

¿Hispanismo o filipinismo? La identidad cultural en la obra de Nick Joaquin

FERNANDO N. ZIALCITA

UNIVERSIDAD ATENEO DE MANILA

(Traducción de Beatriz Álvarez Tardío)

Después de la Segunda Guerra Mundial, de repente se dejó de escribir en español en Manila. Durante mi juventud, en la Manila de los años 60, la mayoría de mis amistades provenían del ambiente de las humanidades de las universidades, como del Ateneo de Manila (mi facultad), de la Universidad de Filipinas, de Santa Teresa y de otras escuelas similares. La mayoría de mis amistades había elegido el inglés para expresarse. Había también quienes escogieron el tagalo, la lengua nacional. Con la excepción del poeta trilingüe Federico Licsi Espino, nadie escribía en español. Y a pesar de ello, admirábamos a Nick Joaquin (1917-2004) por el poder de su lengua tal y como la utilizaba en sus cuentos y en su obra de teatro *Portrait of the Artist as Filipino* (Retrato de un artista como filipino). Esta obra, un panegírico dedicado al Intramuros de Manila que la batalla de 1945 había destruido, es una de las más famosas en la literatura filipina. Desde que fuera escrita y representada en 1950, ha tenido innumerables puestas en escena y reinterpretaciones. También esperábamos con entusiasmo el ensayo con que nos deleitaba Nick Joaquin cada fin de semana en la revista *Philippines Free Press*, que publicaba con el seudónimo “Quijano de Manila”, y en el que a menudo traía a colación nuestro pasado, especialmente el hispánico, cuando trataba asuntos de política actual. Puede que la lengua española fuera marginal, pero nuestro autor en inglés más admirado nos recordaba constantemente que entender y apreciar nuestro legado hispánico era primordial para reconocer nuestra propia identidad contemporánea.

Nacido en Manila bajo el nombre de Nicomedes Marquez Joaquin¹, creció en una época en la que el español, aunque todavía se hablaba en muchos hogares como el suyo, desaparecía de las escuelas a favor del inglés. Nick eligió escribir en inglés. Sin embargo, en 1943, en su ensayo de publicación más temprana, hablaba sobre “La naval de Manila”², como se conoce popularmente a la fiesta anual de Nuestra Señora del Rosario, cuando se celebra la victoria de españoles y filipinos contra la invasión holandesa del siglo XVII en cinco batallas navales. Este interés sobre las influencias hispánicas positivas en la cultura

filipina se convirtió a lo largo de su vida en el tema de sus ensayos, cuentos y novelas. Esto le colocó en una posición de enfrentamiento con muchos nacionalistas, quienes también se habían educado en inglés, pero que veían poco de valor en el legado hispánico. Joaquín era suficientemente importante como para que el eminente crítico Epifanio San Juan Jr. le dedicara un libro entero, en el que, no obstante, se mofaba de “la cruzada de Joaquín para defender y elogiar una cultura hispana irrevocablemente muerta” que chocaba con el “individualismo acaparador” que fomentaba el estado (1988: 200). Lo cierto es que hay en Joaquín una corriente de pensamiento más profunda que su interés en la influencia española, y ésta es su amor por la cultura filipina en toda su especificidad.

En al menos dos ocasiones, Nick Joaquín me dijo que en su juventud, cuando vivió en Madrid con una beca de escritura, hablaba intencionadamente en inglés para reafirmar su diferencia con los españoles. Puesto que Joaquín es conocido por su hispanofilia, parece extraño que en la misma capital del hispanismo optara por hablar en inglés. Además provenía de una familia manileña de habla española y podía hablar español fácilmente. ¿Estaba Nick diciendo la verdad cuando me contaba que hablaba en inglés en Madrid? La actitud que subyace a este relato es lo significativo. Joaquín se veía a sí mismo no como español, sino como filipino cuya cultura, aunque fuertemente influida por España, no se puede reducir simplemente a lo español.

En este ensayo me gustaría responder a estas preguntas: ¿por qué Joaquín indagaba en el pasado filipino de influencia española? y ¿cómo se relaciona este interés con su interpretación del nacionalismo? Como antropólogo, tengo un profundo interés en darle sentido a mi propia cultura, la filipina, en su relación con la influencia española. Algunos errores frecuentes que se suelen cometer cuando se valora el hispanismo de Joaquín son los siguientes:

1. Pensar que su interés por la influencia española se encontraba separado de su preocupación más amplia, que consistía en sentirse orgulloso de las Filipinas como una expresión real.
2. Considerar que el contenido de la influencia sobre la que indaga no está totalmente articulado, y que simplemente se nombra como “española” o “colonial”, o ambas al tiempo, y por lo tanto es reaccionario.
3. Y por último, se ignora la filosofía de la vida que le inspira, que es principalmente procesal, es decir, que entiende la historia como un proceso.

Nick Joaquin elogió las contribuciones de los frailes y de los conquistadores a la creación de Filipinas, pero también dedicó un libro entero ([1997] 2005) a los héroes de la Propaganda y de la Revolución de 1896, que cerró con el que es sin duda su más conmovedor poema en prosa dedicado a tan gran suceso. Nos podemos preguntar si no se contradice a sí mismo Joaquin: ¿cómo puede alabar a los colonizadores y al mismo tiempo a la Revolución de 1896? Merece la pena recordar que aunque Joaquin defendió el papel de la pequeña burguesía, también tuvo gran simpatía por los movimientos sociales del siglo XX, tales como el socialismo de Mao en China y el de Castro en Cuba, que arrasaron con los privilegios de la burguesía (1967a, 1967b, 1967c, 1967d, 1967e, 1968a, 1968b, 1968c)³.

Este ensayo está basado en artículos y libros escritos por Joaquin, así como en conversaciones que mantuve con él, entre 1960 y 1980. Gracias a Jose Lacaba, un buen amigo de los años de Ateneo, pude conocer y visitar a Nick en *Philippines Free Press*. Más tarde, mientras estudiaba en Hawai, Nick nos visitó como investigador invitado. Esta situación me ofreció la oportunidad de intercambiar más historias y debatir con él sin límite de tiempo. Después de mi regreso de Hawai volví a reunirme con él y finalmente perdimos contacto. Para entender a Joaquin, se debe indagar en su filosofía sobre la vida, que se articula a través de su ficción. Sus dos características más destacadas son en primer lugar, su énfasis en el proceso como forma de acceso al conocimiento; y en segundo, la aceptación del Yo en su especificidad. Estos temas reaparecen en su filosofía de la historia. Para interpretar sus escritos, parto de mis estudios sobre filosofía moderna, historia y antropología.

La vida como autoconocimiento

Para mostrar la filosofía de vida de Joaquin, voy a utilizar su novela *The Woman Who Had Two Navels* (La mujer que tenía dos ombligos, 1961) y su novela corta, o relato largo, *Candido's Apocalypse* (El apocalipsis de Cándido, 1972). La novela (La mujer que tenía dos ombligos) trata de una rica heredera recién casada, Connie Vidal, que descubre que su marido, Macho Escobar, fue el amante de su madre y que la atracción entre él y ella continúa. Sufre, entonces, un ataque de nervios: se imagina que ella es en realidad dos personas en un solo cuerpo, y de hecho cree que tiene dos ombligos. En términos psicológicos (aunque Joaquin no los utiliza), experimenta lo que sería un proceso de esquizofrenia debido al trauma. Connie se siente dividida entre dos deseos:

1. Quiere morir, pero al mismo tiempo quiere vivir;

2. Quiere vivir una vida moralmente correcta, pero quiere huir a Hong Kong con el músico Paco Texeira, que está casado y que representa la dignidad que ella echa en falta en el ambiente en que creció. Aunque ella sabe bien que si hace esto destruiría el matrimonio de él.

En una de las carreteras de montaña en Hong Kong, conduce hasta el límite del acantilado. Finalmente, en el último segundo, deseosa de vida, decide entonces que quiere vivir y que tomará una decisión libremente. Afortunadamente, se salva y después de esta elección libre, recupera su cordura. Sin embargo, elige el mal: se pone en contacto con Paco y se escapa con él a Macao. El padre Tony, dominico, comenta su historia con un grupo de amigos, y dice que lo más importante en la vida es que una persona debe aprender a elegir libremente, sea para bien o para mal. Aunque Connie ha elegido el mal, el padre Tony es optimista y piensa que al final ella elegirá el bien, porque hay en ella una base de honestidad. Al principio de la novela, cuando era una niña, se escapó de casa porque no podía aguantar las mofas de sus compañeras sobre el dinero que su padre, un conocido político, habría robado. Al final, se la encontraron en compañía de unas criaturas pobres con quienes intentaba comenzar una nueva vida.

Es central en esta novela la concepción del conocimiento como proceso. Durante su juventud, Connie no pudo hacer libremente ninguna elección. No cuestionaba a su madre, a quien admiraba. No se dio cuenta de que Concha había empujado a Macho, mucho más joven que ella, a cortejar a su propia hija, debido a la mezcla de sentimientos en su interior. Concha quería que su aventura terminara, pero al mismo tiempo lo quería cerca de sí. El descubrimiento que hace Connie le causa un trauma que desemboca en la toma de una decisión: vivir, y con ello aceptar la carga que la vida conlleva, o morir. Esta es la primera vez que se encuentra en una encrucijada. Se resiste a tomar una decisión, y por ello pierde la cordura. Cuando finalmente elige vivir, elige la maldad en lugar de la bondad. Sin embargo, debido a la trayectoria de su vida, Joaquín nos sugiere que una elección consciente es mejor que ninguna elección. Del mismo modo, la cordura es mejor que la locura. El padre Tony cree que la búsqueda fundamental de Connie por la honestidad le llevará a elegir la bondad: “Ese mismo anhelo de honestidad que la ha llevado hacia él, se mostrará finalmente como su salvación. Su giro hacia el sacrificio llegará más pronto de lo que esperamos” (Joaquín 1961: 213).

El dominico es la voz del mismo Joaquín. Cuando era joven, Joaquín residió en un seminario dominico en Hong Kong durante un tiempo. Al mismo tiempo, su vasto interés en las humanidades puede ser que le introdujera en la filosofía existencialista que estaba tan

de moda internacionalmente después de la Segunda Guerra Mundial. Para el existencialismo, ya sea teísta (Jaspers, Marcel) o ateo (Heidegger, Sartre), la dignidad humana consiste principalmente en poder tomar decisiones libremente en medio de la certeza de que un día moriremos. Aunque no menciona explícitamente al existencialismo, Joaquín tuvo mucho cuidado siempre con los “ismos”, pero su influencia en esta obra parece evidente.

Décadas más tarde, Joaquín escribió *Candido's apocalypse* (El apocalipsis de Cándido). Se trata de una novela breve sobre la búsqueda de identidad de un adolescente ([1972] 2003). Aunque este tema sigue siendo el principal de su primera novela, me concentraré ahora en su preocupación por lo particular como el camino hacia lo universal. Al igual que muchos adolescentes de épocas pasadas y presentes, Bobby tiene problemas con casi todo el mundo: con sus padres, con su novia, con sus hermanos, con sus profesores. Y como es miembro de una banda, se pelea con el líder de la banda rival, Pompoy. Dice que todo el mundo es hipócrita. Así finalmente enfadado consigo mismo, anhela llegar a la autenticidad. Quisiera que le llamaran, no por su apodo inglés Bobby, sino por el nombre hispánico con el que fue bautizado: Cándido; porque éste último le parece más “auténtico”. Desea que el pasado salga a la superficie y que a la gente se la conozca por quienes son realmente. Un día su deseo le es concedido. Ve a sus padres, hermanos y al resto de la gente desnuda y sin ropa, así como también todas sus deformaciones y marcas, gracias a su nueva visión radiográfica. Al principio disfruta mucho riéndose de la gente, pero pronto comienza a sentir repulsión; sin embargo, la visión no le abandona. Después de un tiempo, incluso la carne comienza a caerse, y solamente ve el esqueleto articulado como si fueran máquinas. De repente, se da cuenta de que la autenticidad no puede desprenderse de la carne, que para ser realmente humano y universal, antes de nada el yo debe de ser único y particular, y que debe aceptarse a sí mismo al igual que al resto de Yoes que también surgen de historias personales: “El alma no se encontraba ahí dentro, ni en la mente, ni en el corazón, ni en el espíritu, sino aquí, en la carne abierta, en lo que llaman carnal: en la carne que se ensucia, en la piel llena de picaduras” (Joaquín [1972] 2003: 51).

Y otra revelación se le hace evidente: el hecho de que ha estado buscando la Verdad, a Dios. Sin embargo, a Dios no se le puede encontrar en lo abstracto sino en lo concreto, en esos encuentros con cada persona individual: “Había aprendido que la piel era la cosa más profunda de todas, más honda que la tierra, más profunda que el mar, más inmensa que el espacio exterior, la felicidad del contacto humano su abismo, y si Dios se encontraba en alguna parte tenía que ser en esas profundidades” (Joaquín 61).

Y entonces comienza a abrazar a aquellas personas con quienes tenía enfrentamientos, pero Pompoy interpreta mal su gesto y le dispara en defensa propia. Llevan a Cándido al hospital para curarle y le diagnostican un ataque de nervios. Se recupera y finalmente deja el hospital preparado para aceptar a las otras personas así como a sí mismo; y de hecho, vuelve a usar su apodo, Bobby.

Esta novela corta se puede leer en distintos niveles. Por un lado, Joaquín propone una filosofía de vida. El Yo solamente puede completarse a sí mismo cuando entra en comunicación con el resto, lo que implica aceptarles con todos sus defectos inherentes. Aunque pretenda estar en comunión con Dios, esta comunicación solamente es posible a través de, y junto con, el resto de Yoes, puesto que lo universal se manifiesta en lo particular. En otro nivel, Joaquín articula su relato como una filosofía de la historia. Aunque considera que la influencia hispánica es definitoria de la identidad filipina, también acepta a la estadounidense. El nombre de bautismo de Bobby es Cándido, pero para la vida diaria es más práctico que le llamen por su apodo americanizado. El nombre de bautismo de Nick Joaquín es Nicomedes; pero lo acertó de esta forma americanizada, Nick. Y por último, podría haber elegido escribir en español, pero a la vista del detrimento del número de hablantes de español entre los años cuarenta y cincuenta, eligió escribir en inglés.

La historia como un proceso que se revela

Para Joaquín, las Filipinas, como punto de convergencia de gentes diversas que habitan un territorio con unos límites bien definidos, comenzó solamente cuando el gobierno español controló al archipiélago y estableció en Manila su capital: “Antes de 1521 podíamos haber sido nada y todo, pero desde luego no *filipino*; sin embargo, después de 1565 solamente podíamos ser *filipino*” (1988: 14). Podría haber habido un reino de Luzón, que podría haber estado separado digamos del reino de Bisayas. Después de 1565, Filipinas comenzó a existir como una entidad política que integraba comunidades desde Batanes a Sulú. Nos recuerda, además, que durante los primeros cien años de dominio español, los límites eran de hecho más amplios. A comienzos de 1578, el sultán de Borneo se sometió a la corona española cuando su propio hermano le usurpó el trono. Sin embargo, las guerras con los moros impidieron que Filipinas se expandiera hacia el sur (Joaquín 93). En 1606 una expedición hispanofilipina tomó posesión de las Molucas, la deseada tierra de las especies. Sin embargo, la amenaza de una invasión china de Manila obligó a la retirada de las tropas en 1663 (93-94). Durante sesenta años Formosa fue parte de las Filipinas y un puerto

importante para el comercio del Galeón. Los españoles habían desalojado a los holandeses de Formosa en 1626, y a su vez fueron expulsados en 1642 (Joaquín 94). Si se hubiera mantenido el control español sobre Borneo y Formosa, hoy consideraríamos al archipiélago filipino compuesto por cinco regiones, en lugar de las tres actuales de Luzón, Bisayas y Mindanao (Joaquín 246). Las reflexiones de Joaquín sobre lo que podría haber sido la geografía filipina, que ningún otro autor ha conseguido expresar con mayor elocuencia, fueron pioneras en su momento.

¿Estaba siendo Joaquín “pro-colonialista”? Él nos respondería que precisamente fueron estas imposiciones coloniales las que permitieron imaginar a la nación filipina. El dominio español impuso sobre sus nuevos súbditos la capacidad mental de creer que compartían un sentido de comunidad junto a miles de otros grupos fuera de su comunidad más cercana y que estos límites políticos se extendían más allá desde Batanes a Tawi-Tawi. Mientras que el patriotismo se siente leal a un espacio local que un individuo puede abarcar, el “nacionalismo no solamente lo incluye sino que lo trasciende” (72). Un personaje tribal como Lapu-Lapu pelearía por su localidad, pero un nacionalista que fuera filipino cristiano defendería tanto Bolinao en Pangasinan (Luzón), como Pagadian en la península de Zamboanga (Mindanao), incluso aunque no sepa dónde se encuentran “y moriría en su defensa, como moriría por su propia casa, porque ambas son como su propia tierra” (72). El objeto de culto del nacionalismo es “una extensión mística del espacio que en el fondo no tiene límites” (72). La contribución de Joaquín al pensamiento político filipino es esta profunda reflexión sobre el significado de “nación”, en oposición a una mera localidad.

Insiste, no obstante, en que la construcción, entre los siglos XVI y XVII, de esta nueva entidad política que se llamó Filipinas no se podría haber hecho realidad solamente con los españoles, quienes tuvieron que aliarse con las principalías de las zonas tagala y pampanga que, a cambio de su lealtad, obtuvieron “poder en los municipios y gobiernos, autoridad militar, y más y más de las tierras comunales, prestigio y privilegios, y una educación liberal” (83). De este modo, un aliado tagalo o pampango podía llegar a ser maestro de campo en el ejército; o encargarse de una guarnición en las Molucas; o viajar de Borneo a Formosa o a México (83). Joaquín propone la sugerente idea de que las Filipinas de los siglos XVII y XVIII no era estrictamente una colonia, ya que la distancia tanto de México como de España permitía que existiera una gran autonomía. Las Filipinas se convirtieron en una verdadera colonia en el siglo XIX, cuando desde Madrid se temía que se repitiera la Revolución Mexicana de 1810, y decidieron gobernar las islas con mano de hierro. En la actualidad, algunos historiadores mexicanos todavía perciben su historia en

términos semejantes, pues consideran que durante los siglos del XVI al XVIII del periodo virreinal, cuando eran Nueva España, contaban con una autonomía paralela a la de la península. Sin embargo, cuando los Borbones en el siglo XVIII comenzaron a centralizar el poder, a transformarse en una monarquía absoluta, se produjo el aislamiento de los españoles nacidos en México o criollos, de modo que involuntariamente provocaron una rebelión.

Con esta nueva identidad política, en Filipinas, según Joaquín, surgió una nueva forma de vida, que por un lado vino definida por la nueva religión, y por otro, se vio reforzada por toda una nueva tecnología. El bautismo, en opinión de Joaquín, significó mucho más que la aceptación de una nueva deidad, pues implicó también la extensión simultánea de un Yo y de un Nosotros. Reveló “el Yo infinito interior, que llamamos alma”. Ciertamente es que la sociedad filipina actual rebosa corrupción, maldad y violencia; pero gracias a la cristiandad, el filipino, inclusive el apóstata, se examina hoy a sí mismo, se cuestiona, duda, deniega y se confiesa (1988: 71). Según Joaquín, este cambio de actitud fue una ventaja con respecto a la actitud indígena que simplemente aceptaba las costumbres y tradiciones inmemoriales. Joaquín explica que al comparar la imaginación cristiana con la pagana, se observa que los ídolos en cuclillas de la región de Cordillera son estáticos, mientras que los santos cristianos irradian energía: “El ropaje está almidonado, el pelo es rizado, las caras giran, se agachan o se elevan. Una Virgen preñada se abalanza hacia delante, como la figura de la proa de un barco” (1988:43). Al mismo tiempo, el bautismo descubre a un nuevo Nosotros, que abarca a quienes están más allá de tu localidad, de este modo se incorpora “el Nosotros infinito exterior, al que llamamos nación” (1988:72). No obstante, al principio el Yo infinito era la Iglesia, la comunidad de quienes habían recibido el bautismo”. Curruto López, un soldado español arrojado a las costas de Mindoro tras un naufragio en el siglo XVI, y protagonista de la novela de Joaquín *The Legend of the Dying Wanton* (La leyenda del soldado depravado [1972] 2003), yace en la playa moribundo, pero es consciente de que la Iglesia Universal reza por él, al igual que reza por todos sus miembros. Los monjes rezan por él en medio del frío de la noche porque él había rezado poco. Las monjas hacen ayuno porque él había sido un avaricioso: “Porque toda esa solidaridad humana que surge cuando una persona carece y el resto proveen, y la virtud de que un único miembro alimenta al resto” ([1972] 2003: 113). Oswald Spengler (1926) y la filosofía idealista alemana del siglo XIX le influyeron claramente en esta fascinación con lo infinito como la huella de una verdadera subjetividad.

Cabe preguntarnos si la afirmación de Nick con respecto a la introspección y a la solidaridad es exagerada. No puedo evitar leerle como un antropólogo. Algunos relatos de los siglos XVI y XVII, como los de Chirino [1604] 1969 o Alcina [1668] (sin fecha), que describen a los pueblos autóctonos y no islamizados del archipiélago, confirman esta lectura mía. Podemos incluso utilizarlos para rellenar esos huecos que surgen en sus escritos, ya que parece conocer tales historias con intensidad. Probablemente, también conocía los relatos etnográficos de principios del siglo XX, realizados por antropólogos acerca de las gentes de la montaña, a pesar de que no los cite entre sus fuentes. Siempre me repetía que él escribía para los periódicos. Ejemplos de estas etnografías serían Barton (1938, 1946, 1949; Jenks (1905); Dozier (1966); Rosaldo (1980).

Estos estudios etnográficos apuntan a que antes de la llegada de la cristiandad durante la primera mitad del siglo XX, los pueblos de Ifugao y Bontoc entendían su Nosotros reducido a los límites estrictos de su aldea y aldeas limítrofes, es decir, a su grupo de parientes. Quienes vivían en poblados más alejados eran considerados extranjeros, y podían ser señalados como víctimas de la caza de cabezas que tenía lugar cuando un varón alcanzaba la edad adulta y tenía que probarse a sí mismo, o cuando durante un ritual de duelo por un fallecimiento debía finalizar con la matanza de un extranjero. Los misioneros del siglo XVII (Chirino [1604] 1969; Alcina [1668], sin fecha) informan sobre costumbres parecidas en otras partes de Filipinas, como en Bisayas, con historias de violentos conflictos entre aldeas vecinas o ciertos rituales sangrientos durante los funerales. Esta costumbre ancestral perduraba entre los ilongot en los años cincuenta del siglo pasado. La tradición mandaba que cuando un miembro de la familia extensa fallecía, fuera por asesinato, accidente o enfermedad, un miembro ilongot varón debía tomar la cabeza de cualquiera de fuera de la familia que se encontrara, sin importar su edad o su sexo. La paulatina desaparición de esta práctica se explica a través de las entrevistas que realizó el antropólogo Renato Rosaldo (1980) durante los años setenta. Una de las personas entrevistadas fue Radu, cuyo hijo acababa de fallecer probablemente de neumonía y a quien todavía lloraba. Otros vecinos de su aldea atribuían esta muerte a la brujería de los emigrantes provenientes de Ifugao. Radu se preguntaba, entonces, si debía poner fin a su pena al modo tradicional ilongot, o sea, matando a un extraño; pero decidió superar su dolor acogiéndose al amparo de la recién llegada iglesia protestante evangélica. En lugar de obedecer el mandato externo proveniente de una costumbre nativa ancestral, viró hacia su espiritualidad interior para sobreponerse a su pena. Este fue probablemente el camino que siguieron los filipinos paganos no musulmanes en su relación con el cristianismo.

Sin embargo, Joaquin nos advierte que el descubrimiento de un Yo profundo y de un Nosotros extenso, no sucedieron de la noche a la mañana. El cristianismo tuvo que adaptarse a las condiciones de las islas que eran muy diferentes a aquellas del Occidente: “La cristiandad en Filipinas, como el Santo Niño, se adaptó al paganismo para poder llegar a nuestras mentes paganas, lo que no sorprende dado que la historia nos muestra que la fe se torna primitiva de nuevo con cada pueblo primitivo” (63). Clodoveo fue el rey franco del siglo V que aceptó el bautismo y así llevó a su pueblo, todavía una tribu, a la fe. Nick indica que aunque el cristianismo llevaba consigo por aquel entonces todo el conocimiento griego, en el norte de Europa “se transformó en una religión natural mágica” (1988: 75). La cristianización de Filipinas está todavía en proceso, del mismo modo que la conciencia del filipino de su libertad interior y de su solidaridad con una comunidad más amplia están en desarrollo: “La fe respeta el proceso humano; así como Cristo comenzó como un bebé, toda nación cristiana inicia su infancia espiritual con una fe cándida. Las Filipinas también tuvieron que recorrer este camino, y todavía están caminando en una puericia espiritual, porque el proceso humano es gradual, y no podemos eliminar de un plumazo todos los siglos de paganismo” (98).

Así, Joaquin se mofa de cualquier descripción del cristianismo filipino como en dos niveles. El psicólogo jesuita Jaime Bulatao (1967) había descrito el cristianismo filipino como “split level”, es decir como algo esquizofrénico. Después de todo, las contradicciones entre las normas de la moral ideal y la práctica real también atormentan a los católicos de Europa y América: “El policía manileño devoto de misa que recolecta abiertamente para la mafia china tiene en los irlandeses e italianos de los más afamados clanes de Nueva York y Chicago a sus homólogos” (1988: 207). El descubrimiento del filipino de su mundo interior y la ampliación de su solidaridad se trata de un asunto recurrente desde 1565. Este mundo interior se manifiesta, por ejemplo, en la aparición del claroscuro en la pintura filipina del siglo XIX. El arte chino y el japonés transmiten quietud, inmovilidad; el arte indio nos envía el mensaje de que todo es ilusión (1980: 14). Estas artes tradicionales rechazan la profundidad, el arte occidental proyecta “los planos superpuestos de tiempo y espacio” (59). El arte de pintar representaciones de sucesos y las escenas de cada día llegó con los españoles. A comienzos del siglo XIX, los filipinos aprendieron cómo representar el claroscuro gracias a las escuelas que organizaron los españoles. Uno de los maestros del claroscuro al servicio del Romanticismo fue Juan Luna (1857-1899). En los cuadros de Luna “en lugar de una superficie, llegamos al espacio interior... En lugar de la contemplación, sentimos la tensión: la tensión entre dos amantes que acaban de discutir, la

tensión de una madre que regaña a su niño pequeño, la tensión de los vendedores de flores que observan un gran funeral” (14). La solidaridad extendida también se manifiesta en la pintura de Luna, pues llega a quienes están más allá de su clase. El *Spoliarium* despierta la compasión por los gladiadores proletarios que son sacrificados regularmente para divertir al pueblo romano. En España los cuadros de Luna mostraban a muchachas de las clases más bajas, mozas del campo, criadas, lavanderas e indigentes (Joaquín 15).

Uno de los puntos fuertes de Nick es la ligazón que establece entre lo espiritual y lo material. Al tiempo que el Yo adquiere conciencia de su libertad y que profundiza en los lazos que le unen a los otros Yoes, se configura otro movimiento hacia adelante. Los nuevos mecanismos de la tecnología cambian las condiciones materiales y finalmente el modo de pensar. Joaquín usa ambas, la perspectiva idealista (en el sentido de la filosofía alemana) y la materialista. Para esta última, toma la clave de la idea de McLuhan de que el medio es el mensaje. Los medios afectan a la totalidad de una cultura dada. Aunque Joaquín no sea consciente de ello, en su punto de vista hay una idea fundamental de la escuela de la cultura ecológica proveniente de la antropología. Para esta escuela una tecnología específica para la adquisición de comida que interactúa en un medio ambiente dado despierta ciertas formas de comportamiento que no hubieran sido posible de otro modo. Así, el antropólogo ecologista Marvin Harris (1979) siempre comienza por el análisis de las formas de obtención de la comida que sean más dominantes en una sociedad en concreto antes de examinar las estructuras domésticas y políticas.

Harris estaría de acuerdo con la lectura de Joaquín respecto del arado como una pieza significativa que consigue que otras muchas cosas sean posibles para los habitantes de las islas. Antes de su conversión al cristianismo, el carabao no era un animal de trabajo, se le mataba para comer su carne. Pero los frailes introdujeron el arado, al igual que la rueda, que era desconocida en Luzón y Bisayas. A pesar de que eran conocidos desde hacía siglos en Asia, no fue así en Filipinas. Estos instrumentos permitieron que la agricultura fuera más productiva: “Una de las escenas más típicas filipinas: un carabao tirando de un arado” (1988: 78) no es por lo tanto inmemorial. Es el resultado del contacto con España: “El arado no destruyó, sino que engendró lo filipino” (1988:11). Es más, los misioneros trajeron cultivos que hoy forman parte central de nuestra economía, entre ellos “el tabaco, el maíz, el algodón, el café, el cacao, la naranja, la guayaba, el melón, el sincamas, el achuete, el aguacate, la piña”⁴ (1988: 78). Además los misioneros introdujeron otros instrumentos fundamentales, como la piedra en la construcción, el papel y la imprenta, el calendario y el reloj, la cartografía, la pintura. Todo ello en conjunto transformó el modo en que los

filipinos se veían a sí mismos y al mundo. Luna, de quien los filipinos nacionalistas están orgullosos, representa el florecimiento de una cultura que fue posible gracias a estos instrumentos.

La afirmación de Joaquin de que el arado fue introducido por los españoles viene corroborada por las pruebas. El padre Antonio Mozo (1973) describió cómo “a menudo los religiosos eran los primeros en arar, y les vio enseñar a los parroquianos sobre cómo hacerlo, para que aprendieran” (59). Así el público lector se preguntará sobre cuál era entonces el modo de obtener comida en Filipinas antes de 1565. Vamos a limitarnos a Luzón y Bisayas. Sospecho que en las regiones musulmanas el arado debía de ser utilizado con anterioridad, puesto que sin una agricultura estable es difícil formar asentamientos grandes y permanentes; y sin estos asentamientos el aspirante a rey encontraría muy difícil cobrar impuestos para mantener el estado. Respecto a las Bisayas, la práctica habitual era el cultivo itinerante, la tala y quema de terreno para su posterior cultivo (Alcina [1668] 88). En la terminología indígena de Luzón y Bisayas son comunes *kaingin* y *huma*, que consisten en quemar un área de bosque en una ladera, cortando los árboles y plantando una variedad de cultivos con la ayuda de un palo para cavar. Era más fácil este método que el cultivo de arroz en humedales, donde había que romper el suelo, abrir la tierra cada temporada y mantenerlo en agua continuamente con la irrigación por canales. En Luzón parece que en las orillas de zonas de agua dulce, como la Laguna de Bay, que se inundaban anualmente, sí que se practicaba la plantación de arrozales (Chirino [1604] 1969: 23). Por otro lado, los historiadores del siglo XX (Cushner 1976: 6; Larkin 1972: 24-5) indican cómo en los alrededores de Manila sus habitantes vivían en chozas separadas unas de otras (rancherías). Esta región justo a las afueras de Manila, lo que hoy en día es Sampaloc, los altos de Santa Mesa y Cubao, eran colinas y probablemente, al no tener arado, eran más fáciles de cultivar con ese sistema.

Cierto es que Joaquin se olvida de algunos aspectos en su análisis de la influencia del gobierno colonial español; por ejemplo, no menciona el cultivo de rotación, un sistema que existía previamente a 1565 y que el arado reemplazó. Cuando se le preguntaba sobre estas lagunas y sobre la falta de referencias a sus fuentes, su respuesta habitual era: “Soy un periodista”. A pesar de ello, Joaquin se percató de conexiones que muchos estudiosos no habían visto. Cuando señalaba los sucesos que fueron encaminando a la Revolución de 1896, Joaquin (2005) culpó a los peninsulares, fueran oficiales o curas, por no haber sabido entender las aspiraciones de los filipinos. Con el término “filipino” no se refiere en exclusiva a los nativos puros, los indios, que eran la mayoría, sino que resaltó las

contribuciones de los españoles nacidos en las islas, los criollos, y la descendencia con mezcla en sus orígenes, los mestizos, para el proceso a través del cual se generó el sentido de nación, de pertenencia a las Filipinas. Así, el padre Burgos, que afirmó los derechos de los curas nativos, era un criollo al igual que su compañero de martirio el padre Gómez (2005:2). El movimiento de propaganda tuvo dos líderes destacados y los dos provenían del mestizaje. Es muy conocido el origen chino mestizo de José Rizal, a lo que Joaquin señala también la síntesis de criollo e indio que era Marcelo H. del Pilar, que provenía de la principalía tagala junto con sangre española, como sugería su “barba cerrada” (35). De modo que Joaquin se resiste a considerar filipino solamente al nativo puro. El concepto que hay tras el término “filipino” es una fruta en proceso de maduración. Originalmente, se refería únicamente a la persona criolla que era así denominada para diferenciarse de la española llegada de la Península. A lo largo del siglo XIX, fue utilizado por la población indígena y mestiza china como un modo genérico de identificar al conjunto de pueblos que vivían en el archipiélago.

Nick también pone de relieve que la Revolución, aunque separatista, fue posible gracias a los modelos occidentales. Hacia 1896 no había ya tribus que estaban en guerra entre ellas, como sucedía en 1565, sino una nación filipina que se inspiraba en ideales occidentales:

Pero incluso el más hábil de los magos históricos encontraría difícil saltarse a España y a la conversión al cristianismo y al mismo tiempo relatar una historia de Filipinas coherente, puesto que se encontraría, llegado cierto punto, con el caos de unas tribus paganas en guerra, e inmediatamente a continuación, con una gente que se llama a sí misma filipina y que lucha por su nación abanderada con la Cruz, la Ilustración, la Revolución Francesa, y la Constitución de Cádiz. (40)

Dos puntos de esta lista son especialmente relevantes. Primero, que los revolucionarios no buscaron en su pasado indígena y que 1896 no supuso una vuelta a fechas anteriores al 1565. Para entonces, el pueblo tagalo ya era cristiano. Emilio Jacinto, un teórico de la Revolución, tejió sobre el mismo tapiz de la revolución las ideas de la Revolución Francesa con el Evangelio en su crítica contra el colonialismo. Cuando escribe sobre los ideales de igualdad de 1789, recurre constantemente a la figura de Cristo (J. Santos 1935: 30). En segundo lugar, no se puede acusar a Joaquin de remarcar solamente la influencia española en lo filipino. También señala a la Ilustración y a la Revolución Francesa, ambas originadas en Francia.

Joaquin considera a la historia como dinámica. Nos impulsa a recordar que la historia es un proceso que se configura mediante ideas y herramientas, y en el que ciertos estados suceden a otros por los que se debe pasar antes de llegar al siguiente. De modo que

debemos tener cuidado al juzgar el pasado, como el pasado español, solamente desde la perspectiva de las normas actuales. Esto resulta en “presentismo”, pero no en comprensión, y conduce a confusión.

La visión del mundo encarnada en la cultura

Para Nick, el hispanismo influyó no solamente en la construcción de lo filipino, sino también en su forma de ser. Contribuyó a la cultura filipina, tanto a su visión del mundo, como a su estilo de representarlo en artefactos concretos y definidos. En cualquier caso, la cultura es el caldo de cultivo donde florece el nacionalismo. Para Joaquin el nacionalismo tiene no obstante un carácter dual. Aunque se trate de abstracciones, también tiene su apego a lo específico, a las experiencias concretas. Este es el nacionalismo del General, el otro protagonista principal de *The Woman Who Had Two Navels* (La mujer que tenía dos ombligos).

Cuando el General está muriéndose, se ve a sí mismo de nuevo en el paso de la montaña, arriesgando su vida para defender la retirada del presidente de la joven República: “Para defender la República”; modo en que mucha gente entiende el nacionalismo. Joaquin estaría de acuerdo, pero añadiría otra opinión que no es habitual en Filipinas. En sus recuerdos el General se ve a sí mismo navegando en un bote por los canales de Manila, pasando Binondo “con sus altas palmeras y la fábrica de tabaco, que reluce como un palacio árabe” (Joaquin 1961: 219), pasando por el barrio de Santa Cruz con “su iglesia mugrosa, de cuyo campanario caen ramas de plantas salvajes” (220) y a través del río Pasig, “el más querido de los ríos, abarcado en esta zona por tres puentes” (220), pasa por la ciudad amurallada con “sus puertas legendarias y los bastiones y los campanarios . . . que brillan con el reflejo del sol, mientras se adentra hacia la bahía, hacia el mar violáceo” (220). Entonces, se da cuenta de que no solamente estaba protegiendo el paso de la montaña para el presidente, para la república, sino también para “toda esta preciosa y amada ciudad”. Y que ha estado luchando “no por una bandera o por un pueblo, sino por una ciudad, por una calle, por una casa – por el sonido del canal en la mañana, por la imagen de los tejados bajo el sol de mediodía, y por la fragancia de una flor al atardecer” (220). Nacionalismo es el cariño que se siente por ciertas experiencias concretas y particulares. Se trata de sentirse enraizado. Joaquin insiste en los artefactos que el filipino utiliza para definirse a sí mismo. De aquí el interés de Joaquin por Intramuros, por la comida y por la lengua. Su articulación de lo hispano proviene de este interés por los emblemas de la nacionalidad, en lugar de conducir a ellos. Es un interés más *a posteriori* que *a priori*. Joaquin adora Intramuros por

varias razones, entre otras porque representaba la configuración de un espacio que era único en las islas, y porque creaba un hogar emocional alrededor del cual se concentraba la ciudad. La ciudad amurallada, Intramuros, no era toda piedra, pues ofrecía vistas inesperadas de los jardines:

Siempre podías asomarte y captar imágenes de los jardines en el interior: los verdes jardines en el interior de los conventos, dentro de los patios de los colegios religiosos, incluso en el interior de los hospitales. Había palmeras y un paseo con un parterre de flores en frente de Santo Domingo; más palmeras y hierba en la plaza de Santo Tomás, y los grandes ficus que la plaza de la Catedral. Como un cinturón verde alrededor de Intramuros estaban las plantas colgantes que adornaban sus muros, que formaban auténticos parques con árboles, setos, parterres, césped y bancos para sentarse por encima de la calles. (Joaquín 1983: 4)

Y entonces había iglesias, siete en total, además de muchas capillas. A lo largo del año las celebraciones litúrgicas se sucedían en Intramuros, cada una de ellas asociada a un santuario en particular. He aquí una lista de Joaquín:

En julio la ciudad ex-española colocaba banderas para celebrar “Santiago y cierra España”; y los antiguos atenistas venían a su antiguo campus el día de Loyola. En agosto eran Santo Domingo, Santa Catalina, Letrán y Santo Tomás quienes celebraban la fiesta de Guzmán; y las monjas Clarisas honraban a su fundadora. En septiembre tenía lugar la festividad de la novena, la procesión de Nuestra Señora de la Consolación patrona de los agustinos, y la solemnidad de San Nicolás de Tolentino donde los Recoletos. En octubre toda Manila se reunía *intra muros* para gloria del Santo Rosario y de La Naval de Manila. (8)

Para Nick, la más grande de las fiestas de la Manila de antes de la guerra era la celebración en octubre de la victoria de las fuerzas españolas y filipinas sobre las holandesas en las cinco batallas navales que sucedieron durante el siglo XVII. Intramuros no era una intrusión foránea en la conciencia del manileño anterior a la guerra. Sus celebraciones le definían y le aportaban un sentido de comunidad en y a través de ellas:

Quienes dicen ahora que Intramuros era algo extranjero sin relevancia en nuestras vidas no tienen ni idea de lo intensamente que se vivía el lugar para los manileños de antes de la guerra y la importancia que tenía en el calendario de la comunidad. Mientras Intramuros existió servía como el centro alrededor del que las gentes de Manila se movían como una comunidad coherente, compartiendo y manteniendo ciertas costumbres y tradiciones. Eras manileño porque participabas de esta continuidad, porque sentías tu identidad más preciada en una de estas celebraciones anuales, pongamos por ejemplo en octubre durante La Naval de Manila. Eras entonces consciente de que este era un ritual característico de tu ciudad y que generaciones incontables de manileños habían participado en esto que ahora te incluía y te implicaba. (10)

Como antropólogo y manileño, percibo este párrafo como sutil y conmovedor. Es común en mi área de estudio dedicarse a observar cómo la cohesión social no aparece de la noche a la mañana. Las actividades y las creencias que se practican en común son una condición previa importante. Como un manileño que creció después de la guerra, siempre

escuché a mis parientes lamentar la pérdida de Intramuros y todas las tradiciones que allí se disfrutaban y celebraban. En mi opinión, esta pérdida se sigue notando. No hay un espacio central en el que toda Manila pueda gravitar independientemente de su clase social; y no hay una celebración de toda la ciudad en conjunto. El día de Manila, “Araw ng Maynila”, que se celebra el 24 de junio en el parque de Luneta, es un valioso intento, pero que carece de resonancia.

Este amor de Nick por la especificidad local se hace evidente en el modo en que describe otras áreas de Manila y las provincias. En una de sus excursiones por las provincias describe el interior de Pangasinan como una zona de ganadería donde “los patios traseros ofrecían la imagen novedosa de las vacas atadas a los bananos”, y esta era “la región de las viejas rancherías” (1980: 229). Justo a la caída del sol, al llegar a la población de Aguilar, señala “una torre dorada que brillaba con el atardecer – y uno tenía simplemente que pararse de nuevo, así de espléndida era la torre de la iglesia” (229). La cuestión que podemos preguntar sobre las tierras bajas de Luzón, Bisayas y parte de Mindanao es si podría un filipino amar verdaderamente la especificidad de una ciudad si tiene *a priori* la idea de que toda la influencia española es “extranjera” y “maligna”.

Para articular la especificidad de la identidad filipina, Joaquin explora otros campos que son parte de la vida diaria de después de la guerra. Uno de estos es la comida. Para quienes dicen que la influencia española es superficial y que los siglos anteriores a la Revolución no tuvieron consecuencias para nosotros, se pregunta si el adobo y el pan de sal son filipinos. Las personas de la calle responderían que “son filipinos hasta la médula” (1988: 35) De hecho, dice Nick, si viajamos al extranjero, incluso a España o México, no hay nada como nuestro adobo y pan de sal⁵. Siendo así, los siglos que dieron lugar a estos alimentos básicos de nuestra dieta diaria deberían considerarse como relevantes, puesto que “también alimentan el proceso en el que nos convertimos en *nosotros*” (30). En otro ensayo, Nick escribe incluso una lista de alimentos habituales en la mesa filipina y los clasifica según su origen chino, español, malaya o nativo. En cualquier caso, este menú debe considerarse como nuestro. He aquí una cita de ejemplo, dice Joaquin:

De este menú, la sopa (los fideos) es español; dos (el arroz caldo y el bachoy) son filipinos y coloniales; y el pancit molo es chino... De los platos de carne, el menudo, el mechado, el puchero y la carne asada son españoles. El sinigang y el dinuguan son nativos de origen malayo. El adobo, el lechon, el kare y la caldereta son también filipinos de época colonial. La tapa es nativa, y el chicharon es colonial. (1988: 160)

Si tengo en cuenta mis investigaciones sobre la cocina filipina, no puedo estar de acuerdo con parte de esta clasificación; aunque no puedo ofrecer esta explicación ya que

extendería demasiado este ensayo. En cualquier caso, lo importante es que Nick señala correctamente que el menú clásico filipino, que se encuentra en todas las islas aunque con variantes, encarna parte de nuestra identidad. Y, ciertamente, es diferente de los platos que podemos degustar en otros países asiáticos.

Joaquin (1980: 4) también se fija en la lengua. Ensalza el tagalo de calle por ser la lengua nacional, ya que este tagalo es el que se entiende en todo el archipiélago, en lugar del tagalo más purista. Joaquin observa que la mente popular sigue recurriendo al cofre de las palabras hispanas (13-14). De este modo las palabras *kanto*, *barkada*, *rancho* y *atraso* provienen todas del español. Es más, a pesar del vocabulario indígena que comparten varias de las lenguas vernáculas filipinas, los préstamos lingüísticos del español contribuyen a mantener el nexo entre ellas: *calle*, *mesa*, *tren*, *libro*, *Dios* (4). De nuevo, la forma de entender el nacionalismo de Joaquin le hace amar otro fenómeno filipino en particular: el tagalo de la calle. Al mismo tiempo, consigue resaltar ambos aspectos: los márgenes y la fuerza unificadora de las palabras españolas en el tagalo. San Juan Jr. (1988: 200) afirma que Joaquin está atado a una cultura española que está “irrevocablemente muerta”. La verdad es que Nick alaba las influencias españolas que permanecen vivas hoy en la vida diaria filipina.

La inspiración de Joaquin en sus ensayos publicados en *Philippines Free Press*, así como varios de sus libros, procedía de su interés en las muchas formas de ser filipino. ¿Cómo se puede explicar entonces una de sus obras clásicas, *Our heritage of smallness*, (Nuestra herencia de la pequeñez)? ¿No estaría haciendo concesiones? Este ensayo enoja, incluso enfurece, a los nacionalistas. En él Joaquin argumenta que parece haber un tema común en nuestras experiencias como pueblo: “Pensamos pequeño y hacemos pequeño” (1988:218). En las cosas pequeñas encontramos nuestra historia, “en la choza de nipa, en el barangay (barrio), en los reyezuelos, en los cultivos pequeños, en el trueque” (10). Nuestra literatura popular consiste en su “mayoría en proverbios” (12). Las terrazas de arroz, aunque grandiosas, son el resultado del trabajo lento hecho poco a poco a lo largo de los siglos, y no “una gran obra resultado de gran diseño” (12). Ciertamente es que ha habido logros épicos y heroicos de los filipinos: las guerras contra los holandeses en el siglo XVII y la Revolución de 1896. Pero una vez fuimos independientes, volvimos a ser tímidos de nuevo. Una ciudad se divide en dos, una provincia se rompe en dos o en tres. Muchas grandes ciudades en otros países no tienen problemas para recoger la basura, mientras que nuestra Manila mucho más pequeña tiene una crisis sin resolver. ¿Deberíamos culpar a la opresión colonial de esta forma de pensar en pequeño? Sin embargo, los chinos en Filipinas

fueron oprimidos y despreciados, y a pesar de ello han llegado a la cima y son los dueños de las “grandes transacciones” (1988: 224).

Una cosa es criticar a alguien a sus espaldas y otra distinta es hacer una crítica abierta a alguien a quien amas, con la esperanza de que despertará y cambiará para mejor. Joaquin escribió este ensayo como un reto para nosotros, sus compatriotas, con la esperanza de un gran cambio, ya que a pesar de sus quejas, escribía con pasión sobre lo filipino. En su ensayo *Junking the heritage* (La herencia en la basura), se alegra de los cambios que llegaron en los años 60 (1960) y que ponían nerviosos a los conservadores de entonces. Se congratula de la desaparición de la timidez campesina y de la ética puritana; y del consiguiente aumento de la autoconfianza, la movilidad, la curiosidad y el cinismo” (1988: 238).

No obstante, la perspectiva de Joaquin sobre la cultura filipina tiene, lamentablemente, zonas oscuras. Con la intención de probar sus ideas, Joaquin subestima la cultura indígena, por ejemplo la de Cordillera. Y ¡menosprecia la literatura vernácula por ser oral, olvidándose de que propia escritura es muy sonora! En este sentido, la crítica de San Juan es justa (1988:199). Lo mejor de Joaquin es su análisis del encuentro entre lo español y lo indígena, pero no su discusión sobre lo puramente indígena. La postura de Nick se entiende mejor cuando se contrasta con aquellos dos terrenos ideológicos que con los que dialoga en sus ensayos: 1) la americanofilia y 2) el anticolonialismo de occidente después de la Segunda Guerra Mundial.

Dos posturas enfrentadas

La entrada de los estadounidenses y la extensión del inglés en las escuelas durante el siglo XX forjaron una transformación muy importante en el filipino. Durante el siglo XIX, los filipinos miraban hacia la Europa occidental, pero desde 1930 se volvieron hacia Estados Unidos. Esta situación coloreó el modo en que muchos filipinos leían su historia. La posición estadounidense sostenía que el periodo español fue una larga noche que terminó finalmente cuando Estados Unidos, la nación más avanzada, más rica y más libre del planeta, entró en Filipinas, porque trajeron los beneficios de la democracia y la educación pública. Mientras que los españoles trataban a los filipinos como inferiores, los estadounidenses les consideraban como iguales. Al contrario de los españoles, los estadounidenses enseñaron a los filipinos a leer y a escribir. Y además instilaron el espíritu científico que combatía contra las supersticiones. La posición americanófila miraba hacia Estados Unidos como la nación que se inspiraba no solamente en razones nobles y con

cuya visión debían comulgar todos los pueblos bienpensantes. Muchos filipinos parecían no creerse que sus antepasados habían librado una amarga lucha para resistir a los norteamericanos. Llamativamente, al mismo tiempo que se sucedían conferencias, celebraciones y desfiles para conmemorar el centenario de la Revolución contra España, en el año de 1996, y de la declaración de independencia en 1998, no hubo tales tipos de actividades durante el centenario de la guerra contra los norteamericanos.

A Joaquin no se le puede llamar antiamericano. Amaba el jazz, las películas norteamericanas, la literatura anglosajona y estadounidense, y escogió escribir en inglés. Sin embargo, se dio cuenta que los intereses filipinos y estadounidenses no tienen que coincidir y no siempre pueden hacerlo. Los estadounidenses engañaron a los filipinos porque los filipinos eran demasiado confiados. Su preocupación principal era el hecho de que los filipinos tienen sus propias tradiciones. Al darle valor a estas tradiciones, se distancian espiritualmente de los americanos y se pueden hacer realmente independientes. La explosión de 1896 provocó un espíritu revolucionario y nacionalista, que encarna el héroe de *Portrait of the Artist as Filipino* (Retrato de un artista como filipino), don Lorenzo Marasigan, que era ambos, un pintor y un héroe revolucionario. La obra de teatro deja claro que el público educado bajo los americanos de los años treinta no puede entender ni sus pinturas con sus alusiones a Eneas transportando a su padre Anquises, ni la Revolución por la que él luchó. El pragmatismo americano ha sacado a los clásicos de las escuelas, y la influencia americana sobre el relato de la historia ha reducido la Revolución a una nota a pie de página. En la novela *The Woman Who Had Two Navels*, se alaba al General que luchó contra los españoles y contra los americanos y que prefirió exiliarse antes que rendirse a los nuevos amos. La cara histórica del héroe se revela en *The Question of Heroes*, donde Joaquin dedica todo un ensayo, de hecho el ensayo final, al general Artemio Ricarte que huyó a Japón antes que jurar a la bandera de las estrellas y las rayas, y que regresó con las tropas invasoras japonesas en 1914, lo que sus compatriotas americanizados consideraron un anacronismo. Había habido un cambio cultural. Por un lado, Ricarte hablaba y enseñaba en español, pero el público había virado hacia el inglés y ya no podía leer la Revolución cuyo medio había sido el español. De hecho, ya en el temprano año de 1914 los jóvenes filipinos recibían la educación totalmente en inglés en las escuelas públicas americanas: “Había sido como un lavado de cerebro, privados de recuerdos y memoria, alienados de su propia historia... Lejos de querer continuar con la Revolución, los jóvenes *sajones* ni siquiera podían verla. Más comprensible para ellos era el drama de Lexington y Gettysburg. La Revolución filipina ya no tenía filipinos” (31).

Así de enamorado estaba el filipino con lo americano, que no podía ver cómo había sido engañado. Puede que pensara que se le trataba como un igual, pero los pensadores estadounidenses, como el historiador Hubert Howe Bancroft, estaban en contra de la asimilación por temor a “las hordas de población híbrida que había en todas las colonias españolas... y con ellas las más bajas y degradadas mezclas de razas” (198). Incluso a los mestizos españoles de piel más pálida, como Quezon, y los criollos españoles, como Elizalde, no eran admitidos en los clubs americanos. El libre comercio potenció las exportaciones filipinas a EE.UU., pero hizo que Filipinas dependiera de los altibajos del mercado americano. Los intereses comerciales de Estados Unidos fomentaron la demanda de independencia para Filipinas en el momento en que el azúcar, el aceite y la madera empezaron a competir con sus productos. No obstante la independencia tuvo un precio. Joaquín explica, al igual que otros nacionalistas filipinos, que la enmienda de la paridad (*Parity Amendment*) introducida en la Constitución filipina en 1935, tenía como objetivo proteger los intereses comerciales norteamericanos que ya estaban establecidos en las Filipinas, al tiempo que se mantenían las bases militares para defender las inversiones (200).

Todavía hay otra opinión más con la que dialoga Joaquín, la del nacionalismo filipino anticolonial que surge desde 1945, según la cual tanto el pasado como el presente deben entenderse en términos de su contribución, sea positiva o negativa, a la formación del sentido de nación, aunque consideran a la influencia española principalmente negativa. Las voces relevantes de esta opinión fueron los historiadores Teodoro Agoncillo y Renato Constantino. En su libro *History of the Filipino People* (1977), Teodoro Agoncillo y Milagros Guerrero dedican cuatro capítulos al periodo prehispánico, tres al periodo español antes de la Propaganda, seis a la Reforma y la Revolución, y dieciséis al periodo contemporáneo. Fíjense en las proporciones. El periodo español se describe como un simple intermedio oscuro donde los oficiales del estado y los frailes y sus semejantes oprimen a las masas. Los autores atribuyen a los españoles cosas muy simples. Por un lado, dicen que las peleas de gallos son indígenas de Filipinas, y acusan a los españoles de fomentar que los filipinos se envicieren en este juego para que así entretenidos no cuestionen el orden colonial (1977: 53). Pero ¿en qué se basaban para decir esto? Como respuesta proponen una lista de palabras de las muchas que se usan en las peleas de gallos que son de origen español. En dos ocasiones en el libro se dice que los mestizos españoles eran el producto de relaciones ilícitas, porque los españoles no entraban en uniones legales con los nativos (4, 106). Para una acusación tan seria como esta, que supuestamente abarca desde 1565 a 1898, no aportan pruebas documentales. Igualmente, se dirigen contra los españoles educados y los filipinos de habla

española, a quienes Agoncillo llama “ilustrados”, y argumenta que éstos, que constituían la clase media, se habían opuesto a la Revolución (1956: 282-83; 1960: 622-23). Agoncillo pone difícil al público el simpatizar con cualquier cosa o persona relacionada con la influencia española.

La interpretación de Renato Constantino de la historia de Filipinas (1975) tiene más matices. Entiende que la influencia española se encuentra en el contexto del capitalismo occidental emergente. Da por hecho que el periodo español fue la matriz dentro de la cual los isleños llegaron a entenderse a sí mismos como pertenecientes a una nación a lo largo del siglo XIX. Además, no utiliza el término “filipino” para referirse a los nativos de las islas hasta el Movimiento de Propaganda cuando finalmente se apropiaron del término “filipino”. Hasta ese momento solamente los españoles nacidos en las islas (o criollos) utilizaban el término para referirse a sí mismos. A partir de entonces, los nativos urbanizados e hispanizados, y los mestizos de chino, también usarían el término para hablar de sí mismos. De este modo, muestra, en consonancia con Joaquín, la importancia histórica de este proceso.

No obstante, al final Constantino también dice que hay poco positivo en la influencia española, a no ser por el surgimiento de la conciencia nacionalista en la reacción contra el abuso colonial. En otro libro posterior habla abiertamente del “legado español de la ignorancia” (1978: 36). La versión del nacionalismo de Agoncillo y Constantino ha terminado siendo más famosa que la de Joaquín. Pero debemos preguntarnos cómo puede esto contribuir al orgullo de los cristianos filipinos de las tierras bajas, dado que la influencia española impregna todos los símbolos que aman. Muchas de las cosas que los filipinos consideran como parte de su identidad: las fronteras nacionales (de Batanes a Tawi-Tawi), el agricultor arando su tierra, los platos más populares, la jerga, todo ello sin mencionar las celebraciones y fiestas; tienen la marca de España. Si la influencia española fuera *a priori* demoniaca y si cualquier fusión entre lo español y lo nativo fuera *a priori* ilícita, ¿sería posible para el filipino de hoy en día sentirse orgulloso de su cultura? Mi observación personal me lleva a decir que muchos filipinos no lo están. Es muy común escuchar entre filipinos instruidos que su cultura, nuestra cultura, es anormal o bastarda. Si consideramos que cualquier unión física entre personas de origen español y nativo durante el periodo español fue ilícita, pueden concluir que cualquier mezcla cultural debe de ser “sospechosa”. Y de aquí la cuestión sin resolver sobre lo que es ser filipino. En el ensayo *Culture and History* (Cultura e historia), Nick Joaquín muy agudamente dice que “la identidad del filipino hoy es una persona que se pregunta cuál es su identidad” (1988: 244).

Tomemos como ejemplo la antigua ciudad de Taal en Batangas, o cualquier otra ciudad antigua en las regiones de Ilocos, el valle de Cagayán, la zona central de Luzón, Bicol o Bisayas. En Taal encontramos las casas agrupadas en torno a una colina coronada con una basílica. Conocida como el edificio cristiano más grande en el Oriente, fue construida a mediados del siglo XIX durante la cúspide de la prosperidad en la ciudad. Las calles que conducen a la plaza están jalonadas de grandes mansiones levantadas durante los siglos XIX y XX en ese estilo filipino tan peculiar que combina lo indígena con lo chino y con elementos hispánicos. Una muy larga escalera de piedra conduce al santuario de Caysasay en un lado de la montaña. Hay una iglesia pequeña, pero encantadora, dedicada a una talla de María que fue encontrada en unas redes de pesca. Ciertas familias de Taal se hicieron ricas durante aquel periodo gracias al comercio. Eran familias con apellidos como Marella, Apacible o Diokno, que jugaron un papel relevante en la emancipación frente al colonialismo. Taal es también famoso por sus especialidades: el adobo con la especia amarilla de la cúrcuma, tamales pequeños y cuadrados, pastelitos de arroz cocinados con trocitos de carne, los cuchillos mariposa (*balisong*), y bordados de tracería. Como muchas otras ciudades que hay en Luzón y Bisayas, las actividades clave del calendario anual son la Navidad y la Semana Santa. Durante esas fechas, las familias, sus familiares y amistades, decoran las casas y lo celebran con comida y bebida, participando públicamente en actividades que celebran la fe cristiana.

Si el taaleño, oriundo de Taal, tuviera que seguir las ideas de Agoncillo y Constantino, debería despreciar la basílica y el santuario como símbolos de opresión. Debería ver las casas de la burguesía con recelo porque han sido construidas por colaboradores de un régimen colonial. Debería rechazar todas las especialidades de su ciudad puesto que la influencia española se manifiesta claramente en la preparación de la carne, y en el bordado, aunque la idea de hacer “tamales” de carne llegó de México en la época del comercio con el Galeón. Pero sobre todo debería rechazar la Navidad, la fiesta de la Semana Santa, puesto que son vestigios del colonialismo. En resumen, debería sentirse orgulloso solamente de las historias de lucha contra España y Estados Unidos. Pero incluso en estas últimas debería discriminar. Se olvidaría de la contribución a la lucha anticolonial de la heroína de familia adinerada Glicería Marella-Villavicencio⁶, para preocuparse solamente por la aportación de las masas.

Frente a este telón de fondo podemos apreciar mejor lo que Joaquín planteó en sus relatos y ensayos. Con esta intención humaniza tanto al soldado como al cura españoles al mostrar tanto sus logros como sus fallos. Curríto, en *The Legend of the Dying Wanton* (La

leyenda del soldado depravado, 1972) era vicioso y cruel. Pero después, a punto de morir y desfigurado, al menos es capaz de pedir perdón por sus pecados. En *The Legend of the Virgin's Jewel* (La leyenda de las joyas de la Virgen [1972] 2003,) el cura es un símil de la figura de San Jorge que corta la cabeza a la serpiente del paganismo. En su ensayo *Ikon, friar and conquistador* (Ikon, el fraile y conquistador, 1988), el cura recibe alabanzas por ser una persona renacentista por su manejo de diversas técnicas y por introducir el arado y varios cultivos que son fundamentales para la economía filipina actual. No obstante, Joaquin también señala sus fallos, como las relaciones con mujeres. En su libro sobre los héroes, Nick acusa al fraile de apartar de las parroquias a los curas diocesanos nativos ([1997] 2005: 8-9). El retrato que hace no es una caricatura, sino el de un ser humano.

Joaquin también insiste en que algunos filipinos con sangre española arriesgaron sus vidas por el futuro de la nueva nación filipina. Por ejemplo, se detiene en la vida del Padre Burgos, una figura muy admirada por los nacionalistas filipinos, quien era hijo de un teniente de la armada española y a pesar de ello apoyó la causa de los clérigos nativos ([1997] 2005: 3). Una y otra vez vuelve sobre la idea de que tener sangre española no era impedimento para participar en el movimiento de emancipación. Afirma que Antonio Luna que lideró las tropas republicanas durante la guerra contra los estadounidenses provenía de “una familia mestiza de Badoc, Ilocos Norte” ([1997] 2005: 183). Durante la Revolución, sus asociados eran criollos como los generales Torres Bugallon y Paco Roman que cayeron en el campo de batalla (183).

Con respecto a la burguesía hispanoparlante y educada en ambiente hispánico, Joaquin contraataca a Agoncillo y a Constantino, explicando que era justo todo lo contrario, pues fue “el movimiento de ingenieros, abogados, maestros, poetas, alcaldes, comerciantes y jefes de escuela de Cavite fueron la base de la Revolución” fuera de Manila (114). Y tanto fue así que gracias a sus estrategias, la Revolución obtuvo su primer éxito en la batalla con las fortificaciones modernas que diseñó Edilberto Evangelista, que se había educado en Europa para ser ingeniero (109).

Finalmente, con todos estos ejemplos, Joaquin entiende el periodo español como la matriz de la que proceden muchos símbolos de la identidad filipina. Aunque no mencione a Agoncillo explícitamente, en realidad Joaquin critica a éste y a otros historiadores antiespañoles que redujeron el periodo español a unos pocos capítulos, ocultando todos los aspectos positivos que forman parte de la vida filipina hoy en día. Ese planteamiento impide que la persona filipina se entienda y se aprecie completamente a sí misma en la actualidad. Joaquin parte de la cultura filipina tal cual existe hoy, en un movimiento hacia

atrás para examinar las muchas cosas que ama de lo filipino que son de origen español, pero asimiladas y transformadas por la conciencia de los isleños.

El punto de encuentro entre los nacionalistas anticoloniales y Nick Joaquin es el hombre de estado Claro Mayo Recto, admirado por todo el mundo por su valiente postura en contra de las bases militares estadounidenses que continuaron en las islas mucho más allá de la fecha de la independencia en 1946. Pero curiosamente, muchos se olvidaron de la lucha que había sostenido Recto para conservar el español. Recto quería que los filipinos pudieran leer los escritos del movimiento de propaganda y de la Revolución en su lengua original: el español (Recto 1985: 214-15). También sostenía que se mantiene la afinidad entre filipinos y españoles, a pesar de las diferencias, en “nuestras instituciones familiares, nuestras costumbres, nuestra religión” (10-11). Como estudiante de la cultura filipina, tengo ciertas reservas sobre esto. Ciertamente hay ciertas afinidades, pero también hay profundas diferencias. No obstante, lo que es relevante ahora es de qué lado se encontraban las simpatías de Recto, quien tenía la intención de viajar a España donde esperaba dar diez conferencias en las que resaltaba los lazos históricos que existían entre los dos países, y su interés común para prevenir que las bases militares de EE.UU. absorbieran su soberanía. Pero Recto falleció de un infarto en Roma, cuando estaba de camino. Cuando Nick Joaquin recibió el encargo de traducir una antología de los discursos que Recto nunca pronunció, escribió esto: “Claro M. Recto sobrevive entre nosotros como un filipinista que era un hispanista fervoroso, y también como el sabio que nos recuerda que no hay disputa entre ambos” (Joaquin 1985: 6).

Quizás uno de los temores de los nacionalistas con respecto a las ideas de Joaquin es que podrían servir para justificar el orden social existente en el que millones de personas viven en la pobreza, porque la oligarquía controla la riqueza del país e impide cualquier cambio. La respuesta a esta posible objeción es que el acento que pone Joaquin en el proceso evita la aprobación de un orden social en concreto, sea el español, el estadounidense o el de la República. Joaquin ve un doble movimiento en la historia: por un lado, que el ejercicio de la libertad va aumentando, y por el otro, que el individuo conecta con una comunidad más amplia que trasciende aquella de su espacio más cercano. Una de las fuerzas motrices de estos cambios son las tecnologías. Sin lugar a dudas, el materialismo que Joaquin abraza, sin intención expresa, está más cercano a los ecologistas culturales que a los marxistas. Este último considera las herramientas como parte de una infraestructura material donde la asignación de los medios y de los frutos de la producción es fundamental. El marxismo se pregunta ¿quién tiene la propiedad?, ¿quién trabaja? y ¿quién se beneficia

de ello? Si damos por hecho que la visión de Joaquin en el fondo no es marxista, no se puede decir que apoye el estatismo, la perspectiva conservadora de la historia, sino que crea una posición estratégica desde la que criticar el momento histórico: ¿servirá para avanzar hacia la libertad o para obstruirla?, ¿fomentará la solidaridad o la reducirá dentro de la comunidad más amplia? Una pregunta que debemos analizar es si Joaquin conocía la filosofía de Hegel, con quien tiene gran semejanza su pensamiento, y cuya influencia en el marxismo dialéctico es bien conocida.

Joaquin critica duramente al imperialismo estadounidense por mantener a Filipinas bajo su yugo. Debemos tener en cuenta su análisis favorable del socialismo de Mao en China y de Castro en Cuba; sus comentarios sobre la situación actual en Filipinas (1967a, 1967b, 1967c, 1967d, 1967e, 1968a, 1968b, 1968c); su crítica virulenta a la dictadura de Marcos, aunque al principio de su reinado vio con buenos ojos a Imelda Marcos, después de la declaración de la ley marcial y de que se hiciera evidente su avaricia, Joaquin se rebeló contra ella y contra su esposo y dictador. En su libro *The Quartet of the Tiger Moon: Scenes from the People-Power Apocalypse* (El cuarteto de la luna del tigre: Escenas del apocalipsis del poder del pueblo, 1986) festeja la caída de la dictadura conyugal. Es de sobra conocido que aceptó el honor de ser nombrado Artista Nacional a cambio de la libertad para su buen amigo José Lacaba, que había sido encarcelado por la dictadura por apoyar activamente a la izquierda con sus escritos. Sin embargo, se sabe menos de su amistad y lazos personales con Jose Maria Sison, que fundó el partido comunista de Filipinas de orientación maoísta, y que sigue siendo su dirigente aunque en el exilio. Joaquin recordaba cómo Sison y sus amigos le invitaron a una cena en Ermita, sin que se diera cuenta de que era una fiesta de despedida. Poco después desapareció en la clandestinidad. Pero a Joaquin no se le puede acusar de ser comunista bajo cualquier pretexto. Su visión de la historia y la cultura estaba en disputa con la de éstos. La verdad es que Joaquin simpatizaba con sus empeños en liberar al filipino.

Conclusión

Las alegaciones de que Joaquin estaba excesivamente preocupado con el pasado hispánico erran al situar su preocupación dentro del contexto de su visión del filipino. Joaquin ve a los filipinos como una gente que solamente consiguió ser consciente de sí misma como nación independiente de forma gradual. Al igual que en otras sociedades, esta conciencia necesitó de siglos para completarse. Pero al mismo tiempo, los filipinos han producido artefactos que tienen la huella de una identidad específica.

Tanto en sus relatos como en sus ensayos, Joaquín considera que las ideas, los valores, las relaciones no surgen completamente formadas, como Atenea de Zeus. Hay un proceso natural de llegar a ser, como en el caso de la búsqueda de Connie Vidal de una identidad a través de varias fases de comprensión, en las que una de esas fases, que pudiera parecer una desviación, resulta necesaria para alcanzar la siguiente. De modo semejante, hay etapas que conducen desde una forma tribal de vida del siglo XVI hasta llegar a la forma de vida que reconocemos como filipina a lo largo del siglo XIX. Al comienzo había pequeños grupos de pueblos tribales que guerreaban unos contra otros, y que contaban con una noción limitada de su comunidad. Su tecnología era también limitada, mientras que sus vecinos asiáticos utilizaban el arado y la rueda, construían en piedra, escribían en papel, las tribus de Luzón y de Bisayas de antes de 1565 no contaban con estos instrumentos. Y sin embargo, unos cuatro siglos después se llamaban a sí mismos bajo un solo nombre que los unía como “filipinos”, y se encontraban luchando por su derecho a formar una nación en su archipiélago. No solamente usaban los instrumentos que citamos sino que competían con los occidentales en las artes y las ciencias. Lo que consiguió que se produjera esta transformación radical, según Joaquín, fue la conversión al cristianismo y la imposición de un nuevo orden político amplio desde comienzos de 1565. Esta etapa, despreciada como colonialismo, fue necesaria antes de las fases posteriores y superiores, para que el surgimiento del nacionalismo del siglo XIX fuera posible.

Por supuesto, si cualquiera rechaza *a priori* que nada bueno pudo surgir del contacto con España, cualquier cosa que diga Joaquín acerca de la influencia española es basura. No es posible establecer un diálogo con él. No obstante, para entender el punto de partida de Joaquín merece la pena leer las crónicas españolas de los siglos XVI y XVII, así como los estudios antropológicos de las tribus de las montañas no hispanizadas de comienzos del siglo XX, y las reconstrucciones detalladas de William Henry Scott sobre la sociedad filipina en el momento del contacto con los españoles. Se puede decir que, aunque Joaquín escribe como literato, sus afirmaciones no son fantásticas. También contribuye a nuestro entendimiento de otros países asiáticos durante el siglo XVI, como Camboya, Siam, Vietnam y los sultanatos de Indonesia, cuando cándidamente refleja las grandes diferencias de desarrollo entre esos estados y los pequeños barangays de Luzón y Bisayas.

Otro objetivo de Joaquín es mostrar que el proceso histórico da lugar en cada etapa a artefactos y prácticas que son valiosas para revelar algo acerca de lo filipino. De este modo, escribe sobre Intramuros, su configuración única y su papel en la vida de los manileños antes de la Segunda Guerra Mundial. ¿Se trata de una fijación con el pasado

hispanico? El hecho es que Intramuros realmente jugó un papel fundamental en la vida de Manila antes de su destrucción en 1945. Además, Joaquin también disfruta escribiendo sobre sucesos contemporáneos: los menús filipinos y el lenguaje de la calle. Ciertamente no se le puede culpar por analizar el componente hispanico de estos fenómenos, puesto que debería ser obvio para cualquiera con conocimientos de la cultura y la lengua españolas. Para Joaquin, esta mezcla de lo indígena con lo español, junto con lo chino y lo estadounidense, le aporta a nuestra comida y nuestra lengua un estilo particular.

Y ¿cuál sería la alternativa? ¿Hacer tabla rasa y eliminar cualquier cosa que tenga un origen español, o que llegara durante el periodo español? Pero ¿sería esto posible? ¿Estaría un menú filipino completo sin *adobo*? ¿Deberíamos extirpar palabras, como *barkada* y *kanto*, de nuestro vocabulario habitual? Recordemos que en Camboya, el régimen de los jemeres rojos, intentó extinguir y borrar cualquier huella del orden anterior, lo que incluía a cientos de miles de personas que supuestamente portaban ese virus. ¿Deberían los filipinos optar por una “limpieza cultural” que eliminara cualquier vestigio de los “diabólicos” españoles?

Joaquin tiene razón cuando defiende un punto de vista de la historia y la cultura holístico y en proceso. Acusarle de que se encuentra anclado en el pasado supone ignorar una de sus metáforas favoritas: la del dios romano Jano de dos cabezas, que mira simultáneamente al pasado y al futuro. Nick, ciertamente está mirando al pasado, pero también observa cómo ese pasado y el futuro convergen en el presente, para siempre buscar cómo comprender la realidad filipina como un todo. Al igual que sus otros afectos, su hispanismo, que es sin duda filipinismo, debe situarse en este marco más amplio.

Notas

¹ La enciclopedia del Centro Cultural de Filipinas, *CCP Encyclopedia of Philippine Art*. Otra información sobre su vida proviene de las muchas y largas conversaciones que tuve con él a lo largo de los años.

Nota de la traductora: se habrá notado que el nombre del autor aparece sin tilde, así como otros nombres filipinos aparecen sin tilde a lo largo del texto; de hecho, los nombres filipinos, aunque de origen español, no suelen llevar acento ortográfico.

² Véase Joaquín (1964).

³ Joaquín (1967) escribió sobre su viaje de investigación a la China de Mao para *Philippines Free Press* a lo largo de cinco artículos. Aprobaba abiertamente los esfuerzos para conseguir la independencia del control extranjero y para corregir las injusticias sociales. Más tarde visitó la Cuba de Castro y escribió con agrado sobre sus logros en tres artículos para la misma revista (1968).

⁴ Nota de la traductora: el sincamas o singkamas filipino es muy cercano a la jícama mexicana, se trata de un tubérculo cuyo nombre científico es *pachyrhizus erosus*.

⁵ En las degustaciones con mi clase sobre patrimonio cultural, acudimos a Café Ysabel donde se prepara el adobo filipino en contraste con el adobo español. En el primero, el pollo o el cerdo se marinan en vinagre con sal, pimienta, ajo y hojas de laurel. En el segundo, el pollo se marina en aceite, sal y pimienta, y en algunos casos con vino. Aunque a algunos estudiantes les gustó la versión española, todos estaban de acuerdo en que no se puede decir que el adobo filipino sea simplemente una copia. En cuanto al pan de sal, debemos mencionar que mientras en España se toma el pan con la corteza dura, en la versión filipina es muy esponjoso.

⁶ Francisco Zaragoza (1954) dedicó un libro en el que recogió la contribución Glicería Marella-Villavicencio, a partir de los testimonios de los veteranos de la Revolución de 1896 y de la guerra contra los estadounidenses. Su apoyo y esfuerzos durante las guerras terminaron con su arresto domiciliario y los interrogatorios que sufrió de los estadounidenses victoriosos. Las dos casas de su familia todavía existen en Taal.

Bibliografía

- Agoncillo, Teodoro. *The Revolt of the Masses And The Story of Bonifacio and the Katipunan*. Quezon City: University of the Philippines, 1956. Impreso.
- *Malolos: The Crisis of The Republic*. Quezon City: University of the Philippines, 1960. Impreso.
- Agoncillo, Teodoro and Milagros C. Guerrero. *A History of The Filipino People*. Quezon City: RP Garcia, 1977. Impreso.
- Alcina, Francisco Ignacio. The Muñoz text of Alcina's history of the Bisayan Islands. 3 vols. Preliminary translation by Paul S. Lietz. Chicago: University of Chicago, Department of Anthropology, Philippine Studies Program, [1668] n.d. Impreso
- Barton, Roy. *Philippine Pagans: The Autobiographies of Three Ifugaos*. London: G. Routledge, 1938.
- *Ifugao Law*. Nuevo prefacio por Fred Eggan. Berkeley: University of California Press [1919] 1969.. Impreso
- *The Religion of the Ifugaos*. Menasha, Wisconsin: American Anthropological Association, 1946. Impreso.
- *The Kalingas: Their Institutions and Custom Law*. Una introducción por E. Adamson Hoebel. Chicago: The University of Chicago Press, 1949. Impreso.
- Boxer Codex [1590]. "The manners, customs and beliefs of the Philippine inhabitants of long ago, being chapters of 'A late 16th century Manila manuscript.'" Transcrito y anotado por Carlos Quirino and Mauro Garcia. *The Philippine Journal of Science* 87. 4 (1960): 325-453. Impreso.
- Bulatao, Jaime. "Split-level Christianity". En *Brown Heritage*, redactado por Antonio P. Manuud y Gella, Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1967. 16-33. Impreso.
- CCP Encyclopedia of Philippine Art*. Manila: Cultural Center of the Philippines, IX (1994): 641-42. Impreso.
- Chirino, Pedro S.J. *Relación de las Islas Filipinas/ The Philippines in 1600*. Texto original y traducción de Ramón Echevarría. Manila: Historical Conservation Society, [1604] 1969. Impreso.
- Constantino, Renato. *The Philippines: A Past Revisited*. Con la colaboración de Letizia R. Constantino. Quezon City: Tala publishing Services, 1975.. Impreso.
- . *Neocolonial Identity and Counter-consciousness: Essays on Cultural Decolonization*. Ed. István Mészáros. Londres: Merlin Press, 1978.. Impreso
- Cushner, Nicholas. *Landed Estates In The Colonial Philippines*. New Haven: Yale University, Southeast Asia Studies, 1976. Impreso.
- Dozier, Edward P. *Mountain Arbiters: The Changing Life of a Philippine Hill People*. Tucson, Arizona: The University of Arizona Press, 1966. Impreso.
- Harris, Marvin. *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. Nueva York: Random House, 1979. Impreso.
- Jenks, Albert Ernest. *The Bontoc Igorot*. Manila: Bureau of Printing, 1905. Impreso.
- Joaquin, Nick. *The Woman Who Had Two Navels*. N.p.: Philippine Center, International P.E.N., 1961. Impreso.
- *La Naval de Manila and Other Essays*. Manila: Alberto S. Florentino, 1964.. Impreso.
- "Report on China I: Revolution revisited". *Philippines Free Press* 60.26 (1 jul. 1967a.) 2-3, 73-74, 76. Impreso.
- . "Report on China II: The journey starts". *PPF* 60. 27 (8 jul 1967b.): 6-7, 71-73. Impreso.

-
- "Report on China III: But why 'Cultural'?" *PF* 60. 28 (15 jul 1967c.): 6, 82-84. Impreso.
- "Report on China IV: That Little Red Book". *PF* 60.29 (22 jul. 1967d.): 6-7, 50, 82, 84, 86-87. Impreso.
- "Report on China V: East wind blowing". *PF* 60.30 (29 jul. 1967e.): 6, 33-34, 73-74. Impreso.
- "Cuba Libre IX". *PF* 61.4 (27 en., 1968a): 2-3, 30, 62-64. Impreso.
- "Third World in Havana". *PF* 61.5 (3 feb. 1968b.): 6-7, 32-33, 63-65. Impreso.
- "Zebra rampant: From Cuba with love". *PF* 61. 6 (10 feb. 1968c.): 6-7, 40, 63-64. Impreso.
- *Almanac for Manileños*. Makati, Metro Manila: Mr. and Ms. Publications, 1979. Impreso
- "Introduction". In *Juan Luna: The Filipino Painter*. Text by Santiago Pilar. Fotografía de Dick Baldovino. Pasig, Metro Manila: Eugenio Lopez Foundation, 1980a. Impreso.
- *The Language of The Street And Other Essays*. Metro Manila: National Bookstore. 1980b. Impreso.
- "Introduction". In *Intramuros of Memory*. Ed. Jaime C. Ilaya and Esperanza B. Gatbonton. Manila: Ministry of Human Settlements, Intramuros Administration, Manila, 1983. Impreso.
- "Introduction: Pilgrimage unfinished." In *The Recto Valedictory: A compilation of the last ten speeches that Recto was to have delivered in Rome and Spain had he not died in Rome on October 2, 1960*. 1-7. Manila: Claro M. Recto Memorial Foundation, 1985. Impreso
- *The Quartet of the Tiger Moon: Scenes from the People-Power Apocalypse*. Manila: Book Stop, 1986. Impreso.
- *Culture and History: Occasional Notes on the Process of Philippine Becoming*. Mandaluyong, Metro Manila: Solar Publishing Corporation, 1988. Impreso.
- *Tropical Gothic*. Pasig City: Anvil Publishing, [1972] 2003. Impreso.
- *A Question Of Heroes*. Pasig City: Anvil Publishing, [1997] 2005. Impreso.
- Larkin, John A. *The Pampangans: Colonial Society In A Philippine Province*. Berkeley: University of California Press, 1972. Impreso.
- Mozo, Antonio. *Noticia histórico-natural de los gloriosos triunfos y felices adelantamientos conseguidos en el presente siglo por los religiosos de N.P.S. Agustín en las misiones que tienen a su cargo en las islas Philipinas, y en el grande imperio de la China*. Madrid: Andrés Ortega, 1763. Impreso.
- Recto, Claro Mayo. "Por los fueros de una herencia/ For the rights of a heritage; la Cruzada por el español en Filipinas/ The crusade for Spanish in the Philippines." In *The Recto Valedictory: A compilation of the last ten speeches that Recto was to have delivered in Rome and Spain had he not died in Rome on October 2, 1960*. 8-27, 192-217. Manila: Claro M. Recto Memorial Foundation, Inc, [1960] 1985. Impreso.
- Rosaldo, Renato. *Ilongot Headhunting 1883-1974, a study in society and history*. Stanford: Stanford University Press, 1980. Impreso.
- San Juan, Epifanio Jr. 1988. *Subversions of Desire: Prolegomena to Nick Joaquin*. Quezon City; Ateneo de Manila University Press. Impreso.
- Santos, Jose P. *Bubay at mga sinulat ni Emilio Jacinto. Paunang salita ng Kgg. Rafael Palma*. [Maynila], 1935. Impreso.
- Spengler, Oswald. *The Decline of The West, vol. 1. Form and Actuality*. Translated by Charles Francis Atkinson. Nueva York: Alfred Knopf, 1926.. Impreso.
- Zaragoza, Francisco. *Marella: la inquietud romántica de la revolución*. Post-scriptum de Claro Mayo Recto. Manila: [General Printing Press] Impreso, 1954. .