup>10</sup> AGN, Genealogía, Proyecto JIT, Rollo 1844; Santo Ángel Custodio, Matrimonios correspondientes a los años de 1632 y 1670, f. 112v.

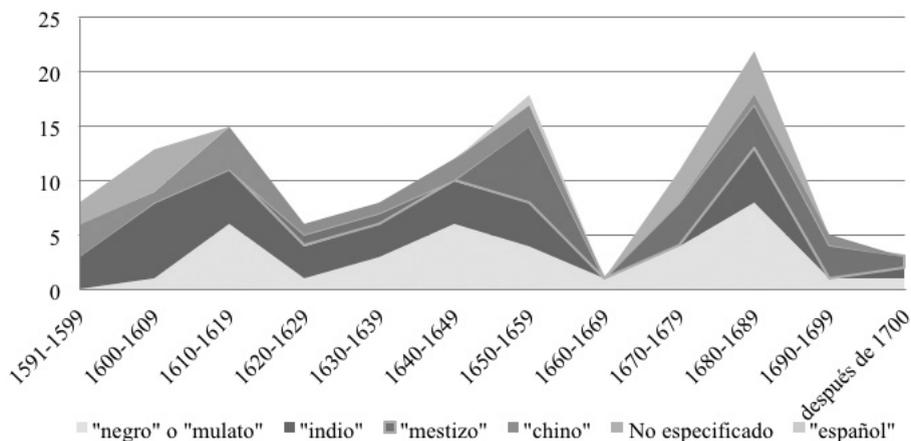
<sup>11</sup> AGN, Genealogía, Proyecto JIT, Rollo 1844; Santo Ángel Custodio, Matrimonios correspondientes a los años de 1632 y 1670, f. 117.

<sup>12</sup> AGN, Genealogía, Proyecto JIT, Rollo 1844; Santo Ángel Custodio, Matrimonios correspondientes a los años de 1632 y 1670, f. 102v.

<sup>13</sup> AGN, Genealogía, Proyecto JIT, Rollo 5931, Archivo General de Notarías del Estado de Puebla, Notaría 4, Antonio Gómez de Escobar, Protocolo años de 1682, f. 196v.

<sup>14</sup> AGN, Genealogía, Proyecto JIT, Rollo 1924, Entierros Analco (1661-1697), f. 37v.

### Etnicidad de los conyuges de "chinos" en los registros parroquiales poblanos



**Fuente:** AGN, Genealogía, Rollos 1526, 1527, 1528, 1706, 1707, 1794, 1844, 1924.

albaceas fueron su mujer, María Ortiz, su yerno Cristóbal Bravo y un sacerdote llamado Francisco de la Cruz. Es importante señalar que en el testamento ninguna de las personas implicadas aparece designada como “chino” o “china”. En el documento Nicolás pidió ser enterrado en la parroquia del Santo Ángel Custodio y dejó previsto el pago de quinientas misas para la salvación de su alma. Igualmente donó 10 pesos de oro para la causa de “canonización o beatificación” de María de Jesús Tomelín, la visionaria quien, como hemos visto, conoció y fue una figura materna para Catarina de San Juan. En el testamento Nicolás dejó instrucciones para que se pagaran todas sus deudas. A continuación, se redactó un inventario de sus posesiones. Nicolás poseía “una casa grande de vivienda de altos y bajos”, localizada “en la calle que sube de la serrada [*sic*] del convento del señor San Agustín y sale al camino de Guautinchan [Cuautinchán, Puebla]”. La casa colindaba con la de su hermana Clara de la Cruz —la última de los siete hijos e hijas a los que Antonio hizo referencia en su petición al Juzgado de indios en 1639—, a quien su padre había dejado en herencia. Además de

su casa, Nicolás era dueño de una tienda en el centro de la ciudad, otra casa de un solo piso en Tlaxcala y un terreno en Analco, junto al de otro, propiedad de su yerno. Poseía, al mismo tiempo, once esclavos negros y mulatos, un hombre y una mujer adultos, dos adolescentes, dos niños y tres niñas y un bebé de ocho meses. Otro esclavo más, que servía al hijo de Nicolás, había escapado y no había sido encontrado cuando fue redactado el testamento. Además de los esclavos y los bienes raíces, Nicolás declaró tener en mercancías 2 mil pesos de oro en su casa de Analco y 200 pesos en su tienda. Evaluó el valor del mobiliario y menaje de su casa en 60 marcos de plata y contó entre sus pertenencias diversas joyas incluyendo, dos collares de perlas cortos, dos broches de oro, uno cubierto de diamantes y otro con esmeraldas, aparte de ocho anillos de oro, uno de ellos adornado con esmeraldas. A todo esto, se declaró poseedor de veintinueve mulas y dos sillas de montar. Nicolás dejó todas sus pertenencias a su mujer y sus hijos Luis, Antonia, María y Juan Francisco de la Cruz.<sup>15</sup> El testamento también informa que Nicolás tenía negocios con un mercader llamado Joseph de Navarro, quien continuaba habitando en la Ciudad de México en 1708.<sup>16</sup>

Analizando estos documentos no cabe duda de que la familia de Antonio de la Cruz medró y consiguió un nivel de confort material muy significativo. Vemos que el patriarca conocía y sabía explotar la jurisprudencia novohispana con respecto de los impuestos que estaba obligado a pagar, aunque no consiguiera siempre su objetivo. Los matrimonios de sus hijas y el suyo propio en segundas nupcias, la mayoría con mestizos y, en el caso de su hijo, el único entre un chino y una española registrado en Puebla, revelan la habilidad de este personaje para subir en el sistema de jerarquización social racialmente determinado del virreinato. El testamento de su hijo indica que esta familia de mercaderes acumuló riquezas considerables. Los datos contenidos en el documento invitan a teorizar que o bien Antonio o Nicolás fueran los propietarios originales de los “mesones del chino rico” que aparecen documentados en Analco en

<sup>15</sup> AGN, Genealogía, Proyecto JTT, Rollo 5931, Archivo General de Notarías del Estado de Puebla, Notaría 4, Protocolo años de 1682, ff. 196-200v.

<sup>16</sup> AGN, Regio Patronato Indiano, Matrimonios 69, Vol. 214, exp. 3.

1712 (Leicht, 1934, p. 113). También es posible que éstos fueran propiedad de otro miembro de la diáspora quien, al igual que los de la Cruz, hubiera sido capaz de prosperar.

Pero, a pesar de este aparente bienestar, parece que Nicolás intentaba activamente no ser designado “chino”, como sugieren su matrimonio con una española y la completa ausencia de este término en su registro de entierro o en su testamento. Éste no fue un caso aislado entre las personas asiáticas acomodadas. Otro ejemplo de este fenómeno es el caso de Juan de Páez quien era, como hemos visto, uno de los japoneses mercaderes que habitaron en Guadalajara a mediados del siglo XVII y que llegó a ser “mayordomo y administrador de los propios y rentas de la catedral”. Como Nicolás, Páez también evitó hacer referencias a su origen japonés, con el fin, seguramente, de ahorrarse posibles maltratos y persecuciones. Ésta pudo haber sido la razón por la cual otro de los japoneses de Guadalajara, Luis Encío, dejó de firmar usando caracteres japoneses, llegando incluso a asegurar en 1643, “no saber firmar”.

La condición de chinos de estas personas tenía consecuencias adversas, como demuestra el hecho de que Páez se vio obligado a solicitar una dispensación papal especial para que sus hijas fueran admitidas como monjas a un convento. En última instancia, las hijas no aprovecharon la dispensación, otorgada en 1677, puesto que habían contraído matrimonio por entonces; no obstante, el mismo documento permitió a una de sus sobrinas tomar los hábitos (Calvo, 1983, p. 539-545). Tanto para los japoneses de Guadalajara, como para Nicolás de la Cruz y el resto de la diáspora asiática, abandonar la etiqueta de “chino” podía suponer no tener que pasar por este tipo de incómodas contingencias y verse liberados de los estereotipos y limitaciones legales que les estaban impuestas a raíz de su etnicidad.

Todo esto explica en parte la paulatina desaparición de la diáspora asiática novohispana a lo largo del siglo XVIII y de manera decisiva en el XIX. Sin embargo, como veremos a continuación, en este proceso actuaron otras fuerzas, como los cambios en la balanza de poder geopolítica entre las potencias mercantiles europeas con presencia en Asia y el Pacífico, la tendencia a los matri-

monios exogámicos de la diáspora englobada en el proceso de mestizaje, la abolición del tráfico transpacífico de esclavos y la resistencia asimétrica a enfermedades como la fiebre amarilla o la malaria.

### La diáspora asiática novohispana en el siglo XVIII

Aunque en números muy menores a los dos siglos anteriores, a lo largo del siglo XVIII continuaron llegando a Nueva España inmigrantes asiáticos. De acuerdo con el cronista José Antonio Villaseñor y Sánchez (1703-1759), a mediados de siglo, en Acapulco vivían “cerca de quatrocientas [*sic*] familias de chinos, mulatos y negros y solo ocho de españoles” (Villaseñor y Sánchez, 1746, p. 186). El mismo cronista también menciona que la cercana población de San Nicolás Obispo estaba habitada por 120 familias de chinos (Villaseñor y Sánchez, 1746, p. 189). Esta localidad en la jurisdicción de Coyuca, cerca de Acapulco, incluso llegó a ser conocida como “San Nicolás de los Chinos” y era considerada, básicamente, un “pueblos de chinos naturales de Filipinas” (Oropeza, 2007, p. 101; Chong, 2013, p. 214). Sus habitantes vivían del cultivo de arroz, maíz, algodón y frutas locales. En 1744 su alcalde, Pedro Zúñiga, “chino criollo”, aseguró que el barrio tenía sus orígenes “desde los tiempos antiguos que los indios philipinos [*sic*]”, habían llegado en el Galeón de Manila y habían decidido quedarse en Coyuca, “y como se fuesen quedando muchos de ellos y casándose con indias de otras poblaciones” (Oropeza, 2007, p. 101; Seijas, 2014, p. 151). La presencia de otros chinos “criollos” y “de Manila” en la zona de la costa del Pacífico está documentada en 1758 (Oropeza, 2007, 101). Durante el siglo XVIII, también hubo milicianos chinos patrullando la zona costera del Pacífico, sobre todo entre Acapulco y Zihuatanejo, como medida preventiva ante la amenaza de piratas ingleses y holandeses (Slack, 2009, pp. 51-52; Chong, 2013, p. 218). Las cofradías de chinos continuaban existiendo, como constata una queja de dos españoles que protestaban haber sido expulsados de una hermandad religiosa de la parroquia de San Sebastián, Ciudad de México, “por su Mayordomo An-

tonio Navarro, ‘que disse [*sic*] ser chino y que, echándonos fuera, disiendo [*sic*] que aquel Cabildo solo con Yndios [*sic*] y chino se zelebraba [*sic*]’” (Chong, 2013, p. 216). En un padrón de extranjeros levantado en la Ciudad de México en 1753, veinte “se identificaron como ‘chinos’ o ‘indios chinos’” (Chong, 2013, p. 218). Por último, como se resume en la siguiente tabla, varios asiáticos aparecen en los registros matrimoniales y otras fuentes aisladas de las ciudades de México y Puebla como testigos y contrayentes, además de un par de personas en otras localidades.

Chinos y filipinos en las ciudades de México y Puebla y otras localidades (1706-1791)				
Fecha	Nombre	Descripción	Profesión	Lugar
1706 <sup>1</sup>	Joseph de la Cruz	chino libre	tejedor de frazadas	Barrio de Necatitlán, Ciudad de México
1712 <sup>2</sup>	Manuel de León	chino	barbero	Callejón de San Bernardo, Ciudad de México
1712 <sup>3</sup>	Joseph de la Cruz	negro criollo de la India de Portugal	esclavo	Ciudad de México
1728 <sup>4</sup>	Ignacio de Alvarado	filipino		Ciudad de México
1739 <sup>5</sup>	Andrés Antonio López	mulato natural de la ciudad de Manila en las islas filipinas	sirviente	Puebla
1742 <sup>6</sup>	Antonio de Lisarraga	chino natural del puerto de Cavite en las Filipinas		Puebla
1743 <sup>7</sup>	Nicolás de la Cruz	chino		Ixmiquilpan, Hidalgo
1752 <sup>8</sup>	Miguel Roldán	filipino	religioso	Colegio de San Borja, Puebla
1757 <sup>9</sup>	Antonio de los Santos Fernández	chino natural de la ciudad de Madrasa que está en el obispado de Manila	¿herrero?	Puebla
1758 <sup>10</sup>	José Aguirre	indio filipino		Ciudad de México

## 8. Antonio de la Cruz, “chino”

1758 <sup>11</sup>	Juan de Torres	indio filipino	maestro soletero	Ciudad de México
1766 <sup>12</sup>				
1761 <sup>13</sup>	Policarpo de Vera	indio filipino		Ciudad de México
1764 <sup>14</sup>	Joseph de Carvallido	castizo filipino		Toluca
1774 <sup>15</sup>	Mariano Salazar	indio filipino		Parroquia de Santa Veracruz, Ciudad de México
1774 <sup>16</sup>	Guillermo Panduic	indio filipino	portero	Parroquia de Santa Veracruz, Ciudad de México
1774 <sup>17</sup>	Antonio Nicolás	indio filipino		
1791 <sup>18</sup>	Norberto Baptista	indio filipino	hortelano	Otumba, Ciudad de México
1803 <sup>19</sup>	?	indio filipino		Puebla

<sup>1</sup> AGN, Regio Patronato Indiano, Matrimonios, Vol. 118, exp. 94, ff. 212-213 (1706).

<sup>2</sup> AGN Regio Patronato Indiano, Matrimonios, Vol. 154, exp. 8 (1712).

<sup>3</sup> AGN, Matrimonios, Vol. 308, exp. 85, (1712).

<sup>4</sup> AGN, Matrimonios, Vol. 89, exp. 70, ff. 221-224 (1728).

<sup>5</sup> AGN, Genealogía, Proyecto JIT, Rollo 1526; Sagrario Metropolitano, Libro de matrimonios de negros, mulatos y chinos, f. 33 (1739).

<sup>6</sup> AGN, Genealogía, Proyecto JIT, Rollo 1526; Sagrario Metropolitano, Libro de matrimonios de negros, mulatos y chinos, f. 73v (1742).

<sup>7</sup> Anónimo, Jurisdicción de Ixmiquilpan [Relaciones geográficas del Arzobispado de México]. Madrid: Francisco de Solano et al, CSIC, 1988 (1743), 81.

<sup>8</sup> AGN, Archivo Histórico de Hacienda, Vol. 285, exp. 10, fs. 1.

<sup>9</sup> AGN, Genealogía, Proyecto JIT, Rollo 1527; Sagrario Metropolitano, Libro de matrimonios de negros, mulatos y chinos, f. 213 (1757).

<sup>10</sup> AGN, Indiferente Virreinal, caja 1584, exp. 16 Matrimonios (1758).

<sup>11</sup> AGN, Matrimonios, Vol. 71, exp. 34, ff. 152-154 (1758).

<sup>12</sup> AGN, Matrimonios, Vol., 73, exp. 84, ff. 488-92 (1766).

<sup>13</sup> AGN, Civil, Vol. 494, exp. 1-5 (1761-1763).

<sup>14</sup> AGN, Matrimonios, Vol. 16, exp. 40, ff. 162-172 (1764).

<sup>15</sup> AGN, Matrimonios, Vol. 99, exp. 27, ff. 142-146 (1774).

<sup>16</sup> AGN, Matrimonios, Vol. 99, exp. 27, ff. 142-146 (1774).

<sup>17</sup> AGN, Tribunal de Cuentas, Vol. 50, exp. 5, ff. 50-55 (1774).

<sup>18</sup> AGN, Matrimonios, Vol. 82, exp. 95, ff. 404-409 (1791).

<sup>19</sup> AGN, Inquisición, Vol. 1418, exp. 15, ff. 180-181.

Resulta patente, viendo estos datos, que la diáspora asiática novohispana había disminuido y los términos “chino” e “indio chino” había entrado en desuso para referirse a personas de origen transpacífico. De las fuentes de Puebla que cons-

tatan la presencia de 175 asiáticos entre 1591 y 1803, solamente cuatro están datadas después de 1700. Entre las razones que explican la dilución de la diáspora asiática en el caso concreto de Puebla debemos considerar, sin duda alguna, el hecho de que la ciudad entró en una profunda decadencia, pasando de una población estimada en 98 mil habitantes en 1678 a 47 295 un siglo más tarde (Miño, 2001, p. 88). En el último tercio del siglo XVIII, la ciudad fue asolada por el hambre, dieciséis epidemias y una caída en picado de la productividad, a la vez que desapareció la mayoría de sus obrajes. En la víspera de la Guerra de Independencia (1810-1821), mientras que Puebla conservaba sólo el recuerdo de su antiguo esplendor, otros centros urbanos como Guadalajara, Querétaro y Guanajuato se hallaban en pleno auge (Miño, 2001, pp. 33, 88, 154). En estas circunstancias, se puede conjeturar que los inmigrantes asiáticos del siglo XVIII fueron encontrando paulatinamente menos incentivos para asentarse en la ciudad. Pero la decadencia de esta ciudad no explica por qué se dio una tendencia similar en el resto del virreinato.

Una razón más generalizada es que, como hemos visto, alejándose de la tendencia inicial de identificación jurídica entre indígenas mesoamericanos e inmigrantes chinos, a lo largo del siglo XVII, de manera gradual, los asiáticos se fueron identificando cada vez más con la población afrodescendiente y mestiza. A medida que las personas de origen asiático y sus descendientes se mezclaron con gente con otros antecedentes, se hizo más difícil distinguirles del grueso de la población, más aún cuando de entrada se trataba de una población fenotípicamente muy heterogénea que, además, tenía orígenes geográficos y culturales diversos. La tendencia de los chinos a los matrimonios exogámicos había hecho a este grupo cada vez menos discernible de los mucho más numerosos sectores afromestizo y mestizo.

Junto a este factor intrínseco, debemos considerar grandes transformaciones geopolíticas que fueron modificando los flujos migratorios en el sur y sureste asiático que acabaron por repercutir en el movimiento de personas a bordo del Galeón. Puesto que una parte importante del comercio de mercaderías asiáticas que nutría a Manila provenía de las posesiones de Portugal en Asia, las seis

décadas de unión dinástica de Portugal y España, de 1580 a 1640, fueron un periodo de gran prosperidad para el Galeón. Hubo portugueses que medraron con el comercio transpacífico y funcionarios coloniales lusos en Filipinas (Miyata Rodríguez, 2009, p. 45). Lógicamente, estas décadas fueron de vital importancia para la historia de la migración asiática de Nueva España, porque la relativa dilución de las barreras entre la esfera portuguesa y española permitió la llegada de un gran número de esclavos provenientes de puertos portugueses a Manila, muchos de los cuales fueron transportados subsecuentemente a Acapulco (Seijas, 2014, pp. 49-61). Asimismo, la prosperidad del comercio habría facilitado las cosas a los inmigrantes libres. Después de 1640, con la entrada al poder de la dinastía Braganza y la expulsión de los Habsburgo de Portugal, aunque el flujo migratorio continuó durante el resto siglo XVII, no tendría la misma intensidad.

Al mismo tiempo, los holandeses estaban desmantelando el dominio portugués en el océano Índico y el sureste y este de Asia a través de la Compañía Neerlandesa de las Indias Orientales, fundada en 1602, la cual vehiculó los esfuerzos coloniales asiáticos de las Provincias Unidas, nombre por el cual se conocía a la república neerlandesa formada en 1579 (Oostindie y Paasman, 1998, p. 349). Desde su base en Batavia (la actual Yakarta, Indonesia), donde se establecieron en 1619, los holandeses expulsaron a portugueses y españoles de las Molucas durante las décadas de 1610 y 1620, ocuparon Malaca en 1641 y se hicieron con Macasar en 1666 (Sánchez Pons, 2013, pp. 107-132). Por si fuera poco, los neerlandeses marginaron a españoles y portugueses en el limitado comercio con Japón a partir de 1635, cuando, como hemos visto, los japoneses implementaron la política del *Sakoku* y optaron por sólo permitir a los primeros continuar los intercambios en la isla artificial de Dejima, en Nagasaki (Willis, 2008, pp. 241-243). El historiador Sanjay Subrahmanyam demostró cómo los holandeses recurrieron e incluso dependieron del apoyo de “terceras partes” locales que a menudo mediaron de manera decisiva en los enfrentamientos militares como ocurrió en Syriam —actual Thanlyin, Birmania— y Ceilán, en 1613 y 1656, respectivamente (Subrahmanyam, 1993, p. 145). En cambio, en el

caso de la colonización de la isla de Formosa (actual Taiwán), que los holandeses disputaron con éxito a los españoles entre 1627 y 1642, el líder militar chino Zheng Chenggong, también conocido como Koxinga, acabaría expulsando a los europeos en 1662 (Andrade, 2008). Claramente, y como señala Seijas, la irrupción de los holandeses desajustó los flujos tradicionales del tráfico de personas en la región, hasta entonces controlado por los portugueses (Seijas, 2008, pp. 19-38).

A los neerlandeses los acabarían desplazando los ingleses, quienes contribuyeron con la decadencia portuguesa en el Índico cuando, por ejemplo, ayudaron a los persas a conquistar Ormuz en 1622 (Scammell, 1982, pp. 177-192). Británicos desde 1707, éstos formaron su propia compañía de las Indias Orientales que, para mediados del siglo XVIII, había contribuido a la decadencia del Imperio Mogol y se había consolidado como una gran potencia en el subcontinente indio, sobre todo después de su victoria en Plassey en 1757, controlando amplios territorios incluyendo la rica región de Bengala (Darwin, 2008, pp. 145-148). Los franceses, por su parte, con su propia *Compagnie Royale des Indes Orientales* (1665), irrumpieron también en Asia. Desde la década de 1720, los franceses establecieron una presencia mercantil y territorial en India desde su base en Pondicherry. La competencia francesa con los británicos acabaría estallando en la llamada Guerra de los Siete Años, la cual se libró a escala mundial y terminó con la victoria de los segundos en 1763 (Baugh, 2011).

A medida que la competencia de otras potencias europeas hizo retroceder a portugueses y españoles en Asia, el rango de posibles puntos de origen de inmigrantes asiáticos en Nueva España se contrajo. Es posible que el que en el siglo XVIII la etiqueta de “indio filipino” se convirtiera en el apelativo hegemónico de los asiáticos novohispanos se debiera a que los lugares de procedencia de muchos de ellos ya no se encontraban adentro de la órbita ibérica, la cual quedaba ceñida básicamente a las Filipinas. Simplemente, bengalíes, japoneses, cingaleses, malayos y un largo etcétera dejaron de acompañar a los filipinos en sus viajes de Manila a Acapulco.

Sin embargo, y pese verse afectada la migración, el comercio transpacífico

en sí continuó a lo largo del siglo. La economía novohispana, en general, salvo en lugares como Puebla, creció muy significativamente durante este periodo, impulsada por la explosión del sector de la minería de plata. Esta riqueza produjo nuevas fuentes de capital para invertir en el comercio transpacífico. Pese a las restricciones impuestas sobre los mercaderes residentes en Manila —que solamente podían participar en el tráfico del Galeón—, durante el siglo XVIII, los comerciantes mexicanos consolidaron su control sobre estas transacciones (Yuste, 2007). Durante esta centuria el gusto por los productos asiáticos continuó, llegando incluso algunos miembros de la élite del centro del virreinato a enviar muestras de tela a Manila o Macao para que fueran imitadas por artesanos locales y remitidas de vuelta a América (Oropeza, 2007, pp. 160, 164). Tal era su popularidad que el rey Felipe V, intentando proteger a los fabricantes de seda en España, prohibió la importación de textiles asiáticos a México en 1718. Hasta 1724 no se podía traficar en una larga lista de productos, de brocados a ropa de cama, a batas y “quimones”. El contrabando y la competencia de mercaderes británicos, neerlandeses y franceses demostraron la ineficacia de la medida y finalmente, en 1734, se reanudó la importación de seda a Nueva España a través del Pacífico (Bonialian, 2012, p. 73-74). Como puede imaginarse, estos altibajos fueron mermando la línea Manila-Acapulco.

El viejo sistema del Galeón de Manila continuó en decadencia cuando la ocupación británica de Manila y La Habana en 1762 durante la Guerra de los Siete Años, en la cual España luchaba junto a los franceses, desató un debate sobre la política comercial del imperio. A partir de 1765 se fueron consolidando esfuerzos en la Península Ibérica por complementar la ruta Manila-Acapulco con una conexión directa entre Filipinas y la metrópolis rodeando el cabo de Buena Esperanza. Se trazaron planes concretos para la ruta Manila-Cádiz la cual acabaría por afectar negativamente el volumen y la frecuencia del comercio del galeón transpacífico y puso a los mercaderes mexicanos en una situación difícil ante la nueva competencia (Yuste, 2007, pp. 359-398). Por si fuera poco, tomando inspiración de las compañías extranjeras a las que hemos aludido, en 1785, se fundó la Real Compañía de Filipinas (Díaz-Trechuelo, 1965), la última

en una serie de compañías mercantiles fundadas por los españoles de manera reactiva ante la decadencia de los viejos sistemas comerciales para competir con sus rivales europeos en América y otras latitudes.<sup>17</sup>

Todas estas iniciativas formaban parte de las llamadas Reformas Borbónicas, introducidas sobre todo a partir del reinado de Carlos III (1759-1788), una serie de políticas cuyos aspectos comerciales estaban supeditados a los militares. No podemos extendernos al detalle sobre estas reformas, pero es importante remarcar que su objetivo principal era maximizar los ingresos fiscales generados del comercio a fin de fortalecer la armada y el ejército en un contexto de creciente competencia de otras potencias, especialmente de Gran Bretaña y Francia (Delgado, 2007; Stein y Stein, 2003). La prosperidad de los mercaderes de Nueva España, Perú, Manila o cualquier otro enclave colonial era irrelevante a la consecución de esta meta. Durante la Guerra de Independencia de Estados Unidos, en 1781, se abrió el comercio entre Cantón, Filipinas y otros puertos además de Acapulco, como San Blas, en el actual estado de Nayarit, tanto para reducir el riesgo de que los navíos transpacíficos fueran capturados, como para aumentar el volumen de comercio gravable.<sup>18</sup> El desembarco en Acapulco de “512 bultos de mercancías chinas” de un navío danés en 1806 ejemplifica la desaparición de la supremacía española en el Pacífico, donde entraron multitud de competidores, mientras languidecía el Galeón de Manila.

### La “africanización” de la diáspora asiática novohispana

Indudablemente, todas estas transformaciones afectaron los flujos migratorios desde Asia, con lo que pueden tomarse como parte de la explicación de la aparentemente drástica reducción de arribos de nuevos inmigrantes transpacíficos en Nueva España durante el siglo XVIII. Pero un factor quizás más importan-

<sup>17</sup> Éstas fueron la Compañías de Honduras (1714), la Guipuzcoana de Caracas (1728) y de Galicia (1734), la de la Habana (1740) y la Real de Barcelona (1754) (Bonialian, 2012, pp. 120-121).

<sup>18</sup> AGN, Marina, Vol. 49, exp. 197, (1781).

te fue la abolición de la esclavitud de indios e indios chinos —y de indios chichimecas— impulsada por la Audiencia de Guadalajara, que se implementó gradualmente por todo el virreinato a partir de 1673 e hizo desaparecer por completo el siempre incipiente tráfico de esclavos asiáticos a Nueva España (Oropeza, 2011, pp. 46-47). Aunque hubo todavía algunos esclavos provenientes de Asia en Puebla después de esta fecha, como Ana de los Ángeles, “china natural de la ciudad de Filipinas [*sic*]” (1676); Juan de Alvarado, “chino natural de la ciudad de Manila” (1677), o Pedro Martín, “negro de la India de Portugal” (1692),<sup>19</sup> todo indica que la medida mermó exitosamente la llegada de nuevos inmigrantes transpacíficos forzados. No solamente dejaron de llegar nuevos esclavos asiáticos, también es posible que, tras la emancipación, durante el siglo XVIII los dueños de los esclavos “chinos” en el virreinato tuvieran el incentivo de ocultar los orígenes transpacíficos de sus sirvientes y sus descendientes, con el fin de proteger su propiedad. Por esta razón, detrás de la generalización de la idea de que los chinos eran los hijos resultantes de uniones entre indígenas y afrodescendientes y no personas de origen asiático puede esconderse un esfuerzo consciente de asociar esclavos chinos con negros y mulatos, porque ellos todavía eran susceptibles de ser esclavos. Pese a todo, puesto que junto a los esclavos había un importante contingente de personas libres, la interrupción de las rutas ibéricas de tráfico de esclavos en Asia y la emancipación de los chinos en Nueva España no bastan para explicar la práctica desaparición de la diáspora de las fuentes novohispanas.

El historiador Edward Slack propone que fue el nacionalismo mexicano el responsable de este fenómeno cuando, a partir de la independencia 1821, los sucesivos gobiernos del nuevo Estado-nación realizaron esfuerzos por homogeneizar a la población, sustituyendo las viejas etiquetas de “español”, “indio”, “negro”, “mulato” o “chino” por la nueva de “mexicano” para todas las personas (Slack, 2009, p. 25). Pero esta explicación no resulta muy convincente, ya que,

---

<sup>19</sup> AGN, Genealogía, Proyecto J1T, Rollo 1526; Sagrario Metropolitano, Matrimonios de mulatos (1675-1686), ff. 13v, 17v; Matrimonios de negros y mulatos (1687-1699), f. 92v.

si bien es verdad que las autoridades del recién independizado Estado mexicano no trataron de acabar con las diferencias étnico-sociales mediante una política de eliminación de términos raciales en bautismos, matrimonios, defunciones y otros documentos legales, el proceso de dilución de la población asiática se hallaba muy avanzado en el momento de la independencia. Las bien intencionadas, aunque en última instancia ineficaces, políticas de normalización racial de los primeros gobiernos mexicanos no venían en un principio dictadas por la xenofobia contra elementos externos. Incluso, tras proclamar la independencia de México y hacer su entrada triunfal en la Ciudad de México, Agustín de Iturbide invitó a Cuba y a Filipinas a unirse a la nueva nación (Castillo, 1997, p. 172). Aunque la invitación fue ignorada, los sentimientos favorables de los políticos mexicanos para con las que habían sido dependencias ultramarinas del antiguo virreinato continuaron. En 1829, en pleno contexto de tensas relaciones diplomáticas con España —que no solamente se negaba a reconocer la independencia de México, sino que organizaba una fuerza expedicionaria de reconquista—, los legisladores del nuevo país promulgaron una “Ley de Expulsión de Españoles”, de la cual curiosamente estaban exentos los hijos de españoles nacidos en Cuba, Puerto Rico y Filipinas (Sims, 1985).

Con todo, es ineludible que la abolición del galeón de Manila, que había durado 250 años, tuvo que ver con la Guerra de Independencia (1810-1821). Al hacerse con la región al sur de la Ciudad de México, por donde discurría la ruta desde Acapulco, los insurgentes al mando de José María Morelos y Pavón obligaron a los convoyes de “efectos chinos” a acompañarse de escoltas militares.<sup>20</sup> Vale la pena hacer un breve paréntesis para mencionar la posibilidad de que hubiera personas de ascendencia asiática involucradas en la lucha por la independencia, como sugiere una noticia de 1812 sobre el robo de raciones de salitre que informa que los insurgentes tenían “un chino que les hace pólvora” en la hacienda de San Bartolomé (Calpulalpan, Tlaxcala?).<sup>21</sup> Morelos capturó

<sup>20</sup> AGN, Operaciones de Guerra, Vol. 469, exp. 74, ff. 231-233; exp. 75, ff. 234-236; exp. 76, ff. 237-239.

<sup>21</sup> AGN, Operaciones de Guerra, Vol. 989, exp. 6, ff. 23-24.

Acapulco al año siguiente. En 1814, sus tropas se vieron obligado a cederlo de nuevo a los realistas, pero no sin antes prenderle fuego (Marley, 2005, pp. 214-215). Diezmado, Acapulco vio en 1815 la llegada de la fragata *Victoria* “con cargamentos de efectos de China”, pero poco después se leyó la proclama que suprimía la longeva Nao de China<sup>22</sup> y zarpó de Acapulco el último Galeón: el *Magallanes* (Schurz, 1985, pp. 55, 63). Cabe añadir que la consumación de la independencia seis años más tarde fue en parte financiada con 525 mil pesos que habían de ser enviados a Filipinas desde Nueva España y de cuya escolta estaba al mando Iturbide, quien, “tuvo [en cambio] muy bien cuidado de declararse su dueño” (Navarro y Rodrigo, 1919, p. 47).

Pero volviendo con los factores que influyeron en la desaparición de los chinos novohispanos, Slack propone, de forma más convincente, la idea de “africanización” de la diáspora asiática (Slack, 2009, p. 61). Se trata de una tendencia que tuvo lugar a medida que el fenómeno de mestizaje de la sociedad novohispana empezó a complejizarse y acelerarse, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XVII. El mestizaje, en el que participaron activamente individuos como Antonio de la Cruz, afectó enormemente la composición étnica de la diáspora asiática —ya de entrada muy heterogénea—, puesto que la mayoría de los asiáticos emigrados eran hombres. Ello se debía a que la Corona había intentado limitar el número de las mujeres, en particular de las esclavas, que embarcaban en Manila rumbo a Acapulco. La situación obligó a los asiáticos a buscar primordialmente matrimonios exogámicos, un comportamiento contrario a la tendencia detectada entre los otros grupos que conformaban la sociedad novohispana (Villafuerte, 1991, pp. 91-99; Love, 1971, pp. 79-91). Los chinos contrajeron matrimonio principalmente con miembros de las diversas castas afromestizas, especialmente después de 1650.

El caso de la ciudad de Puebla ejemplifica este proceso. Entre 120 matrimonios registrados en las parroquias poblanas, sólo uno de cada ocho fueron uniones donde ambos contrayentes eran chinos. En las décadas anteriores a

<sup>22</sup> AGN, Filipinas, Vol. 62, exp. 6, ff. 199-234; Bandos, Vol. 28, exp. 127, f. 236 (1816).

1650, la mayoría de chinos libres optó por casarse con indígenas mesoamericanos, mientras que los chinos esclavos tendieron más a casarse con negros y mulatos, posiblemente coaccionados por sus amos.<sup>23</sup> A partir de la segunda mitad de la centuria se observa que los matrimonios entre chinos y amerindios se hicieron cada vez menos frecuentes, a la vez que los matrimonios entre chinos y negros y mulatos fueron en aumento. Las uniones entre chinos y mestizos, muy escasas al principio, también se hicieron más recurrentes en la segunda mitad del siglo XVII, hasta alcanzar el 15 por ciento del total (Carrillo, 2015, p. 232).

Junto con la disminución del flujo migratorio a raíz del final del tráfico transpacífico de esclavos, estos patrones de mestizaje condujeron inexorablemente a la asociación del término “chino” con las castas afromestizas, bien establecida en el último tercio del siglo XVIII, mientras que, proporcionalmente, los chinos hijos de matrimonios entre chinos o de chinos y amerindios quedaron en minoría. Gradualmente, el fenotipo de personas “chinas” se fue asociando con rasgos físicos comunes entre otras personas afrodescendientes, es decir, había cada vez más personas con fenotipo africano que eran a la vez consideradas “chinas” porque descendían de inmigrantes asiáticos. La historiadora Tatiana Seijas sugiere que muchos de estos últimos renegaron de su denominación de “chinos” optando, en cambio, por identificarse como indios o mestizos en un esfuerzo por distanciarse de los afromestizos y la asociación con la esclavitud (Seijas, 2012; 2014). Se estableció la idea errónea de que los chinos eran exclusivamente el resultado de uniones entre amerindios y afromestizos, sobre todo entre las élites, como reflejan las célebres pinturas de casta (Slack, 2009, p. 22). Los famosos cuadros de castas recogen al menos catorce combinaciones distintas que producían chinos (Seijas, 2008: 248-49). Es fundamental tener en cuenta que estas obras de arte reflejan más las preocupaciones intelectuales de las personas que las produjeron que la realidad etno-demográfica y por ello no deben ser tomadas como fieles reflejos del complejo entramado étnico de la

---

<sup>23</sup> El 80 por ciento de los matrimonios que involucraron a un esclavo o esclava se produjeron entre un chino o china y un miembro de la diáspora africana (Carrillo, 2015, p. 233).

sociedad novohispana. Como fuentes históricas para determinar la etnicidad de la población durante este periodo son deficientes en tanto que existe una diversidad de términos tal que es imposible establecer parámetros que sirvan como punto de partida.

Detalle de pintura de castas donde aparecen personas catalogadas como "chino" y "china" (siglo XVIII).



Anónimo, óleo sobre tela, Museo Nacional del Virreinato, Tepetzotlán.

Entender este proceso de "africanización" de los chinos novohispanos es fundamental para reconstruir con fidelidad la historia de la diáspora asiática en los territorios americanos de Nueva España, porque es preciso desmentir el argumento que sostiene que el término "chino" se usaba exclusivamente en referencia a hijos de uniones entre amerindios y afroestizados y que, en consecuencia, la presencia asiática en el México colonial fue insignificante (Hernández, 2012).

## El impacto de la malaria y la fiebre amarilla

Además del mestizaje cabe considerar un factor que pudo haber acelerado el proceso de “africanización” y tenido, de esta manera, un impacto significativo en la dilución de la diáspora asiática y la metamorfosis del término “chino” en el siglo XVIII: las enfermedades. Concretamente, la resistencia asimétrica a la fiebre amarilla y a la malaria en ciertas personas, la cual pudo incidir en una mayor mortandad de individuos chinos que no se habían relacionado con personas originarias de lugares donde estas enfermedades eran endémicas, esto es, principalmente, de África occidental subsahariana.<sup>24</sup> Como señala el historiador John McNeill, la mayor parte de la gente que habita las regiones de África occidental y central entre el Sahara y el Kalahari, como resultado de cientos de generaciones expuestas a la malaria, e inmune al *Plasmodium vivax* o al *Plasmodium falciparum* —dos de los parásitos que más habitualmente causan la malaria (Wellems, Hayton y Fairhurst, 2009)— porque carecen del antígeno de Duffy, en el caso del primero o porque presentan anemia falciforme, en el caso del segundo (McNeill, 2010, p. 53). Estos rasgos otorgan a los glóbulos rojos resistencia a la infestación porque modifica su superficie celular impidiendo el anclaje del parásito (Gong, Parikh, Rosenthal y Greenhouse, 2013). Como consecuencia, los chinos hijos de asiáticos y negros y mulatos que heredaron antígeno de Duffy o anemia falciforme estaban genéticamente mejor preparados para resistir estas enfermedades, mientras que los inmigrantes asiáticos de segunda y tercera generación sin relación con personas africanas o de descendencia africana estaban más expuestos a morir a causa de brotes epidémicos de estas enfermedades.

Muchas especies de mosquito del género *Anopheles* son vectores de esta enfermedad y varias se pueden encontrar en México (Martínez y Orozco, 2006). Los chinos nacidos de matrimonios entre asiáticos o entre asiáticos y amerindios

---

<sup>24</sup> Ya he delineado las siguientes ideas en un artículo publicado en la revista *Estudios de la Universidad de Costa Rica* (Carrillo, 2016).

que habitaban en las regiones donde los mosquitos *Anopheles* abundaban no contaban con protección alguna contra la malaria. Los asiáticos en San Nicolás de los Chinos, por ejemplo, habrían estado particularmente expuestos al encontrarse en una zona tórrida y húmeda, idónea para la crianza de mosquitos. La presencia de estos insectos —y de los parásitos que transportaban— quedaba asegurada porque los habitantes de San Nicolás sembraban, entre otros cultivos, arroz y, como afirma McNeill, donde quiera que se cultive arroz se cría también *Anopheles* (McNeill, 2010, p. 57). La crónica del padre Cubero habla de “unas ventas” en el camino entre Jalapa y Veracruz, “donde era tanta la multitud de mosquitos, que nos quemavan [*sic*] vivos” y de que “esta plaga no solamente la [h]ay en estas ventas, mas en todo el camino de Acapulco a la Vera-Cruz” (Cubero, 1680, p. 349). Claramente, estos insectos transmitían enfermedades que afectaban en especial a los europeos, mientras que la población de ascendencia africana permanecía inmune, pues como indica Cubero:

Es la Vera-Cruz un Puerto muy poco saludable para los Españoles, por ser tan seco, y cálido; es todo arenoso, y el calor es tan grande con la sequedad que continuamente están los cuerpos sudando, donde se originan unas enfermedades; y en particular una, que allí llaman Pasmó, que a las veinte y cuatro horas al que le da este achaque muere. [...] Raro era el día que no enterravamos [*sic*] tres o quatro [*sic*] Cachupines [gachupines]. (Cubero, 1680, pp. 350-351)

Pero, ¿cómo pudo afectar la malaria a los chinos que vivían en las tierras altas del centro del virreinato y que conformaban la mayor parte de la diáspora? Las ciudades de México y Puebla, a 2 250 metros y 2 135 metros sobre el nivel del mar, respectivamente, se habrían hallado *a priori* muy lejos de las tierras bajas calientes preferidas por los mosquitos y, por tanto, a sus correspondientes diásporas asiáticas a salvo. Sin embargo, recientemente, se ha demostrado que el mosquito transmisor de la fiebre amarilla, *Aedes aegypti*, cuya área biogeográfica es muy parecida a la de los *Anopheles*, puede subsistir en regiones mucho más altas de las habituales. Los autores de una investigación al respecto sostienen

que, aunque los climas de las ciudades de México y Puebla son malos para la proliferación de estos mosquitos, estos lugares están conectados a través de rutas de transporte con comunidades a menor altitud donde las condiciones de humedad y temperatura permiten al *Aedes aegypti* asentarse y prosperar (Lozano-Fuentes *et al*, 2012).

Pese a que las comunicaciones en el periodo colonial no eran vectores de enfermedades tan eficientes como las actuales, en aquella época las tierras altas ya se hallaban en contacto constante con las bajas. Por ejemplo, la relativa proximidad de Puebla a las plantaciones de azúcar de la tierra caliente veracruzana contribuyó a que en esta ciudad se asentara un número considerable de esclavos africanos (Velasco y Sierra, 2012, pp. 110-111), proximidad que habría facilitado la llegada de mosquitos. Por añadidura, a partir de mediados del siglo XVII se desarrollaron plantaciones azucareras aún más cercanas a las ciudades de México y Puebla, donde pudieron proliferar tanto *Anopheles* como el *Aedes aegypti*. En el Caribe, a partir de la década de 1640, como ha demostrado McNeill, el desarrollo del complejo de plantaciones azucareras incentivó el incremento de la población de mosquitos (McNeill, 2010, pp. 32-33). Y, a menor escala, en el altiplano novohispano ocurrió el mismo fenómeno. En la primera mitad del siglo XVII, en su descripción de Puebla, el cronista Thomas Gage describió su abundancia en las cercanías de plantaciones de azúcar, una de las cuales sorprendió a Gage por su tamaño, al mantener más de doscientos esclavos negros (Gage, 1648, p. 82).

Existiendo los campos de cultivo a disposición de los mosquitos sólo hizo falta una pequeña variación en la temperatura para que éstos proliferaran y diseminaran las enfermedades. En el contexto de calentamiento global actual se han hallado poblaciones de *Aedes aegypti* en zonas de elevación cercanas a las de México y Puebla, e incluso abundancia de lugares que los investigadores consideran sitios potenciales de desarrollo de larvas del mosquito en la ciudad de Puebla y otras comunidades a gran altitud. El mismo estudio reveló que en Atlixco, a escasas ocho horas a pie de Puebla, había una “robusta” población de *Aedes aegypti* (Lozano-Fuentes *et al*, 2012). Teniendo en cuenta estos datos, la

proximidad de Izúcar, un gran centro azucarero en época colonial, a quince horas a pie de Puebla, habría facilitado la propagación de malaria y fiebre amarilla en los siglos XVII y XVIII. Por su parte, la Ciudad de México se hallaba a unas veinte horas a pie de las zonas azucareras del actual estado de Morelos. Para el *Aedes aegypti*, que consiguió atravesar el Atlántico sobreviviendo en barriles y otros contenedores de agua a bordo de los barcos que transportaban esclavos africanos rumbo al Caribe (McNeill, 2010, p. 42), las distancias a superar para colonizar las ciudades de México y Puebla desde aquellas zonas azucareras habrían representado un obstáculo irrisorio. Ante la abundancia de mercancías que entraban y salían diariamente de estas urbes, los mosquitos tuvieron amplia variedad de opciones para llegar a ellas. Una vez allí, los mosquitos y los patógenos que viajaban con ellos habrían encontrado un entorno adecuado para proliferar en los canales estancos de la Ciudad de México o en los bancos del río San Francisco de Puebla. Rodeados de decenas de miles de personas y animales y un sinnúmero de pozos, cisternas, barriles, cubos, macetas y cuencos donde depositar sus huevos, estos lugares habrían sido ecosistemas perfectos para su reproducción. Si el clima era como el actual, los mosquitos habrían encontrado una temperatura media en época lluviosa de entre 20 y 27 y 25 y 29 grados, en México y Puebla, respectivamente (CONAGUA, 2014). De acuerdo con McNeill, a pesar de que la temperatura ideal para el *Aedes aegypti* se encuentra entre los 27 y 31 grados centígrados, el mosquito se encuentra cómodo a partir de los 24 y puede picar a los 17 (McNeill, 2010, p. 42). Por su parte, el *Anopheles* prolifera entre los 20 y 26 grados centígrados (Beck-Johnson *et al*, 2013). Por desgracia, ésta debe ser la mejor aproximación a la temperatura en estas ciudades durante el siglo XVIII, puesto que no existen datos contemporáneos de este tipo.

Ante la falta de fuentes solamente se puede afirmar que el clima era más seco. Al final del periodo conocido como la “Pequeña Edad de Hielo” (ca. 1550-1850), Nueva España sufrió una serie de sequías, especialmente entre 1750 y 1800 (O’Hara y Metcalfe, 1995; Swan, 1981). La situación fue tal que en esta “Pequeña Edad de Sequía”, como han bautizado a este periodo Georgina En-

dfield y Sarah O'Hara, hubo serios conflictos por el acceso al agua (Endfield y O'Hara, 1997) y el precio del maíz se disparó a partir de 1735 (Florescano, 1969, pp. 43, 194). En estos años el fenómeno El Niño afectó drásticamente a Nueva España, incrementando la temperatura y exacerbando las sequías (Endfield, 2007, p. 11).

Estas condiciones pudieron repercutir en el aumento de la población de mosquitos. De acuerdo con McNeill, contrario a lo que pueda suponerse, las sequías favorecen la proliferación de *Anopheles* porque, pese a que reducen inicialmente la población de mosquitos, también matan a sus depredadores y, una vez que se reanudan las lluvias, los zancudos recolonizan los humedales más rápidamente que sus enemigos. El historiador argumenta que, en años húmedos tras una sequía, la población de *Anopheles* puede ser veinte veces mayor que en condiciones normales, a menudo desatándose epidemias de malaria en zonas donde no puede haberlas de otra manera (McNeill, 2010, p. 60). Es preciso tener en cuenta que la presencia de aguas estancadas en las ciudades de México y Puebla no requería lluvias, con lo que la población de mosquitos no pudo sino beneficiarse de las condiciones climatológicas.

Todo lo anterior pretende demostrar que las probabilidades de que se produjera un brote de malaria, fiebre amarilla o una combinación de ambas —puesto que estas enfermedades pueden atacar a una misma víctima a la vez (McNeill, 2010, p. 62)— en las tierras altas novohispanas eran muy elevadas. La población asiática concentrada en las ciudades de la región estuvo, por tanto, expuesta a este peligro y los miembros de la diáspora que no tenían anemia falciforme tenían más posibilidades de morir en epidemias de malaria que aquellos que sí tenían este rasgo, alterando la composición étnica de la diáspora asiática novohispana.

Una de estas epidemias pudo ser el *matlazábuatl* de 1736-1739, por lo que es preciso demostrar que se trató de un brote de esta enfermedad. *Matlazábuatl* significa literalmente “salpullido en red” (Cuenya, 1999, p. 143); sin embargo, los cronistas de la epidemia de 1736-1739 no mencionan este síntoma cuando describen la enfermedad. De manera más general, la palabra significa plaga o

padecimiento. Ante la ambigüedad, el debate en torno a exactamente qué enfermedad asoló Nueva España en esos años continua sin resolverse (Malvido, 1973; Cuenya, 1999, p. 147; Molina del Villar, 2001, pp. 57-60). América Molina del Villar resume las discrepancias:

Los historiadores, médicos y epidemiólogos han sostenido una prolongada discusión en torno a la definición del *matlazábuatl*. En la colonia, se consideraba que se trataba del famoso tabardete, tabardillo o fiebre tifoidea. [...] Finalmente, se consideró que el *matlazábuatl* era diferente al tabardillo y se asemejaba más al tifo europeo (Molina del Villar, 2005, p. 54, n. 4).

Por su parte, Miguel Ángel Cuenya sostiene que se trató de una epidemia de plaga (Cuenya, 1999), mientras que Elsa Malvido rechaza la hipótesis de fiebre tifoidea argumentando que la “marcada ictericia” que presentaban los enfermos apunta hacia un diagnóstico de hepatitis, enfermedad que se caracteriza por este síntoma, causado por daños al hígado y los riñones (Malvido, 1973, p. 54, n. 5). Malvido asimismo destaca que la mayoría de los afectados por la enfermedad era hombres mayores de dieciocho años que sufrían de malnutrición y trabajaban en condiciones adversas (Malvido, 1973, p. 55).

No obstante, la ictericia, así como la mayor propensión entre adultos y la vulnerabilidad de personas sometidas a regímenes de trabajo abusivos —que esta autora apunta en defensa de la hipótesis de la hepatitis—, también aplican como factores para la malaria y la fiebre amarilla (McNeill, 2010, p. 53). Tanto la una como la otra atacan al hígado produciendo ictericia. La fiebre amarilla afecta a adultos casi exclusivamente y existe una correlación entre malnutrición y condiciones de trabajo adversas y vulnerabilidad a la malaria —la cual es más peligrosa entre los niños—. Para reforzar la hipótesis de la malaria es preciso apuntar que, tal como afirma el principal cronista de la tragedia, Cayetano Cabrera Quintero, el brote de 1736-1739 se extendió “especialmente entre los indios” (Cabrera, 1746, p. 37) y hay que recordar que, a diferencia de los afroamericanos, aquellos no contaban con la protección que brindaba la anemia falciforme.

Por todo lo anteriormente expuesto, se puede argumentar con fiabilidad que el *matlazábuatl* de 1736-1739 fue una epidemia de fiebre amarilla, exacerbada por un brote de malaria o viceversa. Cabrera Quintero apuntaba a este diagnóstico al escribir que muchos de sus contemporáneos asociaron al *matlazábuatl* con “la peste de los Puertos [...] el que dicen vómito prieto, y a juicio de algunos, era el que más se le parecía, y sólo menor en traer más remisos los síntomas” (Cabrera, 1746, p. 43). Como describe McNeill con repulsivo detalle, la regurgitación de sangre coagulada es el síntoma más característico de la fiebre amarilla (McNeill, 2010, p. 33). En el mismo pasaje, Cabrera Quintero también alude a las fiebres “tercianas,” es decir intermitentes, que sufrían los enfermos y que es uno de los síntomas típicos de la malaria (McNeill, 2010, pp. 52-53) y escribe:

Todos generalmente dicen acontecerles un continuado y universal frio, que sienten en todo el cuerpo, con grave incendio en todas las entrañas: lo que explican diciendo tener un Volcan de fuego en el estómago, intestinos graciles, y todo lo restante de la cavidad natural, declarando al mismo tiempo granve estorvo, dolor, ansiedad, fatiga, ardor, y compression en la cavidad vital y region del Corazon, con vehemente dolor de cabeza, y rubor de ojos intenso (Cabrera, 1746, p. 37).

Esta descripción se ajusta notablemente a la que hace McNeill de los síntomas de la malaria (McNeill, 2010, pp. 52-53).

Por último, podemos añadir que el *matlazábuatl* de 1736-1739 afectó notablemente a los trabajadores de obrajes. Fue precisamente en un obraje de Tacuba, población cercana a la Ciudad de México, donde se dio el primer brote de esta “fiebre extraña y mortal”. En el caso de Puebla, Cuenya señala que “se registran las primeras defunciones debidas al *matlazábuatl* en la parroquia de San José, que concentraba en su jurisdicción un alto número de hilanderos y tejedores” (Cuenya, 1996, p. 55, n. 9). Los obrajes, al emplear grandes cantidades de agua para lavar y teñir los tejidos, eran lugares donde abundaban los depósitos de agua estancada ideales para la reproducción de *Aedes aegypti*. La gran cantidad de trabajadores concentrada en un espacio cálido y húmedo habría

brindado un ecosistema idóneo para el mosquito, así como para el *Anopheles* transmisor de la malaria. Este hecho es especialmente relevante en relación con el impacto de estas enfermedades en la población asiática de las ciudades de México y Puebla, puesto que, como hemos visto, una parte muy significativa de la diáspora asiática, particularmente en el caso de la última, trabajaba en obrajes (Carrillo, 2015, p. 196).

En efecto, los chinos vivían en muchas de las zonas más afectadas por el *matlazáhuatl*. Mientras que, en Puebla, de acuerdo con Cuenya, se cobró la vida de un 15 por ciento de la población, concretamente el barrio de Analco, con 3 330 víctimas, o el 43 por ciento del total, fue el más castigado (Cuenya, 1999, p. 206). Como Analco el barrio poblano con mayor proporción de asiáticos, indios chinos y chinos, de acuerdo con los registros parroquiales (Carrillo, 2015, p. 194), no resulta descabellado proponer que la diáspora asiática poblana sufrió de manera especialmente dura los estragos de la epidemia. Afincados sobre todo a lo largo de los bancos del río San Francisco, idóneos para la reproducción del *Anopheles* y empleados en los obrajes, criaderos de *Aedes aegypti*, los chinos poblanos se hallaban expuestos al contagio por muchas vías. Si bien la fiebre amarilla habría atacado a todos por igual, aquellos que no habían heredado la anemia falciforme de sus padres estaban completamente indefensos ante la malaria. Entre dos enfermos afectados, uno por malaria y fiebre amarilla y otro sólo por esta última, las probabilidades de sobrevivir del primero eran mucho menores. En estas condiciones, los chinos de fenotipo africano heredado junto a la resistencia a esta enfermedad habrían tenido más posibilidades de sobrevivir.

De este modo, la epidemia de 1736-1739 —que potencialmente no fue un caso aislado— contribuyó a la percepción del aspecto físico del colectivo chino al reducir las variedades fenotípicas de este grupo. En las siguientes décadas, este hecho, sumado al proceso de mestizaje y a la desaparición del tráfico transpacífico de esclavos, afirmó la tergiversada creencia entre las élites novohispanas, productoras y consumidoras de los cuadros de castas, de que los chinos, lejos de ser los miembros de una temprana diáspora asiática, eran simplemente una más de las castas novohispanas.



---

## 9. Limahotón, “de Sacheofú”

### El Galeón de Manila y la migración asiática en las letras novohispanas<sup>1</sup>

#### La génesis de Sacheofú

Con las correrías insurgentes y los cambios que se estaban produciendo en los flujos comerciales de mercancías asiáticas a nivel global, el Galeón de Manila, que había estado en funcionamiento durante casi 250 años, finalmente llegó a su fin en 1815. Sin embargo, éste realizó un último viaje en la imaginación de un escritor novohispano, José Joaquín Fernández de Lizardi (1776-1827), conocido como el “Pensador Mexicano”. Lizardi, oriundo de Tepozotlán y uno de los escritores más influyentes del virreinato, fue un personaje relevante en la transición de México de colonia a nación independiente. En su famosísima novela, *El Periquillo Sarniento*, una dura crítica literaria al sistema colonial de Nueva España, considerada ejemplo de proto-nacionalismo mexicano, Lizardi incluyó la historia del viaje de su protagonista a Manila y su regreso a bordo del galeón. El Pensador aprovechó los episodios ambientados en Asia, entre otras cosas, para hacer una crítica abierta la institución de la esclavitud. Como consecuencia de este atrevimiento, en 1816 los censores coloniales sólo permitieron la publicación de una versión mutilada del periplo por Manila y los mares del sur. Los cinco tomos que configuran *El Periquillo* no aparecieron juntos hasta

---

<sup>1</sup> La base de este capítulo se publicó anteriormente como working paper en el Internet Interdisciplinary Institute (IN3) Working paper series (Carrillo, 2014) y una versión extendida en inglés configura el capítulo 6 de la tesis doctoral del autor (Carrillo, 2015).

1831. Cuando aquella edición póstuma (la tercera) fue publicada se incluyó el parecer del alcalde del crimen que censuraba el cuarto tomo de *El Periquillo*, para poner de manifiesto “la arbitrariedad del gobierno español en esta América” (Lizardi, 1997, p. 721). El reporte decía:

He visto y reconocido el cuarto tomo del *Periquillo sarniento*: todo lo rayado al margen en el capítulo cuarto en que habla sobre los negros, me parece sobre muy repetido, inoportuno, perjudicial en las circunstancias,<sup>2</sup> e impolítico por dirigirse contra un comercio permitido por el rey; igualmente las palabras rayadas al margen y subrayadas en el capítulo sexto [donde Perico fantasea sobre su ascenso social hasta el puesto de virrey] deberán suprimirse; por lo demás no hallo cosa que se oponga a las regalías de S.M., y V.E., si fuere servido, podrá conceder su superior licencia para que se imprima. [...] Hágase saber al autor que no ha lugar a la impresión que solicita (Lizardi, 1997, p. 721).

Ambos episodios a los que objetó el alcalde del crimen están ligados al Galeón de Manila. Lizardi ambientó en Manila la “discusioncilla no despreciable” reivindicando la humanidad de los negros y la injusticia de la esclavitud (Lizardi, 1997, pp. 722-735). En los capítulos censurados se relatan los planes del protagonista de la novela para ascender socialmente hasta virrey utilizando las ganancias que obtendría de la venta en México de géneros asiáticos obtenidos en Manila (Lizardi, 1997, pp. 744-760). Éstos son algunos de los pasajes más subversivos de la novela, los cuales la convierten cabalmente en un texto anticolonial. La investigadora Nancy Vogeley le adscribe este carácter sugiriendo que la representación positiva de la conducta y los valores de la sociedad colonizada ayudaron a los mexicanos a considerar la descolonización (Vogeley, 2001, p. 86). El carácter anticolonial de la novela queda plasmado claramente en un pasaje del segundo capítulo del cuarto tomo sobre el expolio de América que, a la vez,

---

<sup>2</sup> Las “circunstancias” a las que se refiere el alcalde, era el contexto de lucha armada de los insurgentes por conseguir la independencia de España. Sus dirigentes habían declarado la esclavitud abolida en un decreto de 1810 y en la Constitución de Apatzingán de 1813.

resulta sorprendente porque Lizardi equipara Asia con las naciones protestantes de Europa por su carácter industrial:

Muchas naciones han sido y son ricas sin tener una mina de oro o plata, y con su industria y trabajo saben recoger en sus senos el que se extrae de las Américas. La Inglaterra, la Holanda y la Asia son bastantes pruebas de esta verdad; así como es evidente que las mismas Américas, que han vaciado sus tesoros en la Europa, Asia y África están en un estado deplorable (Lizardi, 1997, p. 713).

Benedict Anderson argumenta que lo que tipifica a *El Periquillo* como una novela anticolonial es su relato del movimiento del héroe solitario a través de unos inquebrantables paisajes sociales, comunes en obras similares (Anderson, 2006, p. 38). Anderson apunta que *El Periquillo* presenta una amalgama de descripciones que van configurando “lo mexicano” en oposición a lo foráneo (Anderson, 2006, pp. 30-32; Hagimoto, 2012, p. 391). Hubo que esperar hasta 1831 —pasadas la independencia de México, la abolición de la esclavitud en el nuevo país y, tristemente, la muerte del propio Lizardi— para que se publicara la versión completa de la novela (Ruíz, 1997, pp. 12-13). Por su dura condena a la sociedad y al sistema de gobierno colonial, *El Periquillo*, se convirtió en uno de los principales textos precursores del nacionalismo mexicano casi inmediatamente después de su publicación. El propio Guadalupe Victoria, primer presidente de México, pagó por el papel de la segunda edición del primero de los cinco tomos de la novela en 1825 (Spell, 1963, pp. 134-135).

*El Periquillo* es una obra picaresca, didáctica y costumbrista y es considerada la primera novela mexicana. En ella su protagonista, Pedro Sarmiento, recibe el apodo de Periquillo o Perico sarmiento, por la apariencia enclenque que le confería la vieja y raída levita verde que vestía, que, combinada con una igualmente desgastada camisa amarilla, se asemejaba al plumaje de un perico enfermo de sarna. La novela es una narración de Pedro a sus hijos a quienes describe las vivencias de sus viajes y sus experiencias para advertirles sobre las consecuencias de la mala conducta. Perico recorre sobre todo la región central del virreinato de Nueva Es-

pañá y se emplea en múltiples ocupaciones. Finalmente se ve convertido en funcionario sustituto en un pueblo de indios cercano a la Ciudad de México, posición que utiliza para extorsionar a las personas que en teoría se hallaban bajo su cuidado. Cuando se descubren sus fechorías, Perico nos cuenta, “no tuve con qué disculparme; me hallé confeso y convicto, y la real sala me sentenció por ocho años al servicio del rey en las milicias de Manila” (Lizardi, 1997, p. 685). Éste era un castigo habitual que ayudaba a mantener una presencia militar en Filipinas. Chimalpáhin, por ejemplo, explica cómo en 1615, “se llevaron de [la Ciudad de] México a 209 forzados, españoles que estaban presos, vagabundos y algunos culpables de homicidio, más algunos negros, algunos mulatos, algunos mestizos y cinco indios naturales, los cuales eran conducidos a la China por la justicia; todos ellos iban encadenados y con las manos atadas” (Chimalpáhin, 2001, pp. 397-399).

El exilio de Perico y su regreso a México conforman el cuarto libro de la novela. La importancia de la ruta entre Acapulco y el este de Asia para los comerciantes novohispanos queda patente en los pasajes de la novela antes mencionados en los que Pedro fantasea sobre las posibilidades de ascenso social que le permitiría la venta de los productos que traía consigo de vuelta a Nueva España y que en sus sueños le permitirían una carrera política que culminaría con él detentando el mismísimo cargo de virrey (Lizardi, 1997, pp. 744-760). En estas líneas, a la vez criticar la inmoralidad del ascenso social a través del dinero y la ausencia de la meritocracia, Lizardi, consciente o inconscientemente, rinde tributo a las posibilidades mercantiles al margen del control de la metrópoli que ofreció el Galeón de Manila a un sector específico de la sociedad novohispana. El investigador Koichi Hagimoto señala cómo Asia se presenta en la novela como un espacio de movilidad social, una frontera donde incluso alguien como Perico, podía aspirar a mejorar su condición (Hagimoto, 2012, p. 392). Más aún, como señala el investigador Javier Sánchez, “aunque en la novela Periquillo conoce muchos ambientes novedosos, es a lo largo de su travesía naval narrada en ella cuando más se concreta ese acercamiento a una nueva sociedad y a unos hombres desconocidos hasta entonces para él” (Sánchez, 2006). Esos territorios,

a los que llega el Perico a bordo de los barcos de la ruta transpacífica representan, por su lejanía respecto del centro del virreinato, la *tabula rasa* que necesita Lizardi para cristalizar el objetivo fundamental de su obra: transformar la sociedad en que vivía. Es en Manila y el Pacífico donde Lizardi dibuja los planos de la sociedad mexicana ideal que tiene en mente. Este ambiente novedoso y la posibilidad de construir una nueva sociedad se manifiestan de manera clara en la novela cuando el barco que transporta a Perico de regreso a Acapulco naufraga y el protagonista es arrastrado hasta la isla ficticia de Sacheofú. Lizardi sitúa a Perico en el seno de esta sociedad insular ideal basada en China, que sirve de espejo de Nueva España. Estas ideas responden a las aspiraciones y necesidades del mundo de Lizardi que estaba siendo transformado por las ideas de la Ilustración, muchas de las cuales llegaron a los dominios españoles en América de la mano del propio Pensador. En este sentido, Sacheofú es la aportación lizardiana a la tradición sinofílica de la Ilustración, visible en autores como Leibniz, Voltaire o Montesquieu (Lach, 1945; Guy, 1963; Bodde, 1972; Hunn, 1977; Caamaño, 2005), que presenta una imagen de China con rasgos esenciales de la sociedad que deseaban para ellos mismos.

Descrita a menudo como una utopía, Sacheofú es más precisamente una heterotopía, término acuñado por el filósofo Michel Foucault para referirse a un lugar o espacio de otredad que constituye una representación física o aproximación a una utopía (Foucault, 1984). Sacheofú es un lugar físico, una isla con rasgos utópicos mismos que Lizardi quiere para la sociedad de Nueva España. Es un sitio que concuerda con la aspiración de Lizardi de una sociedad ideal donde reina la meritocracia, la vagancia no existe, puesto que “en la isla la productividad manda por encima de todo, no se consienten clases improductivas ni parásitos sociales y todos los habitantes tienen un empleo” (Sánchez, 2006) y, por encima de todo lo demás, el control del Estado asegura la justicia y el orden (Hagimoto, 2012, p. 397).

Lizardi era ante todo un escritor abocado en la transformación de la sociedad en la que vivía y “fiel reflejo del nuevo hombre de letras que se había gestado durante la Ilustración” (Insúa, 2011). La creación de la heterotopía china de

Lizardi responde a las necesidades de los tiempos en que vivía el literato novohispano y las transformaciones que se estaban dando durante su tiempo en Europa y las colonias americanas. Para Hagimoto, Sacheofú simboliza un lugar utópico visto desde esa perspectiva de la Ilustración occidental (Hagimoto, 2012, p. 395). No obstante, la preocupación ilustrada por China no fue en modo alguno exclusiva de Lizardi. Como sintetiza Alicia Relinque:

En el siglo XVIII, la Ilustración recibió [la herencia de los tratados misioneros] y muchos de sus filósofos aceptaron el modelo chino llegado de la pluma de los misioneros, jesuitas fundamentalmente, que habían transmitido la idea de una China grandemente civilizada, donde el talento era la llave de acceso al poder y donde sólo gobernaban la Virtud y la Razón. China se puso de moda según se refleja en toda la literatura de la época (Relinque, 2008, p. 89).

Con el precedente de las ideas sobre China de Leibniz (Lach, 1945), las representaciones de China aparecieron de forma recurrente en las obras de los ilustrados franceses y han sido objeto de numerosos estudios. Sobre todo, ha interesado a los académicos la imagen de China y el confucianismo y su influencia en la obra de Voltaire y Montesquieu (Caamaño, 2005; Hunn, 1977; Guy, 1963; Rowbotham, 1945; 1932). En el caso de los ilustrados españoles, como Feijoo, Cadalso, Forner y Marte, quienes incidieron directamente en el pensamiento de Lizardi (Insúa, 2011), también vemos esta preocupación por China. Entre ellos, se encuentran claros antecedentes de Sacheofú en las obras de Juan Pablo Forner (1756-1783) y Benito Jerónimo Feijoo (1674-1764). Como Lizardi después de él, Forner también criticó su sociedad mediante la comparación con China en *Los gramáticos: historia chinesca*, un texto que convertía a España en China y Francia en Japón (Relinque, 2008, p. 89). Como apunta la investigadora Relinque, esta obra, escrita en 1782, apareció “en un momento histórico en que se querían combatir los privilegios y abusos del Antiguo Régimen apelando al derecho natural, [en el que] China proporcionaba a los ilustrados el primer ejemplo de un estado civilmente organizado, rico y poderoso, que nada debía al cristianis-

mo y que, sobre todo, aparecía basado en la Razón y la Virtud universales” (Relinque, 2008, p. 93).

De la misma manera que “la China europea del siglo XVIII no es China, sino la Europa que los ilustrados quieren para sí (Relinque, 2008, p. 95)”, Sacheofú no es sino la Nueva España que Lizardi quiere para sí. En *Los gramáticos*, Forner hace hincapié en el tópico de la valoración del utilitarismo entre los chinos (Relinque, 2008, p. 100), cuestión que vemos retomada en *El Periquillo*. En Sacheofú, una persona se gana su rango en la sociedad a través del esfuerzo y el trabajo.

Otro precedente de Sacheofú es Feijoo, uno de los exponentes más relevantes de estas nuevas tendencias de pensamiento. Él también se remite a China en busca de modelos de convivencia social y gobierno más eficaces a los que le rodean. Las alusiones a China en la obra del filósofo gallego están informadas sobre todo a partir de la *Description de la Chine* del misionero jesuita Du Halde (1736) que “vino a sustituir, en difusión y popularidad, la obra de González de Mendoza” (Relinque, 2008, p. 91). La preocupación de Feijoo por China es relevante en tanto que este autor es una figura clave en el pensamiento de Lizardi y, por tanto, su apreciación por el mundo chino puede ser considerada un antecedente importante de *El Periquillo*. El Pensador incluso “llegó a ser conocido como ‘el Feijoo mexicano’” (Sánchez, 2006).

Las ideas del filósofo gallego sobre China se encuentran en otros discursos de su *Teatro crítico universal* (Feijoo, 1726-1740). En el discurso XV del segundo tomo de esta obra Feijoo sintetiza sus elogios a los chinos:

Su gobierno civil, y político excede al de todas las demás Naciones [...] Sobresalen con grandes ventajas en cualquiera Arte a que se aplican; y por más que se han esforzado los Europeos, no han podido igualarlos, ni aún imitarlos en algunas. (Feijoo, 1728)

En el discurso VIII del cuarto tomo, *Reflexiones sobre la Historia*, Feijoo afirma “sin temor [...] que el Reino de la China excede al de Asiria en la duración, en la prudencia de su gobierno, en número de habitantes, y en la extensión de

límites” (Feijoo, 1730). En el discurso XII del mismo tomo, *Resurrección de las Artes, y Apología de los Antiguos*, Feijoo vuelve aludir a la primicia a los chinos en diversos ámbitos de la ciencia y la tecnología, citando la descripción de los chinos de la circulación de la sangre, y los cuatro grandes inventos chinos: la brújula, la imprenta, la pólvora y la porcelana (Feijoo, 1730). En el discurso IV del tercer tomo, Feijoo critica la glorificación de los gobernantes guerreros, en esencia criticando al feudalismo, concretamente elogiando la preferencia que suponen daban los chinos a la habilidad administrativa por encima de las virtudes castrenses de los gobernantes: “¿Qué es un conquistador sino un azote [...] una peste animada de su Reino, y de los extraños, un astro maligno, que sólo influye muertes, robos, desolaciones, incendios [...] un hombre enemigo de todos los hombres”.

El filósofo pone como contraejemplo el caso de China:

En esto, como en otras muchas cosas, admiro el ventajoso juicio de los Chinos. [...] en los Anales de aquella gente no son celebrados los Príncipes guerreros, sino los pacíficos: ni logran los vótores de la posteridad aquellos que se añadieron con las armas dominios nuevos, sino aquellos que gobernaron con justicia, y moderación los heredados. Esto es elegir bien. (Feijoo, 1729).

Podemos encontrar un paralelismo entre estas ideas y los pasajes de *El Periquillo* donde los chinos de Sacheofú se quedan absortos ante las descripciones que hace Perico de la posición social de los hidalgos en el contexto novohispano.

Por último, para Feijoo, una de las características más admirables de su imagen de China es la práctica de la medicina, sobre la cual trata extensamente en la carta XI, de sus *Cartas eruditas y curiosas* (1742-1760):

Si el Médico [chino] después de examinados el pulso, y la lengua, no acierta en la enfermedad [...] es despedido al punto como ignorante, y se llama otro. Si acierta (como es lo común), se le fía la curación. [...] Acabada la cura, se le paga legítimamente, así el trabajo de la asistencia, como el coste de los medicamentos. Pero si el enfermo no convalece, uno, y otro pierde el Médico, de modo, que el enfermo

paga la curación cuando sana; y el Médico su impericia cuando no le cura. ¡Oh si entre nosotros hubiese la misma ley! (Feijoo, 1760).

El investigador Jefferson Rea Spell apunta a la evocación de estas ideas sobre medicina china en *Lizardi* (Spell, 1956, p. 427). El Pensador hace eco de estas observaciones sobre la medicina de los chinos en boca del gobernante de Sacheofú que dice a Perico:

Aquí el que cura es médico, cirujano, barbero, boticario y asistente. Fiado el enfermo a su cuidado, él lo ha de curar de la enfermedad de que se queja sea externa o interna; ha de ordenar los remedios, los ha de hacer, los ha de ministrar y ha de practicar cuantas diligencias considera oportunas a su alivio. Si el paciente sana, le paga, y si no, lo echan noramala (*Lizardi*, 1997, p. 759).

Con todo esto, se puede aventurar que el interés de *Lizardi* por China provino de las preocupaciones de la Ilustración, de la cual Feijoo es la influencia más tangible en el autor mexicano. Aproximadamente el 15 por ciento de la trama de esta novela se desarrolla en parajes asiáticos reales e imaginados. Además del número de páginas, es importante mencionar que se trata de un ejemplo tardío de sinofilia en la literatura en una lengua occidental. Sacheofú es una visión favorable de China contraria al imaginario negativo contemporáneo a su aparición en 1831. En ese momento estaba a punto de estallar la primera Guerra del Opio (1839-1842) y, en general, se habían abandonado en Europa las opiniones encomiásticas que la Ilustración había tenido por el país asiático.

Pero si bien la sinofilia ilustrada fue clave en la génesis de *Sacheofú*, hay que tener en cuenta que, como argumenta Luke Clossey, la existencia del Galeón de Manila había convertido a la Ciudad de México, tras dos siglos y medio de interacción ininterrumpida con Asia, en un punto clave de recolección, edición y publicación de información sobre China dirigida tanto al público americano, como al europeo (Clossey, 2006, p. 41), por lo cual es preciso subrayar la importancia de otras fuentes propias del contexto inmediato novohispano de Li-

zardi. Además del estímulo de la Ilustración europea, el Pensador contó con una tradición de textos sobre Asia que se escribieron o circularon en los territorios americanos de Nueva España.

A continuación, analizaremos esta tradición que constituye el legado intelectual del Galeón de Manila. Existe una relación entre *El Periquillo* y obras como *Infortunios de Alonso Ramírez* de Carlos de Sigüenza y Góngora y Alonso Ramírez, o los sermones panegíricos sobre Felipe de Jesús. En estas obras Lizardi tuvo posibles modelos y fuentes de inspiración para los lugares, personajes y situaciones descritos en los episodios asiáticos de la novela.

### Noticias transpacíficas

Entender el influjo de Asia en las letras novohispanas requiere hacer un esbozo de la producción literaria de ese contexto. Concretamente, hay que prestar atención a la evolución de la prosa, la cual tuvo un desarrollo particular en la Hispanoamérica colonial dando lugar, como explica la investigadora Raquel Chang-Rodríguez, a un “amplio campo donde, como en cajón de sastre, encontramos cartas, relaciones, memoriales, crónicas, obras en que predomina lo histórico, junto a protonovelas, novelas y cuentos” (Chang-Rodríguez, 1978, p. 6). Según Chang-Rodríguez, por muchos años se pensó que la novela tuvo un desarrollo muy lento en Hispanoamérica en parte debido a la prohibición de importaciones de “libros de entretenimiento” a las colonias, el escaso desarrollo urbano, la ausencia de una burguesía que consumiera este tipo de texto y la idea de que los españoles estaban muy ocupados en vivir sus propias experiencias en el contexto de la colonización de América y, consecuentemente, carecían de tiempo para dedicar a la lectura de aventuras de otras personas. Esta investigadora argumenta, en cambio, que el consumo de los trabajos literarios producidos en España era un negocio suficientemente provechoso para los libreros coloniales como para dejar poca demanda para narrativas producidas localmente (Chang-Rodríguez, 1978, p. 5). Lejos de tratarse de textos novelísticos, los ejemplos de

prosa colonial hispanoamericana eran composiciones en las que “lo histórico, lo anecdótico y lo autobiográfico le imparten al relato una particular tensión y una estructura *sui generis*” (Chang-Rodríguez, 1978, p. 5). Fue posiblemente esta tendencia a la hibridez el factor clave que aletargó la emergencia de este género literario en esta parte del mundo, representando la novela apenas un 1 por ciento de la producción frente a un 81 por ciento de textos religiosos (Rodríguez, 2012, p. 21). Aun así, durante el periodo colonial aparecieron muchas obras que repercutieron en la creación literaria de Lizardi, muchas de las cuales estaban vinculadas a Asia.

Las obras surgidas a raíz del contacto hispánico con Asia mediante el Galeón de Manila cubren la totalidad del espectro cronológico de este fenómeno. Sin embargo, la obra más influyente en la configuración de Sacheofú, puesta sobre el papel muy poco después de interrumpido el tráfico transpacífico, apareció en 1585. Se trata de *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China* de Juan González de Mendoza, que ya hemos mencionado como una de las fuentes más tempranas que atestiguan la presencia de comerciantes asiáticos en Nueva España.

El nexo entre la obra de Juan González de Mendoza y *El Periquillo Sarniento* es tan fuerte que vale la pena apuntar algunos de sus aspectos más sobresalientes, aunque la cuestión ya haya sido estudiada por Knowlton (1963) y Hagimoto (2012), entre otros. Es evidente que Lizardi se inspiró en las crónicas españolas sobre China del siglo XVI para escribir *El Periquillo*. Como apunta Sánchez, “las [...] crónicas, lejanas tanto en el tiempo como en la intención de [Lizardi], son evocadas en varios pasajes de la obra” (Sánchez, 2006). Los textos más relacionados con la configuración de Sacheofú son los elaborados a partir de la embajada castellana desde Manila a las costas chinas de Fujian en 1575, los detalles de la cual han sido resumidos recientemente por Manel Ollé y a la cual también ya hemos hecho referencia (2002, pp. 53-63).

Vale la pena recordar que, en España, paralelamente al envío de la embajada a Fujian, Juan González de Mendoza impulsó un proyecto con el doble objetivo de conseguir la vinculación comercial entre los dominios de la Corona

ibérica y de potenciar la acción evangelizadora dentro de China. Consiguió que el rey Felipe II le enviase a China con una carta y unos regalos para el emperador en 1580 (Ollé, 2002, p. 85; Hsu, 2010). En su viaje a China, Mendoza debía pasar por México y seguir las órdenes expresas del rey de informarse dónde se encontraba Jerónimo Marín, miembro de la embajada a Fujian, y procurar que le acompañase en su viaje a China para poner su experiencia en aquel país al servicio del éxito de la misión.<sup>3</sup> Mientras esperaba en México, el proyecto acabó por abortarse y se envió orden al virrey para que “con intervención de los oficiales Reales haga vender las cosas que se embarcaron [*sic.*] para enviar al Rey de la China”.<sup>4</sup>

A pesar del fracaso, González de Mendoza acabaría desempeñando un papel clave en la construcción de las percepciones europeas sobre China; como observa Ollé:

A principios del siglo XVII el Imperio central era para los europeos un lejano y rico lugar, referente de una leyenda hiperbólica, alimentada por el enorme impacto intelectual de la *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del Gran Reyno de la China* del fraile agustino Juan González de Mendoza, que, desde su primera edición romana de 1585, había sido objeto de más de 40 ediciones en las principales lenguas cultas europeas (Ollé, 2013, pp. 320-321).

Frustrados sus sueños de viajar a China, Mendoza tuvo que recopilar sus fuentes en la Ciudad de México. Basó su relato en las obras de Martín de Rada y Miguel de Loarca, entre otros cronistas, y reconoció al novohispano Jerónimo Marín como una de sus principales fuentes en el prólogo (Ollé, 2000, p. 48; Ollé, 2002, p. 86).

Dos siglos y medio más tarde, Lizardi tomó de la *Historia* de Mendoza varios elementos de los acontecimientos que rodearon a la embajada a Fujian

<sup>3</sup> AGI, Filipinas, 339, L.1, F.195V-197V.

<sup>4</sup> AGN, Reales Cédulas Duplicadas, Vol. D2, exp. 89.

de 1575. Sin ir más lejos, tomó el nombre que eligió para su protagonista, Pedro Sarmiento, de uno de los participantes de la embajada a Fujian (Knowlton, 1963, p. 344; Ollé, 2002, p. 57). El Sarmiento de carne y hueso había sido encomendero de Bucaray y alguacil mayor de Cebú (Ollé, 2002, pp. 57-58). Otro personaje, Limahotón, pariente del gobernante de Sacheofú convertido en confidente y amigo del Periquillo y acompañante de éste a su regreso a México, y sobre quien hablaremos en más detalle más adelante, quizá deba su nombre a otro personaje histórico que Lizardi conoció en las crónicas. Es posible que ese nombre esté inspirado en el de Limahón, apelativo que los españoles de Filipinas dieron al pirata Lin Feng, a raíz de cuyo ataque se produciría la embajada de Martín de Rada (Knowlton, 1963, p. 343).

Pero los nombres de los personajes no son la única evidencia que cita Knowlton para afirmar que la obra de Mendoza fue la principal fuente utilizada por Lizardi al crear Sacheofú (Knowlton, 1963). Otro indicio son los títulos de los funcionarios chinos que aparecen en el relato de Lizardi, *chaen* (visitador), *loitia* (caballero) y *tután* (virrey), tomados directamente de la *Historia* de Mendoza con pequeñas diferencias en la ortografía (Knowlton, 1963, p. 340). Asimismo, es importante el hecho de que el nombre que el Pensador da a su isla idílica devino de una corrupción castellana del siglo XVI para referirse a Shantou, en la provincia de Guangdong. La descripción de Mendoza de que “a una parte de la [cual] esta una isleta, llena de gran recreación”, propone Knowlton, pudo darle a Lizardi la noción de que Sacheofú era una isla (Knowlton, 1963, p. 342).

La investigadora Carmen Hsu ha puesto de manifiesto la idoneidad de Mendoza como fuente para Lizardi, comprendida por la coincidencia de objetivos que tuvieron ambos autores para sus respectivos libros. Lizardi, en el contexto de la Ilustración, hace eco de “la representación encomiástica del Imperio Celeste”, propia del humanismo de la época de Mendoza quien intenta “inclinarse a los lectores a reconocer el sistema chino de la justicia como el factor más decisivo que contribuye a sus grandezas socio-políticas” (Hsu, 2010). Lizardi aspira a la aplicación de ese modelo en su propia sociedad y por eso construye las partes del relato que aluden al funcionamiento de la justicia en Sacheofú a

partir de las descripciones de Mendoza (Knowlton, 1963, pp. 345-346). Los mecanismos de control social son la preocupación principal de los pasajes de Lizardi (Alba-Koch, 2000, p. 298) y la naturaleza expedita de la justicia y la dureza de los castigos en Sacheofú sorprenden al Periquillo (Hagimoto, 2012, p. 396). Mendoza expresa una opinión muy positiva sobre el sistema judicial Ming, destacando elementos, como la exhibición pública de la tortura, el interrogatorio de testigos, las multas y de la pena de muerte, así como el control estricto de los funcionarios encargados del sistema a través de un sistema de castigos y recompensas (Folch, 2011). Knowlton advierte que Lizardi hace eco de Mendoza al describir como los sentenciados de Sacheofú eran azotados “cruelísimamente en las pantorrillas” (Knowlton, 1963, p. 346).

En las décadas posteriores a la consolidación del Galeón de Manila, coincidiendo con la entrada del siglo XVII, el comercio transpacífico había alcanzado un esplendor capaz de inspirar la creación lírica. Un ejemplo temprano es el famoso poema de Bernardo de Balbuena (1561-1627), *La Grandeza Mexicana*, escrito en 1604, el cual se relaciona de manera muy clara con el tráfico del Galeón. Describiendo hiperbólicamente la riqueza de la Ciudad de México, el poeta enumera los productos de todo el mundo que se podían encontrar en sus plazas y mercados, entre los cuales se hallaban las mercancías de Asia. Balbuena menciona concretamente clavo de Ternate, canela de Tidore, diamantes de la India, marfil de Goa, ébano de Siam y sedas de colores de China y más ambiguamente “de Filipinas la nata, de Macón [Macao] lo más precioso, de ambas Javas riquezas peregrinas” (Balbuena, 1971, pp. 114-115). El poeta también se refiere a “la fina loza del Sangley medroso” (Balbuena, 1971, p. 115). Por último, dedicó unos versos a alabar la posición geográfica estratégica de México situado en la confluencia de rutas comerciales que lo unían a España y a China:

de tesoros y plata tan preñada [Nueva España],  
que una flota de España, otra de China,  
de sus sobras cada año va cargada (Balbuena, 1971, p. 115).

En la crónica de Agustín de Vetancurt, escrita casi un siglo más tarde, reaparece la misma idea cuando el autor formula que la Nueva España, junto con Perú, era un centro vital para la economía global gracias a su riqueza mineral, proponiendo:

...si Roma es la cabeza del mundo, y Castilla la de sus reinos y señoríos, la Nueva España y el Perú son dos pechos donde Roma, Castilla, Italia, Nápoles, Milan [*sic*], Flandes, Alemania, China, etc., y las demás provincias del mundo se sustentan de su sangre convertida en leche de oro y plata (Vetancurt, 1870, p. 47).

Como Balbuena, Vetancurt alude a la disponibilidad de sedas y porcelanas chinas y especias de la India en México y especifica que “la canela [...] lo más común es traerla de la India Oriental de Vindanao [*sic*, ¿Mindanao?], una de las islas Molucas, y la mejor de Ceilán” (Vetancurt, 1870, p. 149). También recurre a la crónica de Domingo Fernández de Navarrete para hablar de la belleza de las perlas chinas e incluir los principales ríos chinos en su descripción de las grandes arterias fluviales del mundo (Navarrete, 1676; Vetancurt, 1870, p. 69). Vetancurt habla de la disponibilidad en Nueva España de frutas de Manila, India y China, concretando cómo “de China se trujo [*sic*] la semilla de unas naranjas mayores que toronjas” (Vetancurt, 1870, pp. 127, 130-131). En la misma crónica hallamos referencias a una resina importada de la “India oriental” y una descripción de otra extraída de un gran árbol en la ciudad de “Fuexo [¿Fuzhou?]” que los chinos utilizaban para hacer velas cubiertas de oro y plata para encender “en sus templos a los ídolos” (Vetancurt, 1870, pp. 153-154). Junto a todo esto, encontramos menciones a productos importados de Filipinas incluyendo hierro, melocotones, maderas, otras resinas aromáticas, pájaros y diversas plantas (Vetancurt, 1870, pp. 59-60, 126, 142, 152, 170, 197-198).

Volviendo al género de la poesía épica vale la pena analizar el célebre *Canto intitulado Mercurio* de Arias de Villalobos (1568-?), publicado en 1623, en el que el autor se refiere al océano Pacífico como el “Mar Sangley” (Villalobos, 1907, p. 188). En el poema, Villalobos habla sobre los mártires “Que á Luzón y a Japón, las venas llama, / Rotas con lanza, en cruz del Taiko-zama [Toyotomi

Hideyoshi]” (Villalobos, 1907, p. 216), cuya impronta en la literatura novohispana trataremos en detalle más adelante. En *Mercurio* también aparece una alusión al exilio a Manila como castigo a los criminales (Villalobos, 1907, p. 271). Según el investigador José Antonio Mazzotti, los poemas épicos como los de Balbuena y Villalobos ejemplifican cómo los criollos exaltaban a su patria como un nuevo centro civilizador de occidente (Mazzotti, 2005, p. 494) y, podemos añadir, orientaban parte del impulso de ese nuevo centro hacia Asia.

Otros versos pertenecientes al mismo género, esta vez incluidos en la *Historia de la Nueva México*, obra del autor poblano Gaspar Pérez Villagrá (1555-1620), miembro de la expedición de Juan de Oñate a esa provincia, proponen la teoría de que “salieron / de la gran China, todos los que habitan, / Lo que llamamos Indias” (Villagrá, 1992, p. 17). Vetancurt retoma la idea en su *Teatro Mexicano*, argumentando:

Algunos fundamentos hay para decir que procedieron de chinos estos indios de Nueva España. El primero es la poca distancia que hay desde el reino de la China á la primera tierra firme de Nueva España, el reino de Anian y la Quivira. El segundo es la idolatría, porque adoran infinitas cosas los chinos como los indios. Lo tercero en que cuentan los meses por las lunas como los de la Nueva España. Lo cuarto, usan de cordeles y ramales con nudos en lugar de letras, como los del Perú; y usan de caracteres de pintura como los de México: al enterrarlos les ponen algunas cosas de comer y algunas riquezas, creyendo que en la otra vida les ha de aprovechar para las necesidades de ella, y esto mismo hacen en la Nueva España y el Perú. En China no heredan los hijos á los padres, sino los sobrinos de hermana; y la razón que dan es, que no tienen cérteza [*sic*] de que son ciertos, porque no tienen mujeres señaladas, y esto se observa en la Nueva España y en el Nuevo Reino de Granada [...] También hay en China gente de pocas barbas y que aborrecen las letras, á los indios parecidos (Vetancurt, 1870, pp. 225-226).

Vetancurt es un claro ejemplo de cómo se pensaba que la Nueva España y China estaban próximas geográficamente la una de la otra. Esta percibida, aunque

falsa, vecindad es lo que dotaba de autoridad a las relaciones que se escribían sobre China desde México. Algunas de éstas ya las hemos mencionado en anteriores capítulos, pero vale la pena recordarlas brevemente junto a otras fuentes que hacen referencia directa a la migración transpacífica. Los territorios americanos del virreinato novohispano eran paso obligado para quienes se dirigieran a Asia y, por tanto, para aquellos que escribieran sobre ese continente. Tal fue el caso de Alonso Sánchez (1547-1593), quien dirigió el seminario de San Jerónimo en la ciudad de Puebla antes de convertirse en autor de “tres extensas relaciones descriptivas de China nutridas en su mayor parte por las percepciones recogidas en territorio chino tras sus dos embajadas a Macao (1582-1584)” (Ollé, 2000, p. 51). La presencia en ambas bandas del Pacífico fue también parte de la experiencia de Antonio de Morga (1559-1636), autor de *Sucesos de las Islas Filipinas*, obra publicada en Ciudad de México en 1609 y, como hemos visto, Rodrigo de Vivero y Aberrucia, funcionario en Manila naufragado en Japón en 1609, escribió extensamente sobre Asia y recomendó una acción más enérgica por parte de la monarquía ibérica en la región (Gruzinski, 2004, pp. 289-297). Pero los sucesos asiáticos no se circunscribieron a las plumas de autores de ascendencia europea. También Chimalpáhin se encuentra en esta tradición, puesto que escribió en su *Diario* sobre la rebelión de los chinos de Manila en 1605 (Gruzinski, 2004, p. 146), junto con otras noticias sobre Filipinas y el Pacífico, como el naufragio del hijo de virrey en un viaje de vuelta de Manila a Acapulco en 1610, así como la descripción de los miembros de las embajadas japonesas llegadas a México en 1610 y 1614 (Chimalpáhin, 2001, p. 207; Oropeza, 2007, pp. 108).

Asimismo, vemos nuevamente la interrelación entre la migración asiática en Nueva España llegada a través del Galeón de Manila y los escritos sobre Nueva España en la obra del viajero inglés Thomas Gage quien, como hemos visto, escribió sobre la presencia de orfebres asiáticos en Ciudad de México en el capítulo XII de su *New Survey of the West Indies* (Gage, 1838). En este sentido, podemos incluir como otro ejemplo el episodio, al que ya nos hemos referido, escrito por Gemelli Careri en *Viaje a Nueva España*, en el cual el autor describe

la existencia de cofradía de “indios chinos”, seguramente filipinos, en la Ciudad de México a finales del siglo XVII y la trifulca, durante la procesión del Jueves Santo, de ésta con otra cofradía por la precedencia de entrada en la plaza (Carreri, 2002, p. 73).

Son igualmente relevantes los escritos de Juan de Palafox quien, como hemos visto, escribió una historia sobre China. La autoridad de quienes escribieron sobre Asia desde México devenía de la proximidad percibida de Nueva España respecto de China y, en el caso de Palafox, la “corta” distancia entre su obispado de la Puebla de los Ángeles y China le confería, según él mismo, la potestad de ser obispo de aquel imperio (Clossey, 2006, p. 43). Por esta razón, el prelado pudo oponerse a los jesuitas durante la controversia de los ritos, es decir, la disputa teológica que planteaba la conveniencia o no de permitir a los chinos convertidos al cristianismo continuar venerando a sus ancestros, entre otras cosas (Cummings, 1961). Palafox escribió una historia de la invasión manchú que provocó la caída de la dinastía Ming y el establecimiento de la Qing en 1644 (Palafox, 1670). Igualmente escritas en Puebla, como hemos dicho, las biografías de Catarina de San Juan, compuestas por los jesuitas Francisco de Aguilera y Alonso Ramos y por José Castillo de Grajeda, constituyen ejemplos relevantes de la representación de Asia en las letras novohispanas y la aparición de la diáspora transpacífica en este tipo de documentos (Ramos, 1689-1692; García, 2007, p. 88; Maza, 1990, p. 9).

Por último, vale la pena mencionar una obra sobre los esfuerzos bélicos de los españoles en Asia. En el siglo XVIII, un enfrentamiento en el Pacífico que supuso una victoria naval española sobre los ingleses inspiró a Juan de Goycochea a pronunciar un sermón en la catedral de México. Éste apareció publicado en 1710 con el título *Naval triunfo de la Argos China conseguido por su Jasson el General D. Fernando de Ángulo, de tres fragatas de guerra inglesas en el Mar Pacífico* (Goycochea, 1994, p. 136). Ahora debemos, sin embargo, dejar de lados sucesos tan mundanos como una simple batalla y centrar nuestra atención en los textos religiosos.

## Francisco Javier y Felipe de Jesús en la imprenta novohispana

La influencia de Asia en las letras novohispanas no puede analizarse sin considerar el *corpus* de textos producidos a raíz de la obra misional en esas tierras. De acuerdo con el *Catálogo de impresos novohispanos (1563-1766)* preparado por la investigadora Guadalupe Rodríguez (2012), los textos religiosos conformaron el 81 por ciento de los impresos novohispanos (Rodríguez, 2012, p. 21), de entre los cuales las hagiografías y sermones en conjunto representan el 49 por ciento (Rodríguez, 2012, p. 22). Curiosamente, y como muestra de la importancia de Asia en el imaginario novohispano, los dos misioneros que más trabajo dieron a las imprentas novohispanas están relacionados con aquel continente: el jesuita Francisco Javier y el franciscano Felipe de Jesús. Ambos personajes alcanzaron gran popularidad y sus fiestas y sermones eran acontecimientos de relevancia para la sociedad novohispana.

Francisco Javier fue el santo más popular entre los impresores novohispanos. En México y Puebla se celebraron fiestas “con toda la ostentación de coloquios y certámenes poéticos al canonizar a los santos Francisco [Javier] e Ignacio [de Loyola]” (Elizalde, 1967, p. 124). En la apreciación un tanto hiperbólica de Ignacio Elizalde sobre este personaje en la dramaturgia:

La vida de Xavier, esencialmente dramática y profundamente humana, constituyó un tema fecundo y apropiado para el dramaturgo y comediógrafo. Su intensidad emocional, su aventura a lo divino, la psicología de su conversión, el clima exótico y legendario del Oriente, su apostólica impaciencia, su ardiente y volcánico amor, su carácter emprendedor que tejió el mapa de las naciones en una red de viajes, la simpatía de su carácter, hacen de Xavier una figura extraordinariamente apta para la escena (Elizalde, 1967, p. 107).

Se pueden citar varios impresos novohispanos sobre este personaje. Diego Luis de San Vitores publicó en 1661 un epítome sobre Francisco Javier (Rodríguez,

2012, p. 136). En 1682 se publicó un sermón en su honor pronunciado en la festividad del “patrón de la cesárea y nobilísima ciudad de México” escrito por Martín de Rentería (Rodríguez, 2012, p. 163). Al año siguiente, se imprimió en la ciudad de Puebla un soneto obra del santo (Elizalde, 1967, p. 89). En la década de 1690 se publicaron al menos tres sermones panegíricos: el de Juan Martínez de la Parra “a las virtudes y milagros del Apóstol de la India” en 1691 (Rodríguez, 2012, p. 227), y los de Pedro Manso y Juan de Narváez, publicados ambos en 1694, siendo el último pronunciado en la parroquia de la Santa Veracruz de la Ciudad de México (Rodríguez, 2012, p. 211). Esta parroquia tuvo una estrecha relación con Francisco Javier. En 1657 se publicaron las constituciones de los devotos del jesuita “cuya devoción está fundada en la parroquia de la Santa Veracruz desta ciudad de México” (Rodríguez, 2012, p. 114). Déborah Oropeza localizó partidas de bautizo y matrimonio que asocian a 41 inmigrantes asiáticos con este lugar, datadas entre 1591 y 1708 (Oropeza, 2007, pp. 257-288). Por último, el célebre cosmógrafo, historiador y poeta jesuita, Carlos de Sigüenza y Góngora, le dedicó un texto titulado *Epopéya sacropanegírica al apóstol grande de las Indias S. Francisco Javier*, publicado en 1700 (Rodríguez, 2012, p. 295).

Junto a Francisco Javier, el otro religioso prominente en los impresos novohispanos fue Felipe de Jesús, nativo de México, uno de los llamados mártires de Japón, grupo de veintiséis misioneros de origen europeo y cristianos japoneses ejecutados en Nagasaki en 1597. El martirio, que ha sido descrito como un “gran acontecimiento franciscano”, tuvo tal impacto que, “se manifestó a través de más de doscientas publicaciones, entre obras inéditas e impresas, que incluyen cartas, panegíricos, sermones, poemas, lavaros, relaciones, historias, en el siglo XVII de Europa y de colonias españolas. Asimismo de pinturas, grabados, estampas, veneración de reliquias de San Felipe de Jesús, dedicación de templos del mismo, etc.” (Ota, 1981, pp. 693-694).

El primer relato sobre Felipe de Jesús fue escrito por Marcelo de Ribadeneyra en su *Historia de las Islas del Archipiélago Philipino y reinos de la Gran China, Tartaria, Cochinchina, Maluca, Siam, Cambodia y Japón*, publicada en Barcelona en 1601 (Ota, 1981, p. 686). El número de escritos relacionados al mártir mexicano

aumentó sobre todo a partir de su beatificación en 1627. En 1673, Diego de Ribera escribió una relación sobre la dedicación de un templo a Felipe de Jesús (Rodríguez, 2012, p. 121) y en 1682 Juan de Ávila le dedicó un sermón (Rodríguez, 2012, p. 160). Al año siguiente, Baltasar de Medina escribió *Vida, martirio y beatificación del invicto Proto-Mártir del Japón San Felipe de Jesús, Patrón de México su Patria* (Rodríguez, 2012, p. 172). En 1707 y 1733 un sermón de José de Torres Pezellin (Rodríguez, 2012, p. 340) y una hagiografía de Domingo Ferrufino, *Vida del glorioso Proto-Martyr del Japón San Phelipe de Jesús* (Ferrufino, 1733) aparecieron en 1707 y 1733, respectivamente. El propio Fernández de Lizardi no fue inmune a la admiración novohispana por el religioso y publicó un *Canto al glorioso protomártir San Felipe de Jesús* y “habló del mártir de Japón nuevamente en sus folletos en 1822 y en su periódico” (Álvarez, 1994, p. 96). Por ello, no sorprende que Felipe de Jesús aparezca en un breve pasaje de *El Periquillo*:

Entré a ver a mi madre, y le conté cuanto me había pasado, manifestándole la patente de admitido en el convento de San Diego. De que mi madre la vio, no sé cómo no se volvió loca de gusto, creyendo que yo era un joven muy bueno y que cuando menos sería yo otro san Felipe de Jesús. (Lizardi, 1997, p. 249)

Pero la relación de Felipe de Jesús con *El Periquillo* es más profunda si se considera su intertextualidad. Tanto Felipe de Jesús como el protagonista de la novela lizardiana tienen la fase definitoria de su carácter en Asia. Según sus hagiógrafos, Felipe era un niño travieso y más tarde un joven de costumbres descarriadas que abandonó su camino hacia el sacerdocio. Intentando ayudarlo a rectificar el curso de su vida, su padre le presionó para marchar a vivir con uno de sus socios en Manila hacia 1590 donde acabaría pasando siete años. En Manila finalmente se unió a los franciscanos para convertirse en sacerdote. La falta de un obispo en Manila que le ordenara le obligó a trasladarse a la Ciudad de México. En el camino hacia aquella ciudad una tempestad le arrojó a las costas de Japón (Ota, 1981, pp. 682-683). Felipe intentó emprender su misión evangelizadora en aquel país, pero sus planes se vieron truncados por la política anticristiana de

Toyotomi Hideyoshi. Felipe fue arrestado en Kioto, mutilado y finalmente crucificado en Nagasaki en 1597 (Ota, 1981, pp. 683-685). El mártir fue beatificado en septiembre de 1627 y canonizado en 1863.

Sería demasiado arriesgado afirmar que Lizardi se inspiró en la vida del santo para formular los episodios asiáticos de la novela. A pesar de ello, existen paralelismos entre la vida del santo y Perico que saltan a la vista. Ambos personajes vivieron juventudes descarriadas en México que luego rectificaron, en parte a raíz de sus experiencias en Asia. Al igual que el Perico de Lizardi, Felipe de Jesús sufrió un naufragio en su vuelta hacia México. En virtud de que era autor de un sermón panegírico en honor al mártir, no cabe duda de que el Pensador conocía bien la historia del santo. Aun cuando no exista una relación causal entre la historia de Felipe de Jesús y la de Pedro Sarmiento, parece seguro suponer que la correlación sería palpable para los lectores de *El Periquillo*. Aunque pueda tratarse de una mera coincidencia, algo semejante pudiera ocurrir en el caso de *Infortunios de Alonso Ramírez*, obra de la que se ocupa el siguiente apartado, en que sus autores cifran el número de acompañantes de Alonso Ramírez en veinticinco, el mismo número de acompañantes de Felipe en su martirio.



Detalle del mural de la catedral de Cuernavaca: japoneses conducen a los franciscanos presos hacia Nagasaki. Foto de Mariona Lloret.

Por último, es necesario mencionar brevemente la relación de Felipe de Jesús con la migración asiática a Nueva España. Ésta se establece a través de los murales de la catedral de la ciudad de Cuernavaca, pintados en algún momento entre 1598 y 1628 (Ota, 1981, p. 693),<sup>5</sup> donde aparecen representadas escenas del traslado de los mártires a Nagasaki y su subsecuente ejecución. Se ha sugerido que las escenas fueron pintadas por japoneses residentes en Nueva España (García, 1967, p. 70). Ante esta teoría, Ota afirma categóricamente, basándose en la forma de representación de los japoneses en las escenas, que en los murales “no intervino ningún oriental y fue pintado por los indígenas de Nueva España”, puesto que “la atmósfera general del mural no refleja al Japón de la época”. Ota sugiere, en cambio, que por su indumentaria los personajes se asemejan a los sangleyes del Parián de Manila y apunta la posibilidad de que los pintores fueran nativos que habrían presenciado el tránsito de alguna de las embajadas japonesas de 1610 y 1614 (Ota, 1981, p. 692).

### *Asia en los Infortunios de Alonso Ramírez*

Al igual que José Joaquín Fernández de Lizardi, Carlos de Sigüenza y Góngora ha sido considerado un precursor del nacionalismo mexicano (Benítez, 1985). Otra similitud entre los dos es que ambos autores dedicaron escritos a Felipe de Jesús, como se vio en el apartado anterior. Un tercer punto en común es la autoría de narraciones que involucran al Galeón de Manila, *El Periquillo* en el caso de Lizardi e *Infortunios de Alonso Ramírez* en el de Sigüenza y Góngora. Esta última obra, publicada en 1690, constituye un precedente importante de la novela lizardiana. Se trata del relato narrado por el marinero puertorriqueño Alonso Ramírez y redactado por Carlos de Sigüenza y Góngora por órdenes del virrey conde de Galve. Ramírez cuenta las experiencias vividas desde su

---

<sup>5</sup> Éstas son las fechas de la llegada de la noticia de la ejecución de Felipe de Jesús a Nueva España y la de su beatificación, respectivamente.

salida de Puerto Rico, pasando por su tránsito por Nueva España hasta llegar a Filipinas, donde fue capturado por piratas ingleses frente a las costas de Luzón. El núcleo del texto son las vejaciones que él y sus compañeros sufrieron en manos de sus captores hasta su liberación cerca de la desembocadura del Amazonas, momento en el que continuaron la navegación en una fragata cedida por los piratas desde aquel lugar hasta las costas de Yucatán. Ramírez narra cómo fue encontrado por las autoridades locales y enviado a México para responder a las acusaciones de piratería que pesaban en su contra.

Javier Sánchez Zapatero afirma que *Infortunios de Alonso Ramírez* es una de las obras coloniales más similares al episodio del naufragio de *El Periquillo*, considerando que “es inevitable no pensar al leer los pasajes del naufragio en los *Infortunios* de Sigüenza y Góngora” (Sánchez, 2006). Mientras *El Periquillo* es una clara crítica al sistema colonial español, Leonor Taiano considera que algunos de los episodios de *Infortunios* “serían una metáfora del declive colonial” (Taiano, 2011, p. 187).

Este texto fue considerado por muchos críticos invención de Sigüenza y Góngora ante la falta de documentos que demostraran la existencia histórica del puertorriqueño (Taiano, 2011, p. 181; López, 2011, p. 4). La historicidad de Alonso Ramírez fue demostrada por José Buscaglia al encontrar el acta de matrimonio de Ramírez con Francisca Xaviera, con lo que el texto no puede ser considerado simplemente una obra de ficción (Taiano, 2011, pp. 185-186). La narración de Ramírez fue complementada, corregida y embellecida por la erudición de Sigüenza y Góngora, por lo cual ambos pueden ser considerados sus autores. Taiano argumenta que el tono contrarreformista del texto, que asocia la amoralidad al protestantismo de los piratas, pudo haber sido añadido por Sigüenza y Góngora al relato para adecuarlo al género de las narraciones de viajes y aventuras (Taiano, 2011, p. 195).

Al margen de las consideraciones sobre su autoría, resulta claro que *Infortunios* es uno de los escritos novohispanos más ligados al Galeón de Manila, Asia y la historia de la migración asiática a América. El texto incluye descripciones de diversos enclaves europeos y del comercio por el mar de China Meridional

y el océano Índico. Los autores de *Infortunios* describen Manila como una ciudad próspera, cuyos habitantes podían “pasar gustosos” y podía conseguirse “para el sustento y vestuario cuanto se quiere a moderado precio, debido a la solicitud con que por enriquecer a los sangleyes lo comercian en su Parián, que es el lugar donde fuera de las murallas, con permiso de los españoles, se avecindaron” (Ramírez; Sigüenza y Góngora, 2002, p. 26). Convertido en marinero, Alonso procede a describir otros lugares de Asia que visitó en sus viajes por la región: Madrastapatan, Malaca, Batavia y Macao (Sigüenza y Góngora; Ramírez, 2002, pp. 26-27).

Como la *Historia* de González de Mendoza, que recoge la noticia de viajeros chinos a Nueva España y de ahí a Europa, *Infortunios* es una fuente para la historia de la migración asiática en América. Cinco de los siete acompañantes que consiguieron llegar a Yucatán con Ramírez eran asiáticos:

Los nombres de los que consiguieron conmigo la libertad y habían quedado de los veinticinco (porque de ellos en la isla despoblada de Poliubi dejaron ocho, cinco se huyeron en Singapur, dos murieron de los azotes en Madagascar, y otros tres tuvieron la misma suerte en diferentes parajes), son Juan de Casas, español, natural de la Puebla de los Ángeles en Nueva España, Juan Pinto y Marcos de la Cruz, indios pangasinán aquel, y este pampango, Francisco de la Cruz y Antonio González, sangleyes; Juan Díaz, malabar, y Pedro, negro de Mozambique, esclavo mío (Sigüenza y Góngora; Ramírez, 2002, p. 48).

La presencia de estos asiáticos a bordo de la fragata de Ramírez fue determinante para su llegada a las costas yucatecas. Ante la escasez de bastimentos, el capitán planteó entregarse a los franceses cuando la fragata navegaba cerca de las posesiones de Francia en el mar Caribe. Los asiáticos se opusieron a esta idea, “siendo el motivo el que a ellos por su color, y por no ser españoles los haría esclavos” (Sigüenza y Góngora; Ramírez, 2002, p. 58). Gracias a la súplica de los asiáticos, la fragata se dirigió a Nueva España e *Infortunios* pudo ser publicada.

En este pasaje se encuentra la relación más directa que guarda *Infortunios* con *El Periquillo*. La concomitancia radica en el tratamiento de la esclavitud, la cual es criticada, de manera velada en el texto de Ramírez y Sigüenza y Góngora y abiertamente en el caso de Lizardi. Las ideas en contra de la esclavitud de personas afrodescendientes que evitaron la publicación de *El Periquillo* en su versión completa en 1816 tienen un precedente 126 años antes, puesto que *Infortunios* ya había criticado la esclavitud entre personas de origen asiático. Ambos textos rechazan la idea de sustentar la esclavitud mediante el fenotipo de las personas. Es posible que este pasaje de *Infortunios* haya sido incluido, acaso por Sigüenza y Góngora, para poner de manifiesto la benevolencia de la Corona para con sus súbditos asiáticos. Después de todo, el nutrido comercio de esclavos asiáticos, llamados “chinos” o “indios chinos”, que existió a bordo del Galeón de Manila desde la década de 1580, había sido prohibido en 1673, a raíz de una iniciativa de la Audiencia de Guadalajara, “debido a su condición de indios vasallos, así como por el interés de la corona en su evangelización” (Oropeza, 2011, p. 46). No obstante, en esta semejanza con *El Periquillo* se encuentra también la diferencia fundamental, puesto que mientras que con la inclusión de su crítica a la esclavitud los autores de *Infortunios* elogiaban a la corona, Lizardi se enfrentaba a ella directamente con la suya. La diferencia se debe a que el Pesador pertenecía a un mundo intelectual distinto: el mundo de la Ilustración.

### La relación de Limahotón

Para cerrar este capítulo primero debemos retomar la idea de la estrecha relación que guarda *El Periquillo* con el Galeón de Manila. Hagimoto, además de apuntar las continuas referencias al tráfico transpacífico que aparecen a lo largo de la novela, coincide en que Asia se presenta como el espacio donde la posibilidad de movilidad social del protagonista parece materializarse (Hagimoto, 2012, p. 392). Manila le proporciona a Perico el espacio necesario para poder superarse.

El protagonista trama enriquecerse comerciando productos chinos en México a través del Galeón y con los beneficios fantasea incluso con llegar a virrey (Lizardi, 1997, p. 745; Hagimoto, 2012, p. 394), una velada crítica de Lizardi al ascenso a altos oficios mediante tráfico de influencias, antes que por mérito propio, el cual es el valor fundamental entre la gente de Sacheofú. Atendiendo al *corpus* de fuentes literarias producidas en el contexto geográfico inmediato de Lizardi a las que hemos hecho referencia, resulta evidente que Asia fue un tema recurrente en la literatura novohispana durante todo el periodo de existencia del Galeón de Manila. Fue gracias al Galeón que *El Periquillo* obtuvo sus matices más claramente anticoloniales.

El interés de los hombres de letras por aquel continente culminó en la heterotopía de Sacheofú en *El Periquillo Sarniento*. El influjo de la ruta transpacífica fue tal que la mayor parte de los textos que antecedieron la novela del Pensador mexicano debieron nada menos que su misma existencia a aquel duradero nexo comercial entre Asia y América. Sin el establecimiento del Galeón de Manila no se habrían producido los viajes que dieron pie a la publicación de la *Historia de China* de González de Mendoza, obra decisiva en la historia de las percepciones de China en América y Europa. Sin el Galeón no hubieran naufragado personajes como Rodrigo de Vivero o Felipe de Jesús, y este último no habría sufrido el martirio que le convirtió en uno de los personajes religiosos más populares de Nueva España, recurrente en muchos trabajos salidos de las imprentas del virreinato y referenciado en la novela lizardiana. La veneración a Felipe de Jesús y Francisco Javier, y las publicaciones en torno a ellas, estuvieron vinculadas a la parroquia de la Santa Veracruz de la Ciudad de México, donde, como hemos visto, se casaron y bautizaron inmigrantes asiáticos que llegaron al virreinato a bordo del Galeón. La migración asiática captó el interés de González de Mendoza, Chimalpáhin, Gage, Careri, Sigüenza y Góngora en cuya obra, *Infortunios de Alonso Ramírez*, esta migración y el propio galeón desempeñaron un papel decisivo, sin el cual el texto no se habría redactado. De forma ficcional, *El Periquillo* también representa de forma directa la migración asiática a bordo del galeón.

Después de vivir unos meses en la isla de Sacheofú, Perico finalmente consigue empezar los preparativos para su regreso a Nueva España. El protagonista miente a los habitantes e Sacheofú, haciéndoles creer que es un noble poseedor de una gran fortuna en su tierra natal. Un funcionario del gobierno de la isla, llamado Limahotón, quien se había hecho amigo suyo, decide acompañarle, creyendo en sus mentiras y esperando obtener protección y manutención de Perico una vez llegados al virreinato americano. Juntos, los dos personajes atraviesan el Pacífico en un viaje sin contratiempos hasta Acapulco, desde donde toman el camino a la Ciudad de México. En todo este tiempo Perico consigue engañar a Limahotón, financiando un estilo acomodado con el dinero del chino a quien asegura recompensara más tarde. Finalmente, la mentira de Perico resulta evidente. No obstante, Limahotón le perdona y permite mantenerse en su servicio como secretario personal. Como era de esperar, el protagonista nuevamente aprovecha la situación para su propio beneficio y dilapida la considerable fortuna que el chino consigue con la venta de perlas que había traído desde Sacheofú. Esta vez cuando nuevamente se descubre el engaño, Perico se ve obligado abandonar el servicio y la casa del chino.

En los siguientes capítulos el protagonista alcanza su punto más bajo, mendiga en las calles durante un tiempo y después abandona la ciudad para unirse a un grupo de bandoleros. Con su nueva compañía, Perico participa en una serie de atracos hasta que, en el transcurso de uno de ellos, mueren la mayor parte de sus compañeros. La traumática experiencia abre sus ojos y por vez primera, ante el cadáver de uno de sus compañeros en una horca, se arrepiente de sus acciones pasadas y decide cambiar su modo de vida. Al final, Perico endereza su vida y empieza a ganarse la vida honradamente.

Transcurridos unos años, el protagonista recibe la visita de su viejo amigo Limahotón cuando éste acude su domicilio para despedirse antes de volver a su tierra natal de Sacheofú. En estos pasajes finales de la novela, el chino informa al pícaro reformado de “unos cuadernos” con información detallada de las costumbres y descripciones de la sociedad novohispana, “unos apuntes críticos de los abusos que he notado en tu patria”, que Limahotón había preparado para

enviar al soberano de Sacheofú (Lizardi, 1997, p. 914). A Perico le intrigan estos textos e intenta sin éxito hacerse con los originales a partir de los cuales, piensa, se podría escribir un libro muy interesante.

Viendo entre estas líneas es viable aventurar la posibilidad de que Lizardi contemplara la posibilidad de escribir otra crítica al ordenamiento social y político de Nueva España desde la perspectiva del chino, narrando —como hace Cervantes en la introducción a la segunda parte del *Quijote*— una espuria historia de descubrimiento fortuito y posterior narración de los manuscritos de Limahotón. Refuerza esta hipótesis el hecho de que el Pensador utiliza este mismo recurso literario para el propio *El Periquillo*. Ante la inminente muerte del protagonista, Lizardi se introduce a sí mismo en la novela como un personaje que descubre las notas de la narración que hace Perico a sus hijos. Tras la muerte del protagonista, este Pensador ficticio admite que si bien “es verdad que don Pedro escribió sus cuadernos con el designio de que sólo sus hijos los leyeran [...], por fortuna éstos son los que menos necesitan su lectura” y decide publicarlos porque “en México [...] y en todo el mundo hay porción de Periquillos a quienes puede ser más útil esta leyenda por la doctrina y la moral que encierra” (Lizardi, 1997, p. 938). Posiblemente fue la censura de la primera edición lo que frustró las posibles intenciones de Lizardi de publicar las descripciones de Nueva España de Limahotón de Sacheofú, el último inmigrante chino del Galeón de Manila.



---

## Epílogo

A los mexicanos nos enseñan en el colegio que la identidad mexicana es el resultado de la fusión entre elementos españoles e indígenas. Esta visión tradicional ignora casi por completo a la diáspora africana y omite del todo a la asiática. Si bien esta última conformaba el grupo poblacional más pequeño del centro de Nueva España, sus miembros eran el testimonio viviente del contacto constante entre los dos lados del océano Pacífico, el cual se estaba produciendo por primera vez en la historia. Los chinos novohispanos eran impulsores de los procesos históricos a la vez que impulsados por éstos que estaban configurando el primer sistema comercial global. En la primigenia globalización de los siglos XVI, XVII y XVIII, estas personas desempeñaron un papel relevante al aventurarse en la más peligrosa travesía marítima de su tiempo llevando consigo sus conocimientos, lenguajes y costumbres. Su apariencia extraña les garantizó su segregación nominal del resto de la población del virreinato, pero las taxonomías jurisprudenciales que los españoles habían establecido para la población de su imperio eran lo suficientemente arbitrarias y borrosas como para que, en realidad, los asiáticos interactuaran y se mezclaran con los elementos amerindios, afrodescendientes y europeos de la colonia, convirtiéndose en parte del complejo proceso de mestizaje étnico, cultural y social que culminaría con la amalgama que hoy llamamos México. Rescatar las vivencias de estas personas es rescatar una parte importante del pasado colonial.

Los inmigrantes asiáticos estuvieron presentes en el virreinato americano desde el principio cuando Juan Núñez, indio o chino de Calicut, llegó a la Ciudad de México acompañando a su primer obispo. Otros asiáticos estuvieron presentes en los viajes que desde las costas del Pacífico mexicano buscaban establecer una ruta comercial con Asia oriental, incluyendo la expedición definitiva de Legazpi y Urdaneta que encontró la navegación del tornaviaje a América en 1565. Una vez establecidos los ibéricos en Manila, contando con la plata mexicana que les permitió el acceso a los circuitos comerciales casi milenarios del océano Índico y el mar Meridional de la China, se empezaron a organizar los viajes anuales del Galeón, que fueron durante dos siglos y medio el principal vector de interacción entre orillas opuestas del Pacífico. Los productos de lujo como las sedas y porcelanas chinas, las lacas japonesas, las especias de la India y el Archipiélago Malayo, y las esculturas de marfil de los sangleyes de Manila inundaron el mercado novohispano cada vez que se celebraba la feria de Acapulco. Pero los galeones también permitieron la entrada de un constante, aunque modesto, flujo migratorio transpacífico que llevó a las costas y a las principales ciudades novohispanas a un heterogéneo grupo de personas proveniente de territorios tan distantes y diversos como Filipinas, Ceilán, Japón, China, Borneo, Indochina, Indonesia, India y un largo etcétera.

En términos tanto cuantitativos como cualitativos, esta diáspora asiática influyó en el proceso de proto-globalización que configuró la historia de Nueva España. Los testimonios de estas personas reconstruyen la dimensión demográfica de los viajes del Galeón de Manila y nos permiten ver a la gente que habitó el proceso de formación de la primera economía global. La cultura y sociedad del virreinato se formaron gracias al influjo de gente, productos y tradiciones provenientes de distantes partes del mundo que, por vez primera, empezaban a interactuar de manera constante. Para los novohispanos, gracias al Galeón, a los productos y, especialmente, a la gente que transportaba, Asia era una realidad palpable y parte del imaginario cotidiano. Para los habitantes de la parte americana del virreinato, aquella no era una tierra exótica, lejana o inalcanzable, sino un lugar en su relativa vecindad, que se acercaba anualmente con el repique de

las campanas que anunciaban la llegada a Acapulco de las naves procedentes “de la China”. Los “chinos” que llegaban de este lugar vagamente definido, pero paradójicamente familiar, encarnaban y destacaban esta realidad.

En este libro hemos intentado presentar una visión contraria a la tradicional que sostiene que los chinos novohispanos fueron una comunidad demasiado reducida como para ameritar un serio estudio de su historia. Los asiáticos llegaron en un número suficientemente grande como para afectar el desarrollo de las instituciones, la economía, el entramado urbano y el mundo de las ideas del centro de Nueva España. Estos inmigrantes transpacíficos navegaron con éxito un complejo contexto social y legal, ocupando una posición ambigua en el sistema de estratificación social racialmente determinado de la colonia. En ocasiones, esta ambigüedad les permitió ascender socialmente y obtener ciertas prerrogativas, distinciones y puestos de autoridad que *a priori* habrían parecido inalcanzables. Este hecho por sí solo demuestra la maleabilidad de las instituciones novohispanas y convierte a los chinos en un caso de estudio fundamental para entender las limitaciones, transformaciones, sutilezas y contradicciones del sistema colonial español en América.

Para consolidar sus pequeñas conquistas sociales y jurídicas, al menos una parte de los chinos novohispanos supieron aprovechar instituciones como el matrimonio, el compadrazgo, los gremios y las cofradías religiosas. Aunque resulta difícil argumentar a favor de la idea de la formación de una “identidad china novohispana”, todo indica que existían ciertas nociones de comunidad entre los miembros de la diáspora, como demuestra la historia del cebuano Alonso Cortés de Siles o los patrones que siguieron los chinos de la Ciudad de México para escoger padrinos para sus hijos. Si bien los chinos interactuaron pacíficamente con sus pares europeos, amerindios y afrodescendientes, hubo momentos de tensión, como ilustran claramente los casos de la persecución de los barberos chinos de la capital o la expulsión del gobernador de indios chino de Huitzucó.

En la ciudad de Puebla, conectada al comercio transpacífico a través de la producción de bizcocho, la leva de soldados para Filipinas y la compra de pro-

ductos asiáticos, la diáspora asiática tuvo un impacto notable. Uno de los personajes más célebres de la ciudad durante el periodo colonial, Catarina de San Juan, fue miembro de esta diáspora y aunque su vinculación con el desarrollo del traje femenino típico mexicano es espuria, el impacto de esta mujer en la Puebla de su tiempo es innegable. El extenso *corpus* de sus biografías demuestra la importancia que tenía para los novohispanos el avance de la fe católica en Asia y revela el desdén con el que se trataba a los chinos que radicaban en Puebla. La mayor parte de estos chinos laboró en los obrajes laneros de la ciudad, contribuyendo al florecimiento económico de la ciudad. Antonio de la Cruz, uno de los chinos más prósperos en la historia de Nueva España, aprovechó este auge para acumular fortuna con la cual consiguió matrimonios ventajosos para hijos e hijas y dejándoles tras su muerte una considerable herencia.

Durante el siglo XVIII, los cambios en el contexto geopolítico mundial, la emergencia de nuevas rutas comerciales entre Asia y Europa desarrolladas al margen y en competencia con las rutas ibéricas, el debilitamiento de Portugal en el sur y sureste asiático, la emancipación de los esclavos asiáticos y el inexorable proceso de mestizaje de la población del virreinato fueron factores clave en la dilución de la diáspora transpacífica. Gradualmente, el término “chino” empezó a utilizarse en referencia a personas de ascendencia afroamericana y amerindia sin ninguna conexión con Asia. Es posible que la mayor resistencia hereditaria a enfermedades como la malaria y la fiebre amarilla en personas provenientes de lugares donde eran endémicas, catalizara este proceso, facilitando una menor mortandad en personas “chinas” con rasgos y fenotipos “africanos” en epidemias como el *matlazábuatl* de 1737. Para 1800, la presencia de los asiáticos de Nueva España era menos visible que en siglos anteriores, aunque, como observó Humboldt, todavía se hablaba de chinos procedentes de Filipinas, radicados en diferentes partes de la geografía del virreinato.

Pero la disgregación de la presencia china no implicó la eliminación de la presencia de Asia en el imaginario de los novohispanos, como demuestra la obra de Lizardi. En *El Periquillo Sarniento* encontramos al último inmigrante chino —aunque ficticio— del Galeón de Manila, Limahotón de Sacheofú. La larga

tradición de textos escritos, publicados y circulados por Nueva España que alimentaron la imaginación de Lizardi y contribuyeron al desarrollo de su peculiar elogio de la sociedad y sistema de gobierno chinos, se nos presenta entonces como otro gran legado de la interacción transpacífica. En las páginas de los diversos textos escritos a lo largo de todo el periodo colonial encontramos de nuevo referencias a la migración asiática y al rol de estas personas en una sociedad inmersa en un proceso de proto-globalización emergente. Desde las relaciones que narraban el proceso de colonización de diversas partes de Asia, pasando por los documentos que atestiguaban el auge del comercio transpacífico, los sermones panegíricos en honor a los misioneros, como Francisco Xavier y Felipe de Jesús, y las primeras expresiones del género novelístico en Hispanoamérica, este *corpus* representa la historia intelectual del galeón.

Todo lo anterior revela que la ruta transpacífica y la migración que facilitó contribuyeron de manera significativa a la historia de Nueva España, transformado la cultura y composición demográfica del virreinato, alterando el ordenamiento jurídico colonial y dejando tras de sí un legado material, folklórico y literario. Los 250 años de interacción directa entre Asia y América y el influjo migratorio asiático que se produjo durante este periodo dejaron su huella en la cultura mexicana a medida que ésta se configuraba en un contexto de creciente globalización.

Todavía es mucho lo que desconocemos de este proceso. Futuras investigaciones en otros lugares de Nueva España, como Zacatecas, Querétaro o la Capitanía General de Guatemala, podrían revelar nuevos matices a tener en cuenta en la reconstrucción del pasado de esta diáspora. Igualmente queda pendiente la exploración del caso peruano y de otros enclaves coloniales más allá del virreinato norteamericano, a donde sabemos que llegaron “chinos”, pero sobre los que no tenemos los detalles. Ésta es una asignatura pendiente de mucha relevancia para el ámbito de las investigaciones históricas sobre el Galeón de Manila, tradicionalmente centrada en torno a aspectos macroeconómicos y de análisis de la cultura material. Es preciso enriquecer la literatura académica sobre estos temas y añadir una nueva dimensión, la de las personas, para com-

prender en toda su complejidad el proceso de formación de la primera economía global.

# Bibliografía

## Archivos

Archivo General de la Nación, Ciudad de México, México (AGN)

Archivo Histórico del Distrito Federal, Ciudad de México, México (AHDF)

Archivo General Municipal de Puebla, Puebla, México (AGMP)

Archivo General de Indias, Sevilla, España (AGI)

Archivo de la Provincia Agustiniense Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas, Valladolid, España (APAF)

## Fuentes primarias publicadas

Ajofrín, Francisco, *Diario de viaje que hizo a la América en el siglo XVIII el P. Fray Francisco de Ajofrín*, Vol. 1, México, Instituto de Cultura Hispano Mexicano, 1964.

Balbuena, Bernardo de, *La Grandeza mexicana y Compendio apologético en alabanza de la poesía*, México, Editorial Porrúa, 1971 (1604).

Barco, Miguel del, *Historia natural y crónica de la Antigua California*, Miguel León Portilla (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1988 (1973).

Boym, Michael, *Flora Sinensis*, Viena, Typis Mathaei Rictij, 1656.

Cabrera y Quintero, Cayetano de. *Escudo de Armas de México: Celestial protección de esta nobilísima ciudad, de la Nueva España, y de casi todo el Nuevo Mundo*, María Santís-

- sima, en su portentosa imagen del mexicano Guadalupe, milagrosamente aparecida en el palacio arzobispal en el año de 1531 y jurada su principal patrona el pasado de 1737* Lib. I, capítulo VII, México, Viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, 1746.
- Carrión, Antonio, *Historia de la ciudad de Puebla de los Ángeles*, Puebla, Viuda de Dávalos e Hijos, Editores, 1896.
- Castillo Grajeda, José del, *Compendio de la vida y virtudes de la venerable Catarina de San Juan*, México, Ediciones Xóchitl, 1946 (1692).
- Chimalpáhin, Domingo, *Diario*, Rafael Tena (ed.), México, Conaculta, Cien de México, 2001 (1605).
- Cubero, Pedro, *Breve relación de la peregrinación que ha hecho de la mayor parte del mundo Don Pedro Cubero Sebastián*, Madrid, Juan García Infançon, 1680.
- Feijoo, Benito Jerónimo, *Teatro crítico universal. Discursos varios en todo género de materias, para desengaño de errores comunes*, Madrid, D. Joaquín Ibarra, Impresor de Cámara de S. M., 1778-1779 (1726-1739), consultado en 02/2013, en <http://www.filosofia.org/bjf/bjft000.htm>.
- Fernández de Echevarría y Veytia, Mariano, *Historia de la Fundación de la Ciudad de la Puebla de los Ángeles en la Nueva España, su descripción y presente estado*, Efraín Castro Morales (ed.), Puebla, Ediciones Altiplano, 1962 (1780).
- Fernández de Lizardi, José Joaquín, *El Periquillo Sarniento*, Carmen Ruiz Barrionuevo (ed.), Madrid, Cátedra, 1997 (1831).
- Ferrufino, Domingo de, *Vida de el glorioso proto-martyr de el Japon, san Phelipe de Jesus: sermon panegyrico, que en glorias de dicho santo predicò el p. fr. Domingo de Ferrufino el dia 5. de febrero de 1733*, México, J.B. de Hogal, 1733.
- Gage, Thomas, *Nueva relación que contiene los viages de Tomas Gage en la Nueva España*, París, Librería de Rosa, 1838.
- , *A New Survey of the West-Indies being a Journal of Three Thousand and Three Hundred Miles within the Main Land of America*, Londres, Benjamin Motte, 1711, Lavegne, TN, Eighteenth Century Collections Online Print Editions, 2011 (1648).
- Gemelli Careri, Giovanni Francesco, *Viaje a la Nueva España*. Vols. 5 y 6, Francisca Perujo (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002 (1700).

## Bibliografía

- González de Mendoza, Juan, *Historia del Gran Reino de la China*, Madrid, Miraguano Ediciones, Ediciones Polifemo, 2008 (1586).
- Goycochea, Juan de, *Naval triunfo de la Argos China conseguido por su Jasson el General D. Fernando de Ángulo, de tres fragatas de guerra inglesas en el Mar Pacífico*, México, De Solano, 1994 (1710).
- Humboldt, Alexander von, *Political Essay on the Kingdom of New Spain*, John Black (trad.), Mary Maples Dunn (ed.), Nueva York, Alfred A. Knopf, 1972 (1811).
- , *Ensayo político sobre el Reino de la Nueva-España*, Vol. II. Vicente González Arnao (trad.), París, Casa de Rosa, 1822.
- Iglehart, Fanny Chambers Gooch, *Face to Face with the Mexicans: The Domestic Life, Educational, Social, and Business Ways, Statesmanship and Literature, Legendary and General History of the Mexican People, as Seen and Studied by an American Woman During Seven Years of Intercourse with Them*, Nueva York, Fords, Howard, & Hulbert, 1887.
- Morga, Antonio de, *Sucesos de las Islas Filipinas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007 (1609).
- Pacheco Maldonado, Juan, “Carta de Maldonado, Panay 1572”, AGI, Patronato, 24, en Blair, Emma y James Robertson, *The Philippine Islands, 1493-1803*, Vol. III. Project Gutenberg, 2004, consultado en 15/10/2012, en <http://www.gutenberg.org/files/13616/13616-h/13616-h.htm#d0e4243>.
- Palafox y Mendoza, Juan de, *Historia de la conquista de la China por el tártaro*, París, Antonio Bertier 1670.
- Pérez de Villagrà, Gaspar, *Historia de la Nueva México*, Miguel Encinas, Alfred Rodríguez y Joseph P. Sánchez (eds.), Albuquerque, University of New Mexico Press, 1992 (1610).
- Ramos, Alonso, *Primera, segunda y tercera parte de los prodigios de la omnipotencia y milagros de la gracia en la vida de la venerable sierva de Dios, Catarina de San Juan*, Puebla, Imprenta Plantiniana de Diego Fernández de León, 1689, 1690 y 1692.
- Rivera, José María, *Los mexicanos pintados por sí mismos, Tipos y costumbres nacionales*, México, Imprenta de M. Murguía y Comp., Portal del Águila de Oro, 1854.

- Sigüenza y Góngora, Carlos de, y Alonso Ramírez, *Infortunios de Alonso Ramírez*, México, Editorial Planeta Mexicana, 2002 (1690).
- Vetancurt, Agustín de, *Teatro Mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo Occidental de las Indias*, Vols. 1 y 2, México, Imprenta de I. Escalante, 1870.
- Villalobos, Arias de, *El Canto intitulado Mercurio*, editado por Genaro García in *Autógrafos inéditos de Morelos y causa que se le instruyó. México en 1623 por el bachiller Arias de Villalobos*, 185-281, México, Librería de la Vda de Ch. Bouret, 1907.
- Villaseñor y Sánchez, Josep Antonio de, *Theatro americano descripción general de los reynos y provincias de la Nueva-España, y sus jurisdicciones*, México, Imprenta de la Viuda de D. Joseph Bernardo de Hogal, 1746.
- Vivero, Rodrigo, *Relación y noticia del reino de Japón, con otros avisos y proyectos para el buen gobierno de la monarquía española*, Tokio, Museo de Tabaco y Sal, 1993.

#### Fuentes secundarias

- Abu-Lughod, Janet L., *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*. Oxford, Oxford University Press, 1989.
- Basave, Agustín, *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2011 (1992).
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El negro esclavo en Nueva España: La formación colonial, la medicina popular y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Alba-Koch, Beatriz de, “‘Enlightened Absolutism’ and Utopian Thought: Fernández de Lizardi and Reform in New Spain”, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 24 (2) (2000), pp. 295-306.
- Alfani, Guido, Agnese Vitali y Vincent Gourdon, “Social Customs and Demographic Change: The Case of Godparenthood in Catholic Europe”, *Journal of Scientific Study of Religion* 51, 3 (2012), pp. 482-504.
- Alonso Álvarez, Luis, “*E la nave va*. Economía, fiscalidad e inflación en las regulaciones de la carrera de la Mar del Sur, 1565-1604” en *Un océano de seda y plata: el universo económico del Galeón de Manila*, Salvador Bernabéu Albert y Carlos

## Bibliografía

- Martínez Shaw (eds.), Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2013, pp. 25-84.
- Alonso, Marina, y Carlos Martínez Shaw (eds.), *El Galeón de Manila: [Catálogo de la exposición]; Hospital de los Venerables, Museo Franz Mayer, México D.F., Museo Histórico de Acapulco Fuerte de San Diego, Acapulco*, Madrid, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, 2000.
- Álvarez de Testa, Lilian, *Ilustración, educación e independencia: las ideas de José Joaquín Fernández de Lizardi*, México, UNAM, 1994.
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Nueva York, Verso, 1983.
- Andrade, Tonio, *How Taiwan Became Chinese. Dutch, Spanish, and Han Colonization in the Seventeenth Century*, Nueva York, Columbia University Press, 2008.
- , “A Chinese Farmer, Two African Boys, and a Warlord: Toward a Global Microhistory”, *Journal of World History* 21 (4) (2010), pp. 573-591.
- Antony, Robert J., *Like Froth Floating on the Sea: The World of Pirates and Seafarers in Late Imperial South China*, Berkeley, Institute of East Asian Studies, 2003.
- Armella de Aspe, Virginia. “La influencia asiática en la indumentaria novohispana”, *La presencia novohispana en el Pacífico insular. Segundas Jornadas Internacionales celebradas en la ciudad de México, del 17 al 21 de septiembre de 1990*, María Cristina Barrón (ed.), México, Universidad Iberoamericana, 1992, pp. 51-64.
- , “Notas sobre San Ángel”, *Don Isidro Fabela y la Casa del Risco*, Manuel Ramos Medina y Ana Luisa Valdés González Salas (eds.), Toluca: Fideicomiso Isidro Fabela del Gobierno del Estado de México, Instituto Mexiquense de Cultura, 2003, pp. 45-73.
- Arrom, Silvia, “Popular Politics in Mexico City: The Parian Riot, 1828”, *The Hispanic American Historical Review* 68, 2 (1988), pp. 245-268.
- Atwell, William, “Ming-China and the Emerging World Economy, c. 1470-1650” en *The Cambridge History of China. Volume 8. The Ming Dynasty, 1368-1644. Part Two*, (ed.) Frederick W. Mote y Denis Twitchett, Nueva York, Cambridge University Press, 1998, pp. 376-417.

- Ávila, Julieta, *El influjo de la pintura china en los enconchados de Nueva España*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1997.
- Bailey, Gauvin A., "A Mughal Princess in Baroque New Spain, Catarina de San Juan (1606-1688), the *china poblana*", *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 71 (1997), pp. 37-73.
- Bargellini, Clara, "Asia at the Spanish Missions of Northern New Spain" en *Asia and Spanish America. Trans-Pacific Artistic and Cultural Exchange, 1500-1850. Papers from the 2006 Mayer Center Symposium at the Denver Art Museum*, Donna Pierce y Ronald Otsuka (eds.), Denver, Frederick y Jan Mayer Center for Pre-Columbian and Spanish Colonial Art at the Denver Museum, 2009, pp. 191-199.
- Baugh, Daniel A. *The Global Seven Years War, 1754-1763: Britain and France in a Great Power Contest*, Harlow UK y Nueva York, Longman, 2011.
- Bazarte Martínez, Alicia, y Clara García Ayluardo, *Los costos de la salvación: las cofradías y la Ciudad de México, siglos XVI al XIX*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, Instituto Politécnico Nacional, Archivo General de la Nación, 2001.
- Beck-Johnson, Lindsay M., William A. Nelson, Krijin P. Paaijms, Andrew F. Read, Matthew B. Thomas y Ottar N. Bjørnstad, "The Effect of Temperature on *Anopheles* Mosquito Population Dynamics and the Potential for Malaria Transmission", *PLoS ONE* 8 (11) (2013).
- Benítez, Laura, "El nacionalismo en Carlos de Sigüenza y Góngora", *Estudios de Historia Novohispana* 8, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1985.
- Blank, Stephanie, "Patrons, Clients, and Kin in Seventeenth-Century Caracas: A Methodological Essay in Colonial Spanish American Social History", *The Hispanic American Historical Review* 54, 2 (1974), pp. 260-283.
- Bloch, M., y S. Guggenheim, "Compadrazgo, Baptism and the Symbolism of a Second Birth", *Man* 16, 3 (1981), pp. 376-386.
- Bodde, Derk, *Chinese Ideas in the West*, Washington, American Council on Education, 1972.
- Bonialian, Mariano Ardash, *El Pacífico hispanoamericano: política y comercio asiático en el imperio español, 1680-1784: la centralidad de lo marginal*, México, El Colegio de México, 2012.

## Bibliografía

- Borah, Woodrow, *Silk Raising in Colonial Mexico*, Berkeley, University of California Press, 1943.
- Brook, Timothy, *The Confusions of Pleasure: Commerce and Culture in Ming China*. Berkeley, Los Angeles y Londres, University of California Press, 1999.
- Bruman, Henry J., "Early Coconut Culture in Western Mexico", *Hispanic American Historical Review* 25, 2 (1945).
- Caamaño, María Ángeles, "Heterotopías: Francia y China", *Salina. Revista de Letras* 19 (2005), pp. 105-114.
- Cabañas Moreno, Pilar, "Huellas del arte japonés en Nueva España: biombos, enconchados y maques" en *Lacas Namban, huellas de Japón en España. Cuarto centenario de la embajada Keicho*, Madrid, Ministerio de Educación Cultura y Deporte, Japan Foundation, 2013, pp. 297-319.
- Calderón, Francisco, *Historia económica de la Nueva España en tiempos de los Austrias*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Calvo, Thomas, "Japoneses en Guadalajara: 'Blancos de Honor' durante el Seiscientos mexicano", *Revista de Indias* 43 (1983), pp. 533-547.
- Carabarrín García, Alberto, *El trabajo y los trabajadores del obraje en la ciudad de Puebla, 1700-1710*, Puebla, Centro de Investigaciones Históricas y Sociales, 1984.
- Cárdenas Ochoa, Alejandro, "La china poblana se convierte en la cinta más buscada", *El Universal*, 10 de abril de 2002, consultado en 05/08/2014, en <http://www.eluniversal.com.mx/espectaculos/36765.html>.2002.
- Carrera, Carrera, Magali M., "Fabricating Specimen Citizens: Nation Building in Nineteenth-century Mexico" en *The Politics of Dress in Asia and the Americas*, Mina Roces y Louise Edwards (eds.), Brighton, Sussex Academic Press, 2007, pp. 215-235.
- Carrillo, Rubén, "Asians to New Spain: Asian Cultural and Migratory Flows in Mexico in the Early Stages of 'Globalization' (1565-1816)", PhD Dissertation. Universitat Oberta de Catalunya, 2015.
- Carrillo, Rubén, "Emancipación, mestizaje y *matlazáhuatl*: Factores de la desaparición de la diáspora asiática novohispana en el siglo XVIII" en dossier sobre "Estudios sobre China desde (Latino) América en conmemoración de los 160

- años de la llegada de los chinos a Costa Rica”, editores invitados Ricardo Martínez Esquivel y Lai Sai Acon Chan, *Revista Estudios* 33 (diciembre 2016), disponible en <http://revistas.ucr.ac.cr/index.php/estudios/article/view/27401/27534>.
- Castillo, Andrés del, “Los infidentes mexicanos en Filipinas”, *El Galeón de Manila un Mar de Historias*, Gemma Cruz et al (eds.), México, Consejo Cultural Filipino Mexicano, JGH Editores, 1997, pp. 157-173.
- Charney, Paul, “The Implications of Godparental Ties between Indians and Spaniards in Colonial Lima”, *The Americas* 47, 3 (1991), pp. 295-313.
- Chong, José Luis, *Los sangleys chinos en el comercio novohispano (1550-1800)*, México, Palabra de Clío, 2013.
- Clossey, Luke, “Merchants, Migrants, Missionaries, and Globalization in the Early-Modern Pacific”, *Journal of Global History* 1, 1 (2006), pp. 41-58.
- Comisión Nacional del Agua (CONAGUA), Servicio Meteorológico Nacional, “Normales Climatológicas”, consultado en 15/07/2014, en [http://smn.cna.gob.mx/index.php?option=com\\_content&view=article&id=42&Itemid=75](http://smn.cna.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=42&Itemid=75).
- Cuenya, Miguel Ángel, “Puebla en su demografía” en *Puebla, de la Colonia a la Revolución: estudios de historia regional*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla. Centro de Investigaciones Históricas y Sociales, Latin American Studies Association. International Congress, 1987, pp. 9-72.
- , “Peste en una ciudad novohispana. El *matlazáhuatl* de 1737 en la Puebla de los Ángeles”, *Anuario de Estudios Americanos* 53 (2) (1996), pp. 51-70.
- , *Puebla de los Ángeles en tiempos de una peste colonial: una mirada en torno al Matlazáhuatl de 1737*, Zamora y Puebla, El Colegio de Michoacán y la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999.
- , y Carlos Contreras Cruz. *Puebla de los Ángeles: historia de una ciudad novohispana: aspectos sociales, económicos y demográficos*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2007.
- Cummins, James S., “Palafox, China and the Chinese Rites Controversy”, *Revista de Historia de América* 52 (1961), pp. 395-427.

## Bibliografía

- Curiel, Gustavo, "Al remedo de la China: el lenguaje 'achinado' y la formación de un gusto artístico dentro de las casas novohispanas" en *XXVI Coloquio Internacional de Historia del Arte, Orientales-Occidentales: El arte y la mirada del Otro*, Gustavo Curiel (ed.), México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2007.
- , "Perception of the Other and the Language of 'Chinese Mimicry' in the Decorative Arts of New Spain" en *Asia and Spanish America. Trans-Pacific Artistic and Cultural Exchange, 1500-1850. Papers from the 2006 Mayer Center Symposium at the Denver Art Museum*, Donna Pierce y Ronald Otsuka (eds.), Denver, Frederick and Jan Mayer Center for Pre-Columbian and Spanish Colonial Art at the Denver Museum, 2009, pp. 19-36.
- Darwin, John, *After Tamerlane. The Rise and Fall of Global Empires, 1400-2000*, Nueva York, Bloomsbury Press, 2008.
- Dawa Ango, Junald, "The Cebu-Acapulco Galleon Trade", *Philippine Quarterly of Culture and Society* 38, 2 (2010), pp. 147-173.
- Delgado Ribas, Josep María, *Dinámicas imperiales (1650-1796). España, América y Europa en el cambio institucional del sistema colonial español*, Barcelona, Edicions Bellaterra, 2007.
- Deusen, Nancy E. van. "The Lord Walks Among the Pots and Pans.' Religious Servants of Colonial Lima" en *Africans to Spanish America. Expanding the Diaspora*, Serhwin K. Bryant, Rachel Sarah O'Toole y Ben Vinson III (eds.), Urbana, Chicago and Springfield, University of Illinois Press, 2012, pp. 136-160.
- Doeppers, Daniel F. (1972). "The Development of Philippine Cities Before 1900", *The Journal of Asian Studies*, 31, 1972, pp. 769-792.
- Drago, Margarita, "Sor María de Jesús Tomelín (1579-1637), concepcionista poblana, La construcción fallida de una santa", PhD dissertation, The City University of New York, 2002.
- Dreyer, Edward, *Zheng He: China and the Oceans in the Early Ming Dynasty, 1405-1433*, Nueva York, Pearson Longman, 2007.
- Dubs, Homer H., y Robert S. Smith, "Chinese in Mexico City in 1635", *The Far Eastern Quarterly* 1, 4 (1942), pp. 387-389.

- Earle, Rebecca. "Nationalism and National Dress in Spanish America" en *The Politics of Dress in Asia and the Americas*, Mina Roces y Louise Edwards (eds.), Brighton, Sussex Academic Press, 2007, pp. 163-181.
- Elizalde, P. Ignacio, *San Francisco Xavier en la literatura española*, Madrid, csic, 1967.
- Endfield, Georgina, y Sarah O'Hara, "Conflicts Over Water in 'The Little Drought Age' in Central Mexico", *Environment and History* 3 (3) (1997), pp. 255-272.
- Endfield, Georgina, "Archival Explorations of Climate Variability and Social Vulnerability in Colonial Mexico", *Climatic Change* 83 (1) (2007), pp. 9-38.
- Fernández-Armesto, Felipe, *Pathfinders: A Global History of Exploration*, Nueva York, W.W. Norton, 2006.
- Flad, Rowan K., "Divination and Power: A Multiregional View of the Development of Oracle Bone Divination in Early China", *Current Anthropology* 49, 3 (2008), pp. 403-437.
- Florescano, Enrique, *Imágenes de la patria a través de los siglos*, México, Taurus, 2005.
- Flynn, Dennis O., and Arturo Giráldez, "China and the Manila Galleons" en *Japanese Industrialization and the Asian Economy*, A.J. Latham y Heita Kawakatsu (eds.), London y New York, Routledge, 1999, pp. 71-90.
- Folch, Dolors, "Crime and Prejudice: Ming Criminal Justice as Seen in XVI<sup>th</sup> Century Spanish Sources", Comunicación presentada en la 20th Annual World History Association Conference, Beijing, China, 7-10 de julio, 2011.
- Foucault, Michel, "Des Espace Autres. Hétérotopies", *Architecture, Mouvement, Continuité* 5 (1984), pp. 46-49.
- Frank, Andre Gunder, *ReOrient: Global Economy in the Asian Age*, Berkeley, University of California Press, 1998.
- Galán Saúco, Víctor, *El cultivo del mango*, Tenerife, Madrid, Barcelona y México, Instituto Canario de Investigaciones Agrarias, Gobierno de Canarias, Ediciones Mundi-Prensa, 2009.
- Galeano, Eduardo, *Las venas abiertas de América Latina*, Madrid, Siglo XXI, 2008.
- García Aguilar, Olimpia, "Catarina de San Juan y su biógrafo. Relaciones, amistad y edificación en la autobiografía de José del Castillo Grajeda", *Estudios de Historia Novohispana* 37 (2007), pp. 51-90.

## Bibliografía

- García de los Arcos, María Fernanda, "Grupos étnicos y clases sociales en las Filipinas de Finales del siglo XVIII, *Archipel* 57 (1999), pp. 55-71.
- García Icazbalceta, Joaquín, *Fray Juan de Zumárraga: primer obispo y arzobispo de México*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1952.
- García Sainz, María Concepción, *Mexico: Splendors of Thirty Centuries*, Nueva York, Metropolitan Museum of Art, 1990.
- Gerhard, Peter, "The Tras Marías Pirates", *Pacific Historical Review* 27, 3 (1958), pp. 239-244.
- Gil, Juan, *Hidalgos y samuráis. España y Japón en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.
- , *La India y el Lejano Oriente en la Sevilla del Siglo de Oro*, Sevilla, Biblioteca de Temas Sevillanos, 2011.
- , *Los chinos en Manila, siglos XVI y XVII*, Lisboa, Centro Científico e Cultural de Macau, 2011.
- Gómez Amador, Adolfo, "La influencia filipina en la arquitectura del occidente mexicano (segunda parte)", *Revista Filipina. Revista Trimestral de Lengua y Literatura Hispanofilipina*, 4, 4, 2001.
- Gong, Lauren, Sunil Parikh, Philip J. Rosenthal, y Bryan Greenhouse, "Biochemical and Immunological Mechanisms by Which Sickle Cell Trait Protects Against Malaria", *Malaria Journal* 12, 3 17 (2013). consultado en 06/06/2014, en <http://www.malariajournal.com/content/12/1/317>.
- González Claverán, Virginia, "Un documento colonial sobre esclavos asiáticos", *Historia Mexicana* 38 (3) (1989), pp. 523-532.
- Gruzinski, Serge, *La Ciudad de México: Una historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004 (1996).
- Guy, Basil, *The French Image of China Before and After Voltaire. Studies in Voltaire and the Enlightenment Century*, Vol. 21, Genoa, Institut et Musée Voltaire, 1963.
- Hagimoto, Koichi, "A Transpacific Voyage: The Representation of Asia in José Joaquín Fernández de Lizardi's *El Periquillo Sarniento*", *Hispania* 95 (3) (2012), pp. 389-399.

- Hall, John Whitney (ed.) *The Cambridge History of Japan, Vol. 4, Early Modern Japan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Hayton, Darin, "Forms of Divination in Early Modern Europe", 2013. consultado en 02/09/2013, en <http://dhayton.haverford.edu/blog/2013/02/12/forms-of-divination-in-early-modern-europe/>.
- Hegarty, Kerry T., "From Chinas Poblanas to Silk Stockings: The Symbology of the Female Archetype in the Mexican Ranchera Film", *South Atlantic Review* 74, 4, 2009.
- Hernández Cuevas, Marco Polo, "The Mexican Colonial Term 'Chino' is a Referent of Afrodescendant", *The Journal of Pan African Studies* 5 (5) (2012), pp. 124-143.
- Hernández, Roberto, "El comercio exterior de China y su relación con México. Una perspectiva histórica", *México y la cuenca del Pacífico* 8, 26 (2005), pp. 117-129.
- Hirschberg, Julia Linn Bell, "A Social History of Puebla de los Ángeles, 1531-60", PhD dissertation, University of Michigan, 1976.
- Hitoshi, Miyake, "Folk Religion" en *Religion in Japanese Culture. Where Living Traditions Meet a Changing World*, Noriyoshi Tamaru y David Reid (eds.), Tokyo, Nueva York y Londres, Kodansha International, 1996, pp. 79-96.
- Hoberman, Louisa. "Bureaucracy and Disaster: Mexico City and the Flood of 1629", *Journal of Latin American Studies*, 6, 2, 1974, pp. 211-23,
- Horstman, Connie, y Donald V. Kurtz, "Compadrazgo and Adaptation in Sixteenth Century Central Mexico", *Journal of Anthropological Research* 35, 3 (1979), pp. 361-372.
- Hsu, Carmen, "La imagen humanística del gran reino chino de Juan González de Mendoza", *The Bulletin of Hispanic Studies* 87 (2) (2010), pp. 187-202.
- Hunn, James Martin, "China in the Political Thought of the French Enlightenment: Montesquieu, Voltaire, and Rousseau", PhD dissertation. Vanderbilt University, 1977.
- Iaccarino, Ubaldo, "Comercio y diplomacia entre Japón y Filipinas en la era Keicho (1596-1615)", PhD dissertation, Universitat Pompeu Fabra, 2013.
- Insúa, Mariela, "La falsa erudición en la ilustración española y novohispana: Lizardi", *Estudios filológicos* 48 (2011), pp. 61-79.

## Bibliografía

- Islas García, Luis, *Los murales de la catedral de Cuernavaca, afrente de México y oriente*, México, Charitas Christi, 1967.
- Israel, Jonathan, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.
- Iwasaki, Fernando, *Extremo Oriente y Perú en el siglo XVI*, Madrid, MAPFRE, 1992.
- Junco, Roberto, "The Archaeology of Manila Galleons", *The Museum of Underwater Archaeology Collection*, Online Museum of Underwater Archaeology, University of Rhode Island, 2011.
- Kagan, Samuel, "The Labor of Prisoners in the *Obrajes* of Coyoacán 1660- 1693" en Frost, Cecilia *et al*, *El trabajo y los trabajadores en la historia de México*, México, El Colegio de México, 1979.
- Kawamura, Yayoi, "Laca japonesa *urusbi* de estilo *Namban* en España. Vías de su llegada y sus destinos" en *Lacas Namban, huellas de Japón en España. Cuarto centenario de la embajada Keicho*, Madrid, Ministerio de Educación Cultura y Deporte, Japan Foundation, 2013, pp. 249-296.
- Kinsbruner, Jay, *The Colonial Spanish-American City. Urban Life in the Age of Atlantic Capitalism*, University of Texas Press, 2005.
- Kuwayama, George, "Chinese Porcelain in the Viceroyalty of Perú" en *Asia and Spanish America. Trans-Pacific Artistic and Cultural Exchange, 1500-1850. Papers from the 2006 Mayer Center Symposium at the Denver Art Museum*, Donna Pierce y Ronald Otsuka (eds.), Denver, Frederick and Jan Mayer Center for Pre-Columbian and Spanish Colonial Art at the Denver Museum, 2009, pp. 165-174.
- Lach, Donald F., "Leibniz and China", *Journal of the History of Ideas* 6 (4) (1945), pp. 436-455.
- Leicht, Hugo, *Las calles de Puebla, estudio histórico*, Puebla, Comisión de Promoción Cultural del Gobierno del Estado de Puebla, 1934.
- Levathes, Louise, *When China Ruled the Seas*, Open Road Distribution, 2014.
- Levinson, Nancy Smiler, *Magellan and the First Voyage Around the World*, Nueva York, Clarion Books, 2001.

- López-Vera, Jonathan, “Los tres grandes unificadores”, *HistoriaJaponesa.com*, 2011. consultado en 23/04/2016, en <http://www.historiajaponesa.com/los-tres-grandes-unificadores/>
- , “La embajada Keicho (1613-1620)”, *Asiadémica: Revista Universitaria de Estudios sobre Asia Oriental*, 2, 2013, pp. 85-103.
- Love, Edgar, “Marriage Patterns of Persons of African Descent in a Colonial Mexico City Parish”, *Hispanic American Historical Review* 51, 1 (1971), pp. 79-91.
- Lozano-Fuentes, Saul, Mary H. Hayden, Carlos Welsh-Rodriguez, Carolina Ochoa-Martinez, Berenice Tapia-Santos, Kevin C. Kobylinski, Christopher K. Uejio, Emily Zielinski-Gutierrez, Luca Delle Monache, Andrew J. Monaghan, Daniel F. Steinhoff y Lars Eisen, “The Dengue Virus Mosquito Vector *Aedes aegypti* at High Elevation in Mexico”, *The American Journal of Tropical Medicine and Hygiene* 87, 5 (2012), pp. 902-909, consultado en 29/04/14, en <http://www.ncbi.nlm.nih.gov/pubmed/22987656>.
- MacDougall, Philip, *Naval Resistance to Britain's Growing Power in India, 1660-1800: The Saffron Banner and the Tiger of Mysore*, Woodbridge, The Boydell Press, 2014.
- Machuca Chávez, Claudia Paulina, “El alcalde de los chinos en la provincia de Colima durante el siglo XVII: un sistema de representación en torno a un oficio”, *Letras Históricas* 1 (2009), pp. 95-115.
- Malvido, Elsa, “Factores de despoblación y de reposición de la población de Cholula (1641-1810)”, *Historia Mexicana* 28, 1 (1973), pp. 52-110.
- Marín Bosch, Miguel, *Puebla Neocolonial, 1777-1831: Casta, Ocupación y Matrimonio en la Segunda Ciudad de Nueva España*, Zapopan, El Colegio de Jalisco, 1999.
- Marley, David F., *Historic Cities of the Americas: An Illustrated Encyclopedia. Volume 1: The Caribbean, Mexico, and Central America*, Santa Barbara, CA, ABC-CLIO, 2005.
- Martínez Casas, y Orozco Bonilla, “Diversidad y distribución geográfica del género *Anopheles* en el sur de México”, *CONABIO, Biodiversitas* 67 (2006), pp. 12-15.
- Matsuda, Matt, *Pacific Worlds: A History of Seas, Peoples and Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- Matthew, Laura, *Memories of Conquest: Becoming Mexicano in Colonial Guatemala*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2012.

## Bibliografía

- Maza, Francisco de la, *Catarina de San Juan*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990 (1971).
- Mazzotti, José Antonio, "Epic, Creoles, and Nation in Spanish America" en *A Companion to the Literatures of Colonial America*, Susan Castillo y Ivy Schweitzer (eds.), Malden MA, y Oxford: Blackwell Publishing, 2005, pp. 480-499.
- McClure Mudge, Jean, *Chinese export porcelain in North America*, Nueva York, C.N. Potter, 1986.
- McNeill, John R., *Mosquito Empires. Ecology and War in the Greater Caribbean, 1620-1914*, Nueva York, Cambridge University Press, 2010.
- Mercene, Floro. *Manila Men in the New World*, Quezon City, The University of the Philippines Press, 2007.
- Miller, Mary Ellen, y Karl A. Taube, *The Gods and Symbols of Ancient Mexico and the Maya: An Illustrated Dictionary of Mesoamerican Religion*, Nueva York, Thames and Hudson, 1993.
- Miño Grijalva, Manuel. *Obrajes y tejedores de Nueva España, 1700-1810*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, Sociedad Estatal V Centenario, Instituto de Estudios Fiscales, 1990.
- , *El mundo novohispano: Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*, México, El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- , "Las dimensiones productivas de los obrajes de Puebla y México en 1597", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad* 34, 134 (2013), pp. 95-208.
- Miyata Rodríguez, Etsuko, "Early Manila Galleon Trade: Merchants' Network Market in 16th-and 17th-Century Mexico" en *Asia and Spanish America. Trans-Pacific Artistic and Cultural Exchange, 1500-1850. Papers from the 2006 Mayer Center Symposium at the Denver Art Museum*, Donna Pierce y Ronald Otsuka (eds.), Denver, Frederick and Jan Mayer Center for Pre-Columbian and Spanish Colonial Art at the Denver Museum, 2009, pp. 37-58.
- Molina del Villar, América, *La Nueva España y el Matlazáhuatl, 1736-1739*, México y Zamora, CIESAS, El Colegio de Michoacán, 2001.

- \_\_\_\_\_, “Las prácticas sanitarias y médicas en la ciudad de México, 1736-1739. La influencia de los tratados de peste europeos”, *Estudios del hombre* 20 (2005), pp. 39-58.
- Myers, Kathleen, “¿Testimonio para la canonización o prueba de blasfemia? La nueva Inquisición española y la biografía hagiográfica de Catarina de San Juan” en *De palabras, imágenes y símbolos*, Enrique Ballón Aguirre (ed.), México, UNAM, 2002, pp. 367-399.
- Nagashima, Meiko, “Japanese Lacquers Exported to Spanish America and Spain” en *Asia and Spanish America. Trans-Pacific Artistic and Cultural Exchange, 1500-1850. Papers from the 2006 Mayer Center Symposium at the Denver Art Museum*, Donna Pierce y Ronald Otsuka (eds.) Denver, Frederick and Jan Mayer Center for Pre-Columbian and Spanish Colonial Art at the Denver Museum, 2009, pp. 107-118.
- Navarro y Rodrigo, Carlos, *Vida de Agustín de Iturbide*, Madrid, Editorial América, 1919 (1869).
- Newitt, Malyn, *The First Portuguese Colonial Empire*, Exeter, University of Exeter, 1986.
- Obregón, Gonzalo, “Influencia y contrainfluencia del arte oriental en Nueva España”, *Historia Mexicana* 14, 2 (1964), pp. 292-302.
- \_\_\_\_\_, “El aspecto artístico del comercio con Filipinas”, *Artes de México. El Galeón de Manila* 143 (1971), pp. 74-97.
- Ocaña Ruiz, Sonia, “Enconchado Frames: The Use of Japanese Ornamental Models in New Spanish Painting” en *Asia and Spanish America. Trans-Pacific Artistic and Cultural Exchange, 1500-1850. Papers from the 2006 Mayer Center Symposium at the Denver Art Museum*, Donna Pierce y Ronald Otsuka (eds.), Denver, Frederick and Jan Mayer Center for Pre-Columbian and Spanish Colonial Art at the Denver Museum, 2009, pp. 129-150.
- Okamoto, Yoshitomo, *The Namban Art of Japan*, Nueva York, Weatherhill, 1972.
- Ollé, Manel, *La invención de China. Percepciones y estrategias filipinas respecto a China durante el siglo XVI*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000.
- \_\_\_\_\_, *La empresa de China: de la Armada Invencible a al Galeón de Manila*. Barcelona: Acantilado, 2002.

## Bibliografía

- , “La proyección de Fujian en Manila: los sangleyes del parían y el comercio de la Nao de China” en *Un océano de seda y plata: el universo económico del Galeón de Manila*, Salvador Bernabéu Albert y Carlos Martínez Shaw (eds.), Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2013, pp. 155-178.
- Oostindie, Bert, y Bert Paasman, “Dutch Attitudes Towards Colonial Empires, Indigenous Cultures, and Slaves”, *Eighteenth-Century Studies* 31 (3) (1998), pp. 349-355.
- Oropeza, Déborah, “Los ‘indios chinos’ en la Nueva España: la inmigración de la nao de China, 1565-1700”, PhD dissertation. El Colegio de México, 2007.
- , “La esclavitud asiática en el virreinato de la Nueva España, 1565-1673”, *Historia Mexicana* 61, 1 (2011), pp. 5-57.
- Ota Mishima, María Elena, “Un mural novohispano en la catedral de Cuernavaca: los veintiséis mártires de Nagasaki”, *Estudios de Asia y África* 16, 4 (1981), pp. 675-697.
- Palou, Pedro Ángel, “La Puebla de Mirrah-Catarina”, *Artes de México* 66 (2003), pp. 18-19.
- Patterson, Angus, *Fashion and Armour in Renaissance Europe: Proud Lookes and Brave Attire*, New York, Harry N. Abrams, 2009.
- Payno, Manuel, *Un viaje a Veracruz en el invierno de 1843*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1984 (1871).
- Peterson, Andrew, “What Really Made the World Go Around? *Indio* Contributions to the Acapulco-Manila Galleon Trade”, *World History Bulletin* 28, 2, (2012), pp. 58-67.
- Pierce, Donna, y Ronald Otsuka (eds.), *Asia and Spanish America. Trans-Pacific Artistic and Cultural Exchange, 1500-1850. Papers from the 2006 Mayer Center Symposium at the Denver Art Museum*, Denver, Frederick and Jan Mayer Center for Pre-Columbian and Spanish Colonial Art at the Denver Museum, 2009.
- Pohl, Hans, Jutta Haenisch, y Wolfgang Loske, “Aspectos sociales del desarrollo de los obrajes textiles en Puebla colonial”, *Comunicaciones del Proyecto Puebla-Tlaxcala* 15 (1978), pp. 41-45.
- Proctor III, Frank, “African Diasporic Ethnicity in Mexico City to 1650” en *Africans to Spanish America. Expanding the Diaspora*, Serhwin K. Bryant, Rachel Sarah

- O'Toole y Ben Vinson III (eds.), Urbana, Chicago y Springfield, University of Illinois Press, 2012, pp. 50-72.
- Ptak, Roderich, *Birds and Beasts in Chinese Texts and Trade*, Wiesbaden, Harrasowitz Verlag, 2011.
- Rangel, Rangel, Xóchitl, "Puebla instituye Día de la China Poblana", *El Universal*, 11 de diciembre de 2012, consultado en 13/06/2014, en <http://www.eluniversal.com.mx/notas/889322.html>.
- Relinque Eleta, Alicia, "¿Perros o demonios? China en la *Historia Chinesca* de Forner", *Studi Ispanici* 33 (2008), pp. 89-102.
- Rivas Pérez, Jorge, "Of Luxury and Fantasy: The Influence of Asia on the Furniture of Viceregal Spanish America" en *Asia and Spanish America. Trans-Pacific Artistic and Cultural Exchange, 1500-1850. Papers from the 2006 Mayer Center Symposium at the Denver Art Museum*, Donna Pierce y Ronald Otsuka (eds.) Denver, Frederick and Jan Mayer Center for Pre-Columbian and Spanish Colonial Art at the Denver Museum, 2009, pp. 119-128.
- Rivero Lake, Rodrigo, *Namban: Art in Viceregal Mexico*, Madrid, Turner, 2006.
- Rowbotham, Arnold H., "Voltaire, Sinophile", *PMLA* 47 (4) (1932), pp. 1050-1065.
- , "The Impact of Confucianism on Seventeenth-Century Europe", *The Far Eastern Quarterly* 4 (3) (1945), pp. 224-242.
- Rubial García, Antonio, "El rostro de las mil facetas. La iconografía palafoxiana en la Nueva España" en *Juan de Palafox y Mendoza. Imagen y discurso en la cultura novohispana*, José Pascual Buxó (ed.), México, UNAM, 2002, pp. 300-324.
- , *Profetisas y solitarios, Espacios y mensajes de una religión dirigida por ermitaños y beatas laicos en las ciudades de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Ruíz Barrionuevo, Carmen, Introducción a *El Periquillo Sarniento*, de José Joaquín Fernández de Lizardi, Madrid, Cátedra, 1997, pp. 8-81.
- Ruíz, Ana, "Influencias artísticas en las artes decorativas novohispanas" en *Cruce de miradas, relaciones e intercambios*, Pedro San Ginés Aguilar (ed.), Granada, Editorial Universidad de Granada, 2010, pp. 333-344.

- Russell-Wood, A.J.R., *The Portuguese Empire, 1415-1808: A World on the Move*. Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1998.
- Rustomji-Kerns, Roshni, “Las raíces olvidadas de Mirrah-Catarina”, *Artes de México. La china poblana* 66 (2003), pp. 20-31.
- Salvucci, Richard J., *Textiles and Capitalism in Mexico, An Economic History of the Obrajes, 1539-1840*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1987.
- Sanabrais, Sofia, “The Biombo or Folding Screen in Colonial Mexico” en *Asia and Spanish America. Trans-Pacific Artistic and Cultural Exchange, 1500-1850. Papers from the 2006 Mayer Center Symposium at the Denver Art Museum*, Donna Pierce y Ronald Otsuka (eds.), Denver, Frederick and Jan Mayer Center for Pre-Columbian and Spanish Colonial Art at the Denver Museum, 2009, pp. 69-106.
- Sánchez Navarro, Beatriz, *Marfiles cristianos del Oriente en México*, México, Fomento Cultural Banamex A.C., 1986.
- Sánchez Pons, Jean-Noël, “‘Clavados con el clavo’ Debates españoles sobre el comercio de las especias asiáticas en los siglos XVI y XVII” en *Un océano de seda y plata: el universo económico del Galeón de Manila*, Salvador Bernabéu y Carlos Martínez Shaw (eds.), Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2013, pp. 107-132.
- Sánchez Zapatero, Javier, “Heterogeneidad y fuentes literarias de *El Periquillo Sarniento*, de José Joaquín Fernández de Lizardi”, *Espéculo. Revista de estudios literarios* 34 (2006), consultado en 11/06/2013, en <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero34/psarnien.html>.
- Sánchez Vigil, José Alejandro, “Grajeda: Compendio de la vida y virtudes de la venerable Catarina de San Juan. Una vida, un catecismo”, *Texto Crítico* 8, 16, 2005, pp. 171-185.
- Sanz y Díaz, José, *López de Legazpi, alcalde mayor de México, conquistador de Filipinas*, México, Editorial Jus, 1967.
- Scammell, G. V., “England, Portugal and the Estado da India c. 1500-1635”, *Modern Asian Studies* 16 (2) (1982), pp. 177-192.

- Schurz, William, "Mexico, Peru, and the Manila Galleon", *The Hispanic American Historical Review* 1, 4 (1918), pp. 389-402.
- , *The Manila Galleon*, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana. Ediciones de Cultura Hispánica, 1992.
- Seijas, Tatiana, "Transpacific Servitude: The Asian Slaves of Mexico, 1580-1700", PhD dissertation, Yale University, 2008.
- , "The Portuguese Slave Trade to Spanish Manila: 1580-1640", *Itinerario* 32 (1) (2008), pp. 19-38.
- , *Asian Slaves in Colonial Mexico*, Nueva York, Cambridge University Press, 2014.
- Sims, Harold D., *La expulsión de los españoles de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Slack, Edward, "Sinifying New Spain: Cathay's Influence on Colonial Mexico via the *Nao de China*", *Journal of Chinese Overseas* 5, 1 (2009), pp. 5-27.
- , "The *Chinos* in New Spain: A Corrective Lens for a Distorted Image", *Journal of World History* 20, 1 (2009), pp. 35-67.
- Smith, Richard J., *Fortune-Tellers and Philosophers: Divination in Traditional Chinese Society*, Boulder, CO, Westview Press, 1991.
- Sola, Emilio, *Historia de un desencuentro. España y Japón, 1580-1614*, Archivo de la Frontera, 2012.
- Spate, Oskar, *El lago español*, Barcelona, Casa Asia, The Australian National University, 2006.
- Spell, Jefferson, "A Textual Comparison of the First Four Editions of *El Periquillo Sarniento*", *Hispanic Review* 31 (2) (1963), pp. 134-147.
- Stein, Stanley J., y Barbara H. Stein, *Apogee of Empire. Spain and New Spain in the Age of Charles III, 1759-1789*, Baltimore MD, The Johns Hopkins University Press, 2003.
- Subrahmanyam, Sanjay, *The Portuguese Empire in Asia, 1500-1700: A Political and Economic History*, Londres y Nueva New York, Longman, 1993.
- Swan, Susan L., "Mexico in the Little Ice Age", *The Journal of Interdisciplinary History* 11 (4) (1981), pp. 633-648.

- Taiano, Leonor Marietta, “Infortunios de Alonso Ramírez: consideraciones sobre el texto y su contexto”, *Bibliografía americana: Revista Interdisciplinaria de Estudios Coloniales* 7 (2011), pp. 180-200.
- Tibón, Gutierre, “Las dos chinas, Catarina de San Juan y la atractiva mestiza”, *Artes de México. La china poblana* 66 (2003), pp. 8-16.
- Tremml, Brigit, “When Political Economies Meet: Spain, China and Japan in Manila, 1571-1644”, PhD dissertation, Universität Wien, 2012.
- Trusted, Marjorie, “Propaganda and Luxury: Small-Scale Baroque Sculptures in Vice-regal America and the Philippines” en *Asia and Spanish America. Trans-Pacific Artistic and Cultural Exchange, 1500-1850. Papers from the 2006 Mayer Center Symposium at the Denver Art Museum*, Donna Pierce y Ronald Otsuka (eds.), Denver, Frederick and Jan Mayer Center for Pre-Columbian and Spanish Colonial Art at the Denver Museum, 2009, pp. 151-164.
- Valdés Lakowsky, Vera, *De las minas al mar: historia de la plata mexicana en Asia, 1565-1834*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Velasco Murillo, Dana, y Pablo Miguel Sierra Silva, “Mine Workers and Weavers. Afro-Indigenous Labor Arrangements and Interactions in Puebla and Zacatecas, 1600-1700” en *City Indians in Spain’s American Empire. Urban Indigenous Society in Colonial Mesoamerica and Andean South America, 1530-1810*, Dana Velasco Murillo, Mark Lentz y Margarita R. Ochoa (eds.), Portland, Sussex Academic Press, 2012, pp. 104-127.
- Villafuerte García, Lourdes. “El matrimonio como punto de partida para la formación de la familia. Ciudad de México, siglo XVIII” en *Familias novohispanas. Siglos XVI al XIX. Seminario de Historia de la Familia*, Pilar Gonzalbo Aispuru (ed.), México, Centro de Estudios Históricos, El Colegio de México, 2000, 1991, pp. 91-99.
- Viqueira, Carmen, y José Ignacio Urquiola, *Los obrajes en la Nueva España, 1530-1630*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Dirección General de Publicaciones, 1990.
- Vogele, Nancy, *Lizardi and the Birth of the Novel in Spanish America*, Gainesville, University of Florida Press, 2001.

- Voss, Barbara. "Poor people in silk shirts': Dress and Ethnogenesis in Spanish-Colonial San Francisco", *Journal of Social Archaeology* 8, 3 (2008), pp. 404-432.
- Warren, Richard A., *Vagrants and Citizens: Politics and the Masses in Mexico City from Colony to Republic*, Lanham, MD, Rowman and Littlefield Publishers, 2001.
- Wellems, Thomas E., Karen Hayton y Rick M. Fairhurst, "The Impact of Malaria Parasitism: From Corpuscles to Communities", *The Journal of Clinical Investigation* 199, 9 (2009), pp. 2496-2505, consultado en 06/07/2014, en <http://www.jci.org/articles/view/38307>.
- Willis, David Blake, "Dejima. Creolization and Enclaves of Difference in Transnational Japan" en *Transcultural Japan: At the Borderlands of Race Gender and Identity*, David Blake Willis y Stephen Murphy-Shigematsu (eds.), Nueva York, Routledge, 2008, pp. 239-263.
- Yuste, Carmen, *El comercio de la Nueva España con Filipinas, 1590-1785*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Departamento de Investigaciones Históricas, 1984.
- , "Los tratos mercantiles transpacíficos" en Gemma Cruz *et al*, *El Galeón de Manila, un mar de historias. Primeras Jornadas Culturales Mexicano-Filipinas*, México, 12-13 de junio de 1996, octubre-diciembre de 1996, México, JGH editores, 1997, pp. 55-69.
- , *Emporios transpacíficos. Comerciantes mexicanos en Manila, 1710-1815*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2007.
- , "De la libre contratación a las restricciones de la *permission*. La andadura de los comerciantes de México en los giros iniciales con Manila, 1580-1610" en *Un océano de seda y plata: el universo económico del Galeón de Manila*, Salvador Bernabeu y Carlos Martínez Shaw (eds.), Sevilla, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2013, pp. 85-106.



*Las gentes del mar Sangley*  
Colección “El Pacífico un mar de historia”,  
se terminó de imprimir en el mes de marzo de 2017  
en Impresora litográfica Heva, S.A.  
Cuidado de la edición: Patricia Pérez Ramírez.