LA GESTACIÓN DE LA INDEPENDENCIA: LA RESISTENCIA DE LOS GRUPOS SUBORDINADOS Y LA LUCHA POR EL PODER DE LOS GRUPOS DOMINANTES EN LAS FILIPINAS DURANTE EL SIGLO XIX

M. GUADALUPE RODRÍGUEZ GÓMEZ
Universidad de Chicago

Y justo cuando parecen estar revolucionando las cosas y a sí mismos, creando algo que nunca antes había existido [...] con ansia invocan los espíritus del pasado...

KARL MARX, 1852

ESTE ENSAYO, cuyo tema central es la gestación de la independencia de Filipinas, concibe la independencia como el resultado de un proceso continuo de transformación social. Siguiendo a Marx y a Gramsci, ese proceso histórico se ve como la articulación dialéctica entre las ideas y las prácticas de grupos dominantes y grupos subordinados. A partir de esta concepción, mi planteamiento es que la lucha por la independencia en las Filipinas del siglo XIX no fue sólo resultado del esfuerzo de los grupos dominantes por enfrentar la dominación española —como argumenta Constantino (1978: 50) y como lo sugieren las teorías de la modernización (Nash 1977: 27)— sino que más bien se debió a una articulación dinámica, aunque en ocasiones conflictiva y contradictoria, entre las ideas y los actos de resistencia llevados a cabo por grupos filipinos subordinados y dominantes¹ en contra del aparato español de orden y poder.

¹ El concepto de “grupos españoles dominantes” se refiere a un grupo de españoles peninsulares cuyos integrantes pertenecían, en su mayoría, a la milicia, al imperio o al clero. Como representantes de la maquinaria española de orden y poder, ellos monopolizaron el poder político, el capital económico y los privilegios so-

Este trabajo es un intento por mostrar las diferentes vías por las que diversos grupos sociales filipinos le dieron forma a un proceso de resistencia contra los efectos de técnicas coloniales específicas de orden y poder durante el siglo XIX; este proceso debe entenderse dentro del contexto de la presencia del poder colonial español, que, al mismo tiempo que ejercía su dominación, enfrentaba considerables retos socioeconómicos y políticos en su interior.

Mediante el examen del discurso y de los actos de disidencia de los grupos subordinados y dominantes, busco demostrar tres planteamientos. En primer lugar, que los esfuerzos de ambos grupos por organizar la resistencia estaban animados por ideologías específicas, se guiaban por diversos intereses, y se llevaban a cabo de diversas maneras.² En segundo, que con el paso del tiempo, el discurso que inspiraba los movimientos disidentes de los grupos subordinados se transformó en un campo dinámico, en el cual se produjo la articulación de los contenidos y formas discursivas tanto de los grupos subordinados como de los dominantes. En tercero, que los grupos dominantes filipinos transformaron de tal manera

ciales, de manera que los habitantes españoles criollos nacidos en Filipinas tenían una relación de inferioridad respecto de ellos. A pesar de que los españoles nacidos en Filipinas también eran miembros de los grupos dominantes, nunca disfrutaron del *status* social ni del poder económico y social de los nacidos en España. Así, pasaron a constituir un grupo subordinado respecto del grupo español dominante, si bien eran dominantes en relación con otros grupos filipinos. Los mestizos, fruto de la mezcla de sangre española con sangre china o india, eran un grupo subordinado respecto de los dos primeros, aunque tenían una posición superior a la de los indios. Por esta razón, los académicos les dan una categoría de grupo dominante. Los chinos ocupaban una posición ambigua dentro de la configuración de las relaciones de poder en Filipinas, ya que muchos de ellos poseían capitales económicos pero carecían de poder, por lo que constituían un grupo subordinado respecto de los grupos españoles y filipinos dominantes. Los nativos de Filipinas, los indios, son el grupo que ha sido claramente identificado como subordinado, dada su falta de poder económico y político, además de que su *status* social era de inferioridad. Es importante señalar que este grupo, al igual que los demás, tenía su propia jerarquía interna. Mi intención es hacer estas clasificaciones sociales menos rígidas a lo largo del presente trabajo, mediante una dinámica que responda a las condiciones históricas en las que se construyeron las relaciones sociales que fundamentan tales clasificaciones.

² Para el análisis de los movimientos de cambio social realizados por los grupos subordinados, me apoyo en el trabajo de Iletto (1979) sobre la continuidad y la discontinuidad de los contenidos y acciones de los grupos subordinados respecto del cambio social.

algunos de los significados que los grupos subordinados le dieron a sus diferentes movimientos de resistencia contra el aparato español de poder, que lograron apropiarse de las acciones de disidencia de dichos grupos subordinados. Esa apropiación se materializó bajo la forma del movimiento de independencia de Filipinas, llevado a cabo por ambos grupos, y cuyo discurso en contra del poder colonial español estaba constituido por formas discursivas subordinadas, así como por otras de corte occidental, incorporadas a su vez en los conceptos y creencias acerca del mundo de los grupos subordinados y en las ideas occidentalizadas de los grupos dominantes filipinos.

Intentos de los grupos subordinados por construir sus propios mundos dentro del orden colonial de Filipinas

En 1841 tuvo lugar en Filipinas un movimiento religioso y social que ha sido considerado como el primer movimiento "nacionalista" organizado en contra de la dominación española (Ileto, 1979: 47; Ortiz y de la Costa, 1971: 63). Apolinario de la Cruz, un indio* proveniente de una familia rural relativamente acomodada, fundó una cofradía** exclusivamente para indios. Este dirigente guió a sus cofrades*** en un movimiento contra del orden colonial, hacia la búsqueda de la luz, de la unidad perfecta, de la igualdad y de la fraternidad (Ileto, 1979: 37-91). Según Sweet, él era el tipo de "intelectual" que si bien pertenecía a los grupos subalternos, había sido capaz de unificar los actos del pueblo en contra de la humillación, la prohibición de que practicara sus tradiciones, el aumento de los impuestos y el incremento de los servicios que estaba obligado a darle gratis a otros, o sea, a los españoles (Sweet en Ileto, 1979: 37). Para Sweet, de la Cruz obtuvo el consenso y el apoyo de los campesinos indígenas al transmitir un "convinciente mensaje de redención" (*ibid.*: 37). Ileto va un poco más allá de esta interpretación y plantea que la rebelión de 1841 fue un intento consciente de los campe-

* En español en el original.

** En español en el original.

*** En español en el original.

sinos por construir un mundo diferente en sus propios términos; es decir, de acuerdo con sus vivencias cotidianas de la religión católica (por ejemplo, la asimilación de la *Pasyon*)³ y de algunas de sus creencias prehispánicas, en lugar de ser una “reacción ciega” contra la explotación que ejercía sobre ellos el mundo que los rodeaba. Ileta concibe esta rebelión como “un acto consciente de alcanzar ciertas posibilidades de existencia, de las que se habían percatado los miembros de la cofradía mediante la reflexión acerca de ciertos misterios y signos de la religión” (*ibid.*: 39). Con este argumento, Ileta desafía la interpretación más popular de la rebelión de 1841, según la cual ésta fue la primera expresión del “nacionalismo” filipino; tal interpretación, que define los movimientos de resistencia de los campesinos según los criterios de los ilustrados*, y de las élites filipinas, sigue vigente entre aquellos que han escrito recientemente la historia de Filipinas.

Apolinario de la Cruz Fundó la Cofradía de San José en 1832. Durante sus primeros ocho años de existencia, esta cofradía no se distinguió de ninguna otra, entre las que se habían establecido en Filipinas durante el transcurso del siglo XIX, y permaneció relativamente desconocida hasta 1840. En ese año, llamó la atención de la Iglesia católica debido a la gran popularidad que habían adquirido sus actividades entre los campesinos (como la misa mensual de la cofradía). Sin embargo, dada la dificultad que tenían las autoridades eclesiásticas españolas para entender las causas de tal popularidad,⁴ un fraile español ordenó una persecución oficial contra los cofrades. Su planteo era que la cofradía llevaba a cabo “actividades heréticas” y que en realidad era una organización “subversiva” (*ibid.*: 41, 55).

Este primer encuentro violento entre los cofrades y la Iglesia, a fines de 1840, hizo que Apolinario buscara el reconocimiento oficial de su hermandad por parte de la institu-

³ La *Pasyon* era la representación anual de la Pasión (autosacrificio) de Jesucristo que los católicos solían presentar, ya fuera como participantes o como asistentes, durante la Semana Santa, en tiempos de la colonia (para un excelente estudio de la *Pasyon*, véase Ileta, 1979).

* En español en el original.

⁴ Tal sigue siendo el caso entre quienes estudian este movimiento de resistencia popular.

ción católica. Paradójicamente, la Iglesia católica le había negado años atrás dicho reconocimiento, pretextando que la cofradía tenía un reducido número de miembros; sin embargo, esta vez las autoridades eclesiásticas tampoco quisieron darle el reconocimiento que pedía. El argumento ya no era numérico, como había esgrimido en el pasado, sino consistía en la objeción de uno de los principios fundadores de la cofradía: la cláusula en la que Apolinario prohibía expresamente el ingreso de los españoles y de los mestizos* en su organización (*ibid.*: 41, 53; Ortiz y de la Costa 1971: 62). Así, podemos ver que esta cofradía había sido concebida por los campesinos filipinos como una institución religiosa en la que la afiliación estaba determinada por la clase social y la raza, más que por el simple criterio de las creencias o prácticas religiosas. Lo que también se infiere de esta cláusula es que, en principio, la cofradía de Apolinario funcionaba internamente como una organización igualitaria. Se trataba de un espacio social construido, en el cual los miembros de la cofradía podían ser iguales en virtud de su pertenencia a una sola raza, la de los indios. La cofradía era, entonces, una esfera donde se pasaban por alto las distinciones sociales (por ejemplo, las que se basan en el género, la generación, el linaje, las propiedades materiales, el conocimiento) (Ileto, 1979: 46, 66, 76). Por su parte, las autoridades eclesiásticas veían esta cofradía como una institución india que desafiaba abiertamente el orden colonial y le oponía resistencia, dadas sus tendencias separatistas raciales y/o sociales y su rechazo a la relación tradicional entre el párroco y su congregación india (*ibid.*: 47, 55, 78). El clero argumentaba que la cofradía estaba llevando a cabo actos dirigidos contra el gobierno español, como lo era el reconocer en su dirigente al “rey del pueblo tagalo”⁵ (*ibid.*: 72-73). Los funcionarios coloniales afirmaban que con dichos actos los cofrades desafiaban y amenazaban los símbolos mismos de legitimación del aparato colonial, *vr.* rey de España. Las actividades de la cofradía fueron reelaboradas por los grupos dominantes de Filipinas, y entre éstos se generó un proceso contradictorio de construcción de “otro amenaza-

* En español en el original.

⁵ Los tagalos constituían uno de los grupos indígenas más grandes entre los que poblaban Filipinas antes de la llegada de los españoles.

do”. Por una parte, ellos difundieron una imagen de los cofrades en la que los presentaba como “fanáticos religiosos”, en un intento por despolitizar, restar importancia y eliminar la causa de la cofradía. Por otra parte, reelaboraron la imagen de las actividades religiosas de la cofradía, de tal forma que ésta quedó representada como un movimiento campesino de índole política, dirigido en contra del orden colonial en su conjunto. A pesar de la importante contradicción existente entre los grupos dominantes, éstos lograron su objetivo final: controlar y reprimir cualquier brote de resistencia popular contra su poder. Junto con la complacencia y el apoyo del cuerpo civil, el clero español organizó el aparato represivo contra la cofradía de Apolinario. Así, los cofrades se volvieron el blanco de los dispositivos coloniales para mantener el orden y el poder. El gobierno colonial español desplegó las fuerzas de la represión para detener las actividades de la cofradía, mediante esfuerzos agresivos y violentos. En este punto, es interesante observar que tanto Sweet como Ortiz y de la Costa afirman que cuando los miembros de la cofradía respondían mediante la violencia a los efectos del poder que ejercía el orden colonial contra ellos, recibían el apoyo de varios grupos de “paganos” (Sweet en Illetto, 1979: 74). El involucramiento de los “paganos” en los actos de resistencia de la cofradía o, dicho en otras palabras, la capacidad de ésta para movilizar un apoyo popular distinto al de los católicos, muestra que la resistencia popular en contra de las varias formas de servidumbre de los campesinos era el claro centro de disputa de los comprometidos en este movimiento. La insurrección de la cofradía no era simplemente una rebelión ciega de “fanáticos religiosos”. La resistencia popular, en este caso, no se limitaba ni al campo del catolicismo ni a la experiencia cotidiana de un orden jerárquico religioso. Es cierto que las acciones de disidencia e insurrección de la cofradía se pueden ver como basadas en la lógica de las ideas, valores y prácticas católicas; pero también hay que entenderlas como parte de una lucha más amplia de los grupos subordinados en contra de la dominación colonial.

Como cualquier otra institución religiosa en las Filipinas colonial, esta cofradía no había sido concebida expresamente como una institución opositora a España (Illetto, 1979:78). Más

bien había sido fundada como un medio para que los indios lograran, en su vida diaria, una forma de existencia ideal mediante la observación y la práctica de ciertos valores católicos, así como a través de la práctica de ritos católicos específicos en su vida cotidiana (como leer novenas; rezar el santo rosario y el *dalit* o himno; asistir a la misa mensual de la cofradía). Esta forma de vida era la búsqueda del *liwanag*, luz irradiada por la unión de los hombres (*ibid.*: 58) que se oponía a las tinieblas o a la debilidad. Para los miembros de esta cofradía, el *liwanag* era también la etapa final de la existencia humana, ya que era en sí mismo un "paraíso", una etapa caracterizada por una condición de unidad perfecta que los seres humanos estaban en condiciones de alcanzar mediante la pureza de sus *loobs* o esencia. Según Apolinario de la Cruz, los miembros de la cofradía podían obtener y experimentar esta etapa de perfectibilidad en este mundo, antes que en la otra vida, como se lo había enseñado el clero español. El líder de la cofradía afirmaba que para alcanzar el "paraíso", ellos tenían que rezar y experimentar el sufrimiento de la *Pasyon* en su lucha individual y diaria por la pureza de sus *loobs*. La "unidad perfecta" que los miembros de la cofradía podían obtener era en extremo importante, porque significaba en la práctica la disolución de manifestaciones individuales de diferencia. En otras palabras, el "paraíso" era la unidad permanente y perfecta de los hombres y las mujeres, sin ninguna diferencia entre ambos, que los miembros de la cofradía podían experimentar en sus vidas diarias. Era, de hecho, la realización de la hermandad ideal entre los seres humanos.

El objetivo de de la Cruz era promover un sentido de igualdad y de amor fraternal entre los miembros de la cofradía (*ibid.*: 45). Él le presentó a sus cofrades los diferentes caminos mediante los cuales se podía alcanzar este *liwanag* (la búsqueda del ideal de unión entre seres iguales): ya fuera mediante la realización del mandato divino, ya mediante la materialización de los esfuerzos del ser humano, o como una combinación de ambos. En el primer caso, se trataba de vivir dentro de la igualdad que Dios había establecido desde el origen de la humanidad. Dicho en las palabras de de la Cruz: "de alta o baja cuna, ricos o pobres, todos serán iguales, éste es el mandato de Dios" (*ibid.*: 49). Por lo tanto, Dios mismo apo-

yaba y legitimaba su búsqueda de la desaparición de las diferencias sociales y de las desigualdades. Con estos argumentos, Apolinario hacía que sus seguidores creyeran que su búsqueda de igualdad era, simplemente, la realización del mandato de Dios. En el segundo caso, Apolinario exigía de sus cofrades esfuerzos y sacrificios para obtener la pureza de sus *loobs*, y así alcanzar el “paraíso”. Esto era importante, ya que sólo un *loob* puro podía borrar las diferencias exteriores entre los seres humanos (*ibid.*: 48-49). Según Apolinario, los cofrades podían alcanzar también esta unidad e igualdad mediante la eliminación de los lazos familiares, de manera que un hombre o una mujer quedarían unidos el uno al otro sólo en términos del amor fraternal e igualitario que la cofradía —como una hermandad— les permitiría experimentar. La cofradía era, en sí misma, la experiencia de vivir en una nueva comunidad jerárquica; la encarnación de la igualdad en la vida diaria.

En 1841, un número importante de cofrades dejó sus familias y pueblos, debido a las persecuciones de las que fueron objeto. Su meta era constituir su nueva sociedad, la comunidad Ariteo, en sus propios términos, por medio de la vivencia colectiva de un estadio de solidaridad que estaría muy cerca de la “unidad perfecta” entre los seres humanos. Ésta sería una comunidad en la que el pasado, entendido como una experiencia social jerárquica, sería erradicado (*ibid.*: 74-76). Mediante esta vivencia comunitaria, los miembros de Ariteo fueron capaces de materializar su ideal de unidad perfecta, fraternidad e igualdad; es decir, el paraíso en la vida diaria. La comunidad de la Cofradía Ariteo fue, entonces, un intento de los grupos subordinados por transformar el mundo en sus propios términos y, por lo tanto, en concordancia con su propia visión del mundo.

En suma, las ideas principales, y sus correspondientes modos de vida, que constituyeron el núcleo de la cofradía de Apolinario fueron los principios de unidad, amor, igualdad y hermandad entre los indios. Aunque las reglas de la cofradía prohibían la membresía de los que no eran indios y aunque intentaba un orden social “igualitario” propio como una forma de luchar contra la dominación española, la meta principal de Apolinario y de sus seguidores no era declarar la separación de los indios, esto es, de los nativos de Filipinas,

de España. Ciertamente, la cofradía fue una manifestación de cómo los indios desaprobaban a las autoridades religiosas españolas y la discriminación social, pero no existía sentido alguno de “nacionalismo” ni de independencia, tal como habrían de definirlo más tarde los ilustrados, según lo han señalado anteriormente algunos especialistas en Filipinas. Parece, más bien, que esta cofradía era un movimiento “pacífico” por la transformación social que encubría una activa —aunque no violenta— resistencia campesina. En 1841, se transformó en una violenta revuelta contra los españoles, después de que las autoridades coloniales, civiles y religiosas actuaran agresivamente en su contra. Estos actos de represión de los grupos dominantes fueron un intento por frenar la expansión de la cofradía y por eliminarla. La represión fue, entonces, un intento formal de los grupos dominantes por eliminar y prevenir cualquier posible movimiento posterior de disidencia de grupos subordinados.

A fines de 1841, los españoles destruyeron la comunidad de los cofrades, asesinaron a Apolinario y disgregaron la Cofradía de San José. De esta forma, el grupo dominante, actuando como agente del orden imperial, destruyó un movimiento de transformación social de los grupos subordinados, al que previamente construyó como una “revuelta de campesinos”. Sin embargo, la gente de esta región “continuó recordando a Apolinario de la Cruz, creyendo que él estaba vivo en la tierra del paraíso y que algún día regresaría para ayudar a su pueblo” (*ibid.*: 80). Según lleto, esta creencia en el regreso del líder como un salvador está relacionada con el papel central que la *Pasyon* tenía en el mundo rural de Filipinas, como el referente principal de la vivencia cotidiana de una persona. Es decir, dada la simulación que habían hecho los indios de la *Pasyon*, ellos creían que Apolinario de la Cruz regresaría para salvar a “su pueblo”, en virtud de su compromiso con ellos, tal como Cristo lo había hecho. Así pues, al construir esta metáfora en la que el líder carismático era igualado a Cristo, la gente construyó el espacio donde podía existir la posibilidad de conectar este movimiento de transformación social con otros de naturaleza similar. Era éste un espacio simbólico que se afincaba en el núcleo de las experiencias cotidianas y de las creencias de los grupos subordinados.

Continuidad y cambio en los movimientos de resistencia de los grupos subordinados

En 1870, casi treinta años después del asesinato del creador de la primera cofradía, January Labios dijo que Apolinario de la Cruz se le había aparecido, y le había ordenado que fundara otra. Esta Cofradía de San José, San Apolinario y San Apolonio, permitiría a sus miembros alcanzar el *liwanag* por medio de rituales religiosos y oraciones. En muchos sentidos esta nueva cofradía era una continuación de la que Apolinario estableciera en 1832. La ideología de ambas era muy similar, ya que Labios promovía una forma de vida basada en la hermandad, el amor, la unidad y la igualdad, tal como Apolinario lo había hecho años atrás. Esta vez, el líder de la nueva cofradía era el vínculo viviente entre ambas, por ser yerno de un hombre que no sólo había sido miembro de la comunidad de Ariteo, sino que además había continuado con la enseñanza de los principios y rituales de la cofradía después de la aniquilación de ese movimiento religioso en 1841. El nexo entre los dos movimientos era claramente evidente en esa época. Por ejemplo, un magistrado español, Salvador Elio, planteó en ese entonces que al establecer esta cofradía, la gente “santifica... el suceso [de 1841] y esos dos criminales [Apolinario y su asistente más cercano] son reconocidos como mártires” (*ibid.*: 80). Así pues, parece que esta nueva cofradía representaba la materialización de la continuidad en los intentos de los grupos subalternos por transformar un orden social de acuerdo con su propia visión del mundo.

Aunque las formas discursivas usadas por las dos cofradías eran casi idénticas, ya habían empezado a haber cambios en los contenidos. La definición de *liwanag* dada por Labios revelaba diferencias en cuanto a las metas de los grupos subalternos. De acuerdo con el alcalde mayor* de Tayabas, *liwanag* significaba en este caso “dicha eterna para las almas [de los cofrades] en el otro mundo, y en esta vida la abolición del tributo y, por sobre todas las cosas, la independencia” (*ibid.*: 81). Los cambios en los contenidos llevaron aparejadas, en consecuencia, transformaciones en la práctica. A diferencia

* En español en el original.

de los seguidores de Apolinario, los miembros de esta cofradía se rehusaban explícitamente a pagar impuestos y a trabajar sin paga una vez al año, como se los exigía el régimen colonial. Su objetivo seguía siendo alcanzar el estadio perfecto de su *loob* por medio de sacrificios y oraciones, como lo habían hecho los miembros de la anterior cofradía, sólo que en este caso no lo lograrían en el curso de esta vida. Lo que sí podían obtener durante su vida era un estadio de verdadera hermandad entre ellos, y la transformación de sus condiciones materiales al liberarse del control ejercido por la Iglesia católica, y del dominio y la explotación económica y sociopolítica que sufrían bajo la forma de impuestos y trabajos forzados (*ibid.*: 81, 85). De manera que esta cofradía se transformó en el espacio donde las quejas de los campesinos contra la explotación y las diferentes formas de sojuzgamiento se articularon en el lenguaje del catolicismo y del sistema de valores prehispanico. Labios sostenía que sus cofrades debían realizar peregrinaciones para alejarse del mundo real (y, con ello, de las cargas materiales) para lograr el *liwanag*. Por esa razón llevó a los miembros de su cofradía a realizar peregrinaciones al “santo lugar” en Dolores. También los alentaba a construir una comunidad al final de su viaje; un espacio material que sería un “paraíso en vida” donde todo ser humano que ahí residiera —después de pasar por un proceso de sacrificio y purificación a través de la peregrinación misma— se transformaría en una persona de “pureza” y “amor”, como lo definía uno de los himnos de la cofradía (*ibid.*: 87-88). Al incitar a la gente a que no pagara impuestos ni trabajara sin paga, y al ofrecer una nueva versión del catolicismo, promoviendo una forma de vida diferente, Labios, a diferencia de Apolinario, llamaba explícitamente a la rebelión en contra del orden social y religioso.

Como vimos antes, el movimiento de transformación social que Labios generó a través de esta cofradía se puede considerar como la continuación de los ideales del movimiento religioso-social que significó la anterior Cofradía de San José, ya que ambos movimientos compartían un mismo conjunto de ideales: hermandad, unidad, amor e igualdad. Aunque la información sea fragmentaria, hay que señalar un cambio importante en el concepto de “igualdad”.

Durante el movimiento religioso de 1841, la igualdad se entendía principalmente en términos de raza y posición social, puesto que la cofradía le prohibía la afiliación a españoles y mestizos. La igualdad también se entendía en términos de género y generación, puesto que en la teoría y en la práctica se hicieron intentos de borrar estas distinciones (por ejemplo, las mujeres y los hombres tenían el mismo derecho a ocupar posiciones similares en un ritual o en un banquete). Es verdad que el movimiento de 1841 hablaba de la igualdad en términos de posesiones materiales, ya que la doctrina de la cofradía intentaba eliminar cualquier diferencia entre pobres y ricos. Pero este igualitarismo se circunscribía a los límites de la cofradía, pues el estadio ideal de igualdad se alcanzaría sólo si los miembros de la cofradía eran iguales entre sí, haciéndose caso omiso de las desigualdades existentes en el mundo, más allá de la comunidad imaginada de los cofrades. Por lo tanto, la igualdad sólo existía entre los miembros de la cofradía. Como un contraste muy agudo, el movimiento de 1870 exigía de manera abierta, cuando no agresiva, la igualdad respecto de la posición misma de los indios dentro de todo el sistema de dominación colonial, al ser ellos los aportadores/sustentadores dentro de dicho sistema y no sus beneficiarios.

La Cofradía de 1870 condujo un movimiento en el que la igualdad significaba eliminar los estigmas de las condiciones de subordinación y el *status* inferior de los indios, lo mismo que el trabajo forzado y los impuestos. Para Labios y sus seguidores, el igualitarismo tenía que ser impuesto no sólo dentro de los límites de la comunidad construida por la cofradía, sino también dentro del orden social jerárquico que los incluía, dominaba y explotaba.

Cabe notar que Labios estaba introduciendo la idea de "independencia" como una nueva meta de las acciones de los grupos subordinados. La "independencia", en este caso particular, significa la "liberación de los impuestos y del trabajo forzado" (*ibid.*: 85). Por esta razón, las acciones de la cofradía en pro de la "independencia" se pueden considerar como un intento de los grupos subordinados por transformar un sistema de explotación material, al tiempo que intentaban construir nuevas formas de sociedad. De cualquier manera, aun-

que estas acciones hayan estado enmarcadas en el lenguaje de la independencia, no se pueden considerar ni como un movimiento de liberación de la sociedad filipina respecto de España, ni como un movimiento nacionalista. Más bien, este movimiento, así como el de la cofradía fundada por Apolinario de la Cruz, debería interpretarse: 1) como un conjunto de acciones de los grupos subordinados para desafiar el orden legítimo establecido; 2) como un intento por definir la sociedad en sus propios términos, y 3) como un conjunto acciones adoptadas para sortear y confrontar las formas inmediatas de su explotación. Se trata de un proyecto de transformación social en el que la justicia —en lugar de la explotación, la discriminación y la opresión— sería alcanzada mediante peregrinaciones, oraciones y sacrificios realizados por los miembros de estas cofradías, es decir, por miembros de los grupos subordinados que vivían la *Pasyon* en sus prácticas diarias. Sería una sociedad diferente, en la que la hermandad y la liberación de la explotación harían que se alcanzara el estadio perfecto del *loob*: la igualdad a través del *liwanag*, a través de la unidad.

Este movimiento de transformación fue suprimido por los grupos dominantes de Filipinas, aunque las peregrinaciones al santo lugar continuaron realizándose durante varias décadas. Los españoles justificaban sus actos de represión diciendo que se trataba de un movimiento subversivo contra el orden colonial, ya que los campesinos se rehusaban a cumplir con sus obligaciones políticas como vasallos de la maquinaria colonial, tales como el pago de impuestos y la prestación de servicios personales, y se negaban a obedecer a la Iglesia católica. Sin embargo, la agresividad con la que actuaron las autoridades españolas en contra de esta cofradía se debió, en realidad, a que la consideraban una extensión de las acciones de los “intelectuales” filipinos en pro de la independencia. Sin embargo, tal como veremos más adelante, tal conexión parece no haber existido.

Estas transformaciones de los ideales dentro del grupo subordinado no se produjeron en un vacío histórico. Durante las décadas de los sesenta y setenta del siglo XIX, también se estaban produciendo grandes cambios entre los grupos dominantes, así como en el orden más amplio de lo socioeconómico y lo político.

La reconfiguración de las relaciones de poder en Filipinas

En Filipinas se estaban produciendo importantes cambios como resultado de la reconfiguración del Imperio español, debido que éste había perdido casi todas sus colonias (lo que implicaba el desmantelamiento del aparato político-económico colonial), y a la apertura de las diferentes colonias españolas al libre comercio internacional. Concretamente, las transformaciones políticas y económicas reformularon el papel de Filipinas en el contexto de la división internacional del trabajo. Desde su colonización hacia fines del siglo XVI hasta principios del siglo XIX, Filipinas fue una pieza pasiva dentro de la maquinaria colonial española, pues su papel estaba limitado a servir como un espacio de mediación para el intercambio de mercancías no filipinas entre Latinoamérica, y por ende España y Europa, por una parte, y el Lejano Oriente, en particular China, por la otra. Dicho en otras palabras, hasta los primeros años del siglo XIX, Filipinas no era un espacio dedicado a la producción de mercancías para el mercado internacional (Stanley, 1974:5). En consecuencia, la producción local, principalmente agrícola, estaba destinada a satisfacer las necesidades de la población indígena del medio rural, así como las de la población española, criolla, mestiza y china de los pocos centros urbanos. Sin embargo, debido a los considerables cambios que se produjeron en la configuración del Imperio español, Filipinas en el siglo XIX se transformó en una pieza “activa” dentro de la maquinaria colonial española al producir cosechas de exportación como azúcar, añil, tabaco y cáñamo (Constantino, 1978:48-50). Estas nuevas actividades económicas hicieron de la tierra filipina una mercancía. La tierra entró al mercado a un ritmo sin precedentes, y esta acelerada modificación dio origen, a su vez, a un conflictivo proceso de apropiación y consolidación de la tierra. Aquellos que se hicieron poderosos al apropiarse y controlar la distribución de la tierra, y que empezaron a competir entre sí para tener mayor acceso a este nuevo recurso —es decir, a esta nueva forma de poder económico— fueron la Iglesia, los intermediarios chinos, los funcionarios gubernamentales españoles y los principales indígenas de las localidades. Esto se debió a que fueron los únicos grupos que tuvieron acceso al capital econó-

mico, en forma de dinero, durante los años coloniales anteriores. El clero, que logró reunir capital económico gracias a los privilegios de los que gozaban la Iglesia católica dentro del Imperio español, tuvo la capacidad de transformar esos privilegios en mercancías y dinero. Los otros grupos tuvieron acceso al capital mediante el control que ejercieron sobre el comercio con Filipinas, y como agentes comerciales entre los españoles y los ingleses, por una parte, y los productores asiáticos, por la otra. De ahí que el proceso de incorporación de la tierra al mercado creara un abierto conflicto entre los distintos grupos dominantes. Este proceso también afectó en gran medida a los grupos subordinados, ya que un número considerable de pequeños terratenientes perdió sus tierras al hipotecarlas en pacto de retroventa* en el cual los intermediarios chinos, los funcionarios gubernamentales españoles y los principales locales eran los acreedores (y, por lo tanto, aquellos que tomaban la tierra en caso de falta de pago) de los campesinos. Es decir, los cambios económicos se entretrejían con las transformaciones del orden social en Filipinas, de tal manera que se introdujeron formas nuevas y conflictivas de demarcación de las relaciones sociales y de construcción de distinciones sociales. La configuración de las jerarquías sociales en Filipinas ya no se basaba en la lógica de la raza o del poder proveniente de valores de atribución (y, por ello, sólo accesible a los españoles). La estratificación del orden social filipino se convirtió también en una cuestión de acceso al capital económico (dinero, propiedades y tierras) así como al simbólico (educación).

Luchas por el poder entre los grupos dominantes

A mediados del siglo XIX, aumentaron los conflictos entre los principales sectores del grupo dominante filipino. Los aparatos del Estado y de la Iglesia se enfrentaron por el poder económico y político de la sociedad filipina. Aparentemente, la crisis política que sufría la metrópoli como resultado de la

* En español en el original.

pérdida de la mayor parte de sus colonias; la guerra civil interna; la alternancia de los regímenes monárquicos y republicanos; los desafíos nacionalistas, y los movimientos de protesta de la clase trabajadora, condujeron al Estado español a confiar más en la Iglesia que en su personal civil y militar, como instrumento para controlar políticamente a Filipinas. Estas transformaciones políticas a favor de la Iglesia incrementaron considerablemente el control de ésta sobre la economía y la sociedad. Para mantener y reproducir su poder, las autoridades civiles españolas en Filipinas lucharon por quebrantar el poder de la Iglesia, tanto como habían luchado por impedirle a la élite criolla, cada vez más descontenta, el acceso al poder o la acumulación de éste. Paradójicamente, a pesar de sus conflictos, la Iglesia y el Estado lograron formar alianzas para proteger sus privilegios y su poder frente a sectores importantes que, al no tener poder económico y político, desafiaban a los grupos dominantes españoles, arguyendo que estaban excluidos del proceso político. Como Romero y Santa Romana han observado, “después de todo, los frailes eran españoles, lo mismo que los funcionarios” (Romero y Santa Romana, 1969:16).

Dos ejemplos de cómo diferentes sectores de los grupos dominantes y subordinados luchaban entre sí, se pueden observar en el caso de la Iglesia católica filipina. En la segunda mitad del siglo XIX, la relación entre algunas órdenes religiosas, dueñas de enormes extensiones de tierra, y los criollos arrendatarios, era sumamente tensa. Esto se debía a que estos últimos se hacían cada vez más conscientes de los enormes beneficios que los terratenientes religiosos españoles obtenían de la explotación de su trabajo. Pero la Iglesia no sólo tenía problemas con otros grupos dominantes (funcionarios civiles o militares españoles) y subalternos (arrendatarios chinos y filipinos); también estaba experimentando fuertes tensiones internas. Éstas eran causadas por la lucha en la que estaban inmersos algunos miembros del clero por acceder al poder y a puestos dentro de la Iglesia. Es interesante ver cómo esta lucha se presentaba como una discriminación racial, más que como una competencia por el poder o el *status* dentro de la jerarquía religiosa. Dicho en otras palabras, los clérigos nacidos en Filipinas exigían el derecho a ser reconocidos como

iguales a los clérigos españoles y, al hacerlo, demandaban las mismas oportunidades, privilegios y *status* de los de estos últimos (Zaide, 1954: 7-11). Más adelante exploraré el tema.

Este sector de los grupos dominantes manifestaba, de hecho, el mismo tipo de demandas provenientes de otros grupos que no eran subordinados ni eclesiásticos. Se trataba de los ilustrados, un grupo de españoles y de chinos nacidos en Filipinas, que habían tenido acceso a una educación occidental dentro de Filipinas o en el extranjero. Esta educación les dio la oportunidad de tener acceso a las ideas de liberalismo occidental que ellos pudieron asimilar e integrar en su vida diaria. Dichas ideas, a su vez, les hicieron ver la incongruencia de su *status* inferior y de su falta de formas alternativas de poder y privilegios dentro de un mundo de igualdad y de justicia, es decir, la ideología del liberalismo que los ilustrados adquirieron principalmente por medio de su educación, los hacía conscientes de que ellos, tan súbditos del Imperio español como los mismos españoles peninsulares, no tenían el mismo *status* social, ni gozaban de los poderes y privilegios que ostentaban estos últimos. Este ejercicio de poder y de incorporación del *status* y de los privilegios se traducían, en la práctica, en su acceso a mejores puestos en el gobierno y en el ejército. Los ilustrados constituían, así, un sector de los grupos dominantes filipinos al cual se le excluía de hecho de las posiciones elevadas del poder económico y político dentro del aparato colonial, en favor de los peninsulares* que residían en Filipinas (Constantino, 1978:50-52). Estos llamados "intelectuales" también se quejaban del maltrato que recibían de los peninsulares en su vida diaria. En definitiva, las importantes tensiones, luchas y transformaciones dentro de los grupos dominantes filipinos se estaban produciendo de tal modo que las alianzas entre ellos eran extremadamente fluidas, por lo que comenzaron a proliferar diversos movimientos de confrontación.

* En español en el original.

Conflictos y resistencias entre los grupos dominantes de Filipinas: los clérigos nacidos en Filipinas

Mientras los grupos subordinados intentaban reconstruir el mundo en términos de hermandad, unidad e igualdad, los elementos religiosos entre los grupos filipinos dominantes comenzaron a actuar buscando también la igualdad. Se trataba de un grupo de clérigos mestizos que exigía poner fin a la discriminación racial dentro de la jerarquía de la Iglesia católica promoviendo la igualdad. Ésta significaba tener el mismo derecho que los españoles a obtener elevadas posiciones eclesiásticas (Constantino, 1978: 50-51). En otras palabras, significaba tener igual acceso al *status*, los privilegios y el poder, independientemente del lugar de nacimiento o del origen racial. Desde 1862 hasta 1872, este grupo se vio involucrado en un proceso continuo de resistencia que consistía en criticar y protestar contra el orden colonial encarnado en la Iglesia y en el sistema educativo. Este movimiento, conocido como el “movimiento de secularización”, finalizó en 1872 con el asesinato de sus principales dirigentes a manos de los españoles (Zaide, 1954: 9-11). Así, los grupos dominantes españoles una vez más reprimían sin piedad aquellas acciones que clamaban por una transformación social, al tiempo que desafiaban al sistema establecido y legitimado de dominación colonial. En este caso, sin embargo, fue un sector de los grupos dominantes, y no de los grupos subordinados, el que sufrió los efectos del poder colonial. Se trataba, una vez más, de una costumbre ejercida por los grupos dominantes, que se basaba en la coerción y no en el consenso. Es interesante señalar que las formas de disidencia adoptadas por los grupos dominantes eran diametralmente opuestas a las adoptadas por los grupos subordinados. Esto se debía a que los primeros usaban los canales legitimados e institucionalizados de protesta para expresar su descontento, tales como cartas y peticiones formales. En definitiva, este sector del grupo dominante llevó a cabo actos de disidencia siguiendo ostensiblemente las reglas del juego vigentes en el orden colonial español, en lugar de violar el orden establecido evadiendo dichas reglas por completo, o intentando transformar o redefinir su mundo, como lo hacían los grupos subordinados. En 1862, por ejemplo, el padre Pe-

dro Peláez se quejó de la discriminación y desigualdad de oportunidades que sufrían el clero mestizo, dirigiéndose directamente a la reina española Isabel II, a través de una carta-petición (Zaide, 1954: 9-12). Este movimiento, sin embargo, a pesar de que clamaba por la igualdad racial entre los españoles y los "otros de piel morena", limitó sus acciones a defender los intereses y beneficios de un grupo específico: los clérigos mestizos. Así, las acciones de resistencia de los grupos subordinados y de los dominantes diferían en cuanto a sus metas específicas, aunque ambas estuvieran orientadas en contra de las distintas formas del orden colonial como un sistema de dominación, discriminación y explotación.

Los ilustrados

Estos movimientos de disidencia de un sector de los grupos dominantes y de los grupos subordinados, se dieron al mismo tiempo en que los ilustrados estaban inmersos en un proceso de transformación ideológica. Este grupo de jóvenes de la "clase media", estudiantes y profesionistas de las artes liberales, nacidos en Filipinas y descendientes de la emergente sociedad china, mestiza y de nativos "urbanizados" (Constantino, 1978:51) tuvo acceso a ideas occidentales liberales del siglo XIX tales como la individualidad, la igualdad, el progreso, la civilización, la educación y el nacionalismo. A pesar de que muchos de estos jóvenes habían vivido o residían en el exterior (por ejemplo, al realizar estudios en Barcelona, Madrid, París, Hong Kong), tuvieron la capacidad de coordinar sus acciones y de lanzar un movimiento que exigía "reformas" a la sociedad filipina, lo que incluía una revisión de la posición de Filipinas dentro del Imperio español, o en relación con éste. Zaide afirma, al igual que Constantino, que este grupo de jóvenes filipinos con un alto nivel educativo fue capaz de organizarse y unificarse al definir el eje de sus ideales y acciones, tales como: 1) la búsqueda de una causa común en favor de Filipinas, considerándolo como una comunidad imaginada, y 2) el ideal de trabajar en pos del bienestar y la felicidad de su "Madre Patria" (Zaide, 1947: 155; Constantino, 1978: 50-52). Durante estas etapas iniciales, los ilustrados concebían a su madre patria, Filipinas, como una parte inte-

gral del imperio colonial español. En 1889, por ejemplo, un miembro de este grupo escribía: “España no puede ni debería perjurar de sí; sus leyes antiguas y modernas consagran el principio de asimilación de Filipinas” (Ortiz y de la Costa, 1971: 100). Los ilustrados bautizaron su movimiento como “Movimiento de Propaganda”, por dos razones. Por un lado, las ideas del grupo se transmitían a otros miembros de los grupos dominantes filipinos principalmente mediante artículos publicados en periódicos y revistas —algunos de los cuales habían sido fundados por ellos, como *La Solidaridad* y *El Látigo Nacional*. Por el otro, este movimiento creó muchos textos literarios que exaltaban la historia de las Filipinas prehispanicas y las cualidades de las contemporáneas. Debe señalarse que si bien el Movimiento de Propaganda también se ha considerado como el punto de partida del movimiento de independencia de Filipinas, la “independencia”, entendida como la liberación de Filipinas de España, nunca fue el objetivo de este movimiento. Al respecto, Rizal, el “cerebro” del movimiento (*ibid.*: 55), afirmaba que su “misión [es] dignificar a mis conciudadanos”, más que buscar su independencia de España (Ortiz y de la Costa, 1971: 113). En el mismo espíritu, del Pilar, un activo periodista que fue conocido como la “pluma” del Movimiento de Propaganda (Zaide, 1954: 55) afirmaba, al llegar a Barcelona, que había ido allí “no para desafiar a los poderosos, sino para pedir reformas para mi país” (*ibid.*: 53). Como señala correctamente Zaide, el Movimiento de Propaganda no consistió en una “Campaña Revolucionaria” en pro de la independencia de Filipinas de España. Más bien se trató de una cruzada “pacífica” para lograr reformas que favorecieran a Filipinas como una parte subordinada y dependiente del aparato imperial español (Zaide, 1954: 15). Yo agregaría, además, que al construir un pasado filipino heroico —esto es, al construir una historia e inventar una tradición— este movimiento estaba sentando las bases ideológicas sobre las cuales se fundamentaría el movimiento de independencia posterior. Una vez más, un sector de los grupos dominantes pedía la transformación del orden social mediante acciones e ideales que, hasta cierto punto, correspondían a la lógica que caracterizaba a Filipinas como una pieza del sistema colonial español.

Los principales objetivos de los ilustrados se pueden resumir así: 1) obtener la igualdad ante la ley entre los filipinos y los españoles; 2) "asimilar Filipinas a España como una provincia regular, y no como una colonia; 3) el reestablecer la representación filipina en las cortes españolas; 4) nacionalizar las parroquias filipinas, y 5) asegurar las libertades individuales para los filipinos, tales como la de expresión, de prensa, de asociación y de solicitar la reparación de agravios (Zaide, 1947: 155 y 1954: 16). Estas demandas representaban los ideales de un grupo de gente que se percibía a sí misma, y a Filipinas en su totalidad, como parte de un orden político más amplio, concretamente el Imperio español. Rizal, el líder del Movimiento de Propaganda, escribió:

Hemos venido a este banquete a conjuntar nuestras voluntades para dar forma a ese abrazo mutuo de dos razas que se aman y estiman, unidas moral, social y políticamente durante siglos, para formar en el futuro una nación con una sola alma, un solo deber, un solo fin, un solo privilegio (*apud* Ortiz y de la Costa, 1971: 108).

Constantino afirma que el objetivo de los ilustrados era identificarse y que los identificaran como españoles, porque les disgustaba el hecho de que no se les reconociera o tratara como tales (Constantino, 1978: 53). Los ilustrados intentaron, por ello, volver a configurar el sistema colonial de clasificación social para borrar las diferencias y, por lo tanto, la subordinación que seguía la lógica dictada por el lugar de origen como criterio de clasificación. Nótese, sin embargo, que el descontento de este grupo no era provocado sólo por su experiencia sobre formas cotidianas de discriminación, sino por los abusos de poder perpetrados por miembros de otros grupos dominantes (como las autoridades eclesiásticas y civiles españolas), en situaciones específicas e importantes que tenían consecuencias económicas considerables. Por ejemplo, Rizal y sus seguidores protestaron enérgicamente contra los españoles cuando éstos expulsaron a su familia y a otros miembros de los grupos dominantes nativos de Filipinas de sus haciendas,*

* En español en el original.

y persiguieron a quienes los escondían, y hasta quemaban sus casas (Ortiz y de la Costa, 1971: 120-121). Efectivamente, mediante el Movimiento de Propaganda, los ilustrados intentaron enfrentar las contradicciones provocadas por su condición de miembros de los grupos dominantes insertos en una sociedad colonial; es decir, que, por una parte, ellos eran dominantes en relación con la población no española de Filipinas, pero por la otra, tenían una posición inferior en relación con los españoles dentro de la jerarquía de los grupos dominantes de Filipinas; además, ocupaban una posición de poder subordinada respecto de los españoles peninsulares. Dada la naturaleza de los ideales de los ilustrados, este sector del grupo dominante, en marcado contraste con los grupos subordinados y aunque en una situación muy similar a la de los otros grupos dominantes de españoles no peninsulares (como los mestizos y el clero criollo), estaban simplemente tratando de replantear, y no de transformar en foma radical su condición de grupo subordinado, dentro de un sistema de dominación en el cual España y los grupos dominantes españoles seguirían conservando el poder. Esto fue así porque lo que buscaban los ilustrados, al ser un sector de los grupos dominantes, era simplemente obtener una “mejor posición dentro del sistema colonial, para mejorar sus intereses económicos y asegurar sus aspiraciones culturales y sociales” (Constantino, 1978: 55), así como obtener un acceso limitado al poder político en Filipinas. Aunque parte del discurso de los ilustrados había creado un espacio para legitimar los deseos de dignidad y de liberación de la esclavitud de la raza filipina en su conjunto, sus planes se limitaban a reivindicar sus demandas e intereses como grupo y a lograr sólo sus metas elitistas.

Los ilustrados tenían como un eje importante de su acción la idea de las “libertades civiles” (Stanley, 1974:52). Estaba claro que su noción de libertades civiles se basaba en conceptos occidentales tales como la individualidad, la ciudadanía, la educación y la libertad; ideas que, a su vez, yacen en el fondo de la construcción que los ilustrados hacen de Filipinas como una sociedad moderna y civilizada. Rizal y Mabini, elementos clave del Movimiento de Propaganda, expresaron abiertamente su preocupación por el “progreso” de Filipinas (*ibid.*: 46). Dicho progreso sólo se podía alcanzar establecien-

do una educación a nivel nacional (Harrison, 1922). En este sentido, Zaide plantea que Rizal “discutió la necesidad de educar al pueblo para que éste adquiriera un espíritu cívico” (Zaide, 1954: 41). El énfasis que ponían los ilustrados sobre la educación implica que ellos estaban haciendo esfuerzos por legitimar su propia lucha por el poder político y el prestigio, pues concebían la educación como el nuevo capital simbólico, o sea como uno de los criterios más importantes para la asignación de posiciones en la jerarquía filipina de poder, así como de privilegios y *status*.

En resumen, durante los años que van desde 1860 hasta 1880, mientras los grupos subordinados estaban enfrascados en movimientos de resistencia para promover transformaciones de la sociedad filipina en sus propios términos y según su visión del mundo, clara y esencialmente religiosa, los grupos filipinos dominantes pedían reformas del orden colonial que implicaban la asimilación de Filipinas a la sociedad española dominante. Aunque la lógica detrás de estas reformas seguía la línea del pensamiento liberal de Occidente, el movimiento de los ilustrados así como el de disidencia del clero mestizo filipino, en cierta medida, estaba caracterizado como un proceso autóctono de reproducción del sistema de dominación que prevalecía en Filipinas colonial. No parecía haber ninguna conexión entre las acciones de estos conjuntos de actores políticos, más allá del hecho de que ninguno de ellos estaba comprometido a impulsar la independencia de Filipinas.

La gestación de la independencia de Filipinas:
la apropiación, por parte de los grupos dominantes,
de las acciones de resistencia de los grupos subordinados

Hacia finales de los ochenta y principios de los noventa del siglo XIX, las acciones de disidencia tendientes a la transformación del orden social de Filipinas aumentaron tanto entre los grupos subordinados como entre los dominantes. Además, también empezaron a producirse los primeros intentos por realizar acciones concertadas entre ambos grupos filipinos en contra de los grupos dominantes españoles. En 1885, Del Pilar, un importante miembro de los ilustrados, instigó a los *ca-*

*bezas de barangay** [jefes de una comunidad india] de Malolos a “oponerse a la orden gubernamental que daba una inmoderada autoridad a los curas para revisar las listas del pago de impuestos” (Zaide, 1954: 52). Cuatro años más tarde, en la misma comunidad, un grupo local de mujeres fundó una escuela “en desafío a la oposición” de los frailes españoles (Ortiz y de la Costa, 1971: 116). Una muestra del apoyo de los ilustrados a estas acciones de resistencia llevadas a cabo por esas mujeres fue la carta que Rizal, como líder de los ilustrados, les envió para alentarlas a que siguieran involucradas en actos de disidencia. El mensaje de Rizal rezaba: “la sumisión ciega a un orden injusto, o la complacencia extrema, han dejado de ser consideradas las más altas formas de sabiduría, como tampoco se ve ya a la sonrisa cortés como la única arma en contra del insulto” (*ibid.*: 116). Estos ejemplos muestran, por un lado, que estaban teniendo lugar transformaciones respecto de la naturaleza y el tono de las acciones políticas realizadas por los grupos dominantes y subordinados y, por otro, que los cambios en las relaciones, entre los diversos grupos filipinos se estaban concretando en alianzas entre ellos, en contra del sistema de dominación española en su conjunto. Así, el amplio proceso de disidencia había tenido para entonces un claro impacto en la articulación de los diversos movimientos de resistencia que se oponían a la maquinaria española de coerción y represión.

Para 1892, los cambios en la naturaleza de los movimientos filipinos de resistencia en contra del poderío español se manifestaron como cambios en las metas y en las formas de disidencia. Por ejemplo, los ilustrados fundaron la “Liga Filipina” para organizar abiertamente acciones en contra de los españoles. Ellos veían la posibilidad de una revuelta armada como instrumento para alcanzar sus metas. Un par de meses después, miembros de otro sector de la sociedad filipina fundaron una sociedad secreta llamada Katipunan.⁶ Esta sociedad

* En español en el original.

⁶ Debo señalar que para la mayoría de los estudiosos que se ocupan de Filipinas, ha sido en extremo problemático clasificar la sociedad katipunan como un grupo dominante o como uno subordinado, dentro de la jerarquía sociopolítica de la sociedad filipina. Esto se debe a que los miembros de esa sociedad se relacionaban

tenía como principal objetivo articular las formas de descontento a la manera de una revolución contra España. Aunque ambas asociaciones trataban de unificar las fuerzas filipinas de resistencia, diferían ampliamente en cuanto a su concepto de la relación entre España y Filipinas y a la naturaleza de las acciones mediante las cuales ésta transformaría su relación con aquélla. En otras palabras, los ilustrados seguían haciendo énfasis en acciones no violentas de reforma que favorecieran a Filipinas dentro del universo de la metrópoli española (*ibid.*: 42; Ortiz y de la Costa, 1971: 139) mientras que en contraste, los otros favorecían acciones revolucionarias para liberar a Filipinas de España (Zaide, 1954: 79). La Liga Filipina, que no duraría mucho, murió unos meses después de su fundación. Es interesante señalar que el movimiento Katipunan, en cambio, prosperó como una sociedad secreta revolucionaria, activamente enfrascada en la politización de los naturales filipinos descontentos.

A pesar de los problemas que hay para definir si el movimiento katipunan surgió de los grupos dominantes o de los subordinados, es importante señalar que esta sociedad secreta estuvo guiada por principios similares a los que habían ayudado a organizar y a darle contenido a los movimientos de disidencia organizados por las cofradías, como se examinó más arriba. Como una encarnación de la experiencia viviente de la *Pasyon*, los rituales de iniciación *katipunan* así como su tema central, el *kalayaan*, eran prácticas embebidas de aquellas ideas que daban forma a la *Pasyon*. El mensaje que esas ideas le transmitían a los miembros de la sociedad katipunan convencía a éstos de sacrificar “todo lo que es caro en esta vida en defensa de la causa sagrada” (Ortiz y de la Costa, 1971: 142) —causa sagrada entendida como la independencia de Filipinas—; de estar dispuestos a borrar la relación entre Filipinas y España para “renacer en una nueva condición de

como superiores respecto de aquéllos que ya han sido identificados como miembros de los grupos subordinados, en virtud de su educación relativamente más elevada, sus ocupaciones no manuales y el hecho de residir en la ciudad. Por otra parte, ellos se relacionan como inferiores respecto de los miembros de los grupos dominantes por su condición de “plebeyos que no tenían educación universitaria y que eran pobtes” (Zaide, 1954: 78).

integridad'', la de *katipunan* o de *kalayaan* (Ileto, 1979: 107) y de participar activamente en la lucha por obtener *kalayaan* mediante sacrificios cotidianos. La condición de *katipunan* o *kalayaan* era la ''unidad en el *loob*'' y, por lo mismo, la desaparición de las diferencias entre los seres humanos. En otras palabras, se trataba de la experiencia del *liwanag*, o el estadio de satisfacción de las propias necesidades sobre la base de la experiencia de la igualdad. La lucha por el *katipunan* o *kalayaan* era, entonces, un intento por eliminar en la práctica cualquier signo de sojuzgamiento de la dominación española y por darle una nueva configuración al orden colonial, de manera que se borrara el sistema de estratificación socioeconómico y político prevaleciente.

Paradójicamente, los grupos dominantes se apropiaron de la mayor parte de las formas discursivas de los grupos subordinados (*katipunan*, *kalayaan*, *liwanag*, *loob*) de tal manera que éstas quedaron perfectamente integradas en el discurso disidente de los grupos dominantes en contra de la dominación española. Resulta una ironía el que la mayor parte de dichas formas discursivas perdiera su contenido. El nuevo contenido de los términos de los grupos subordinados se reducía al de ''la independencia de Filipinas de España'' (*ibid.*: 107-109). En efecto, como lo afirma correctamente Ileto, ciertas dimensiones de la forma de vida de la sociedad secreta *katipunan*, tales como las formas rituales (recitar himnos, rezos intensos); las prácticas diarias (autosacrificio, desapego de los lazos familiares); las ideas (fraternidad, unidad, integridad, luz, pureza del *loob*); las formas discursivas (*loob*, *liwanag*, *kalayaan*), representaban una continuidad dentro de los movimientos de transformación llevados a cabo por los grupos subordinados filipinos durante el siglo XIX. Además de eso, tal continuidad se integraba en la propia representación que los dirigentes *katipunan* construían sobre sí mismos. De manera similar a los líderes de las cofradías anteriores, los de la sociedad *katipunan* se presentaban ante sus seguidores, y así los aceptaban éstos, como representantes directos de Dios y, en esta calidad, como libertadores del pueblo filipino. De esa manera tuvo continuidad el proceso de resistencia de los grupos subordinados, el cual a través de esos años de lucha al mismo tiempo violenta y pacífica, coexistió y finalmente se

propios términos y organizado para que el mundo ideal del pueblo se hiciera realidad. En este caso particular, la fuerza misma que sustentaba las acciones de disidencia de los cofrades era una búsqueda del “amor fraternal” (*ibid.*: 97), y, por ende, una búsqueda de la unidad, la fraternidad y la igualdad. Para resumir: las acciones de algunos de los grupos subordinados para lograr la transformación del orden social colonial eran todavía una expresión de su propia manera de entender el mundo, aun cuando también representaban un apoyo explícito a los movimientos revolucionarios de corte occidental para lograr la independencia de Filipinas, es decir, la articulación ente las acciones contra el poderío español de los diferentes grupos, tanto subordinados, como dominantes, empezaron a tomar forma en la práctica.

El texto inspirador de la sociedad katipunán, el *Manifiesto Kalayaan*, ejemplifica muy bien el proceso por el cual los dirigentes de los grupos subordinados pudieron adaptar las nociones occidentales de cambio social que los ilustrados habían introducido en un principio, traduciéndolas en las formas discursivas —léase el lenguaje religioso— de los pueblos autóctonos filipinos. La lucha por la independencia fue puesta, así, en un marco conceptual y se insertó en formas discursivas que eran “tradicionales” y, por ello, llenas de contenido para los grupos subordinados (*ibid.*: 102-103). El *Manifiesto* decía, por ejemplo:

En los primeros tiempos, antes de que los españoles pisaran nuestro suelo, gobernado aún por nuestros compatriotas, los tagalugos disfrutaban de una vida de abundancia (*kasaganaan*) y de prosperidad (*kaginhawaan*). Ella mantenía buenas relaciones con sus vecinos, en especial con Japón, y mantenía lazos comerciales con todos ellos. Por eso había riqueza y buenas costumbres en todos: jóvenes y viejos, incluyendo a las mujeres, podían leer y escribir usando nuestro propio alfabeto. Entonces los españoles llegaron y simulon ofrecernos un camino hacia una mejoría siempre en aumento y un despertar de nuestras conciencias; nuestros dirigentes fueron seducidos por la dulzura de tan tentadoras palabras... (*ibid.*: 103).

Los estudios afirman que en este fragmento el líder katipunán, Bonifacio, invocaba la imagen del mundo tradicional

de la gente, al usar palabras como *kasaganaan* y *kaginhawaan*, las cuales eran tropos para referirse a los atributos corrientes del paraíso, el *liwanag* (*ibid.*: 103). Como ya vimos, el *liwanag*, entendido como la pureza del *loob* y, en consecuencia, como la unidad perfecta y la igualdad entre los seres humanos, había constituido históricamente uno de los objetivos principales de los movimientos de los grupos rurales subordinados para la transformación social. Además, la referencia explícita que hacía el discurso de Bonifacio a las “buenas relaciones” como un valor positivo, evocaba la imagen de la fraternidad, una condición humana que había sido una preocupación principal y un principio de organización de los esfuerzos del pueblo para resistir y transformar el orden social opresivo en el que vivían. Así, las formas discursivas nuevas y viejas coexistían creando el nuevo lenguaje de los movimientos de disidencia de los grupos subordinados. Ese lenguaje representaba un campo para la articulación dinámica de los contenidos viejos y nuevos.

Ileto sostiene que la mención de las “buenas relaciones y del comercio con los vecinos de Katagalugan [Filipinas prehispanico] definía la condición de totalidad del mundo prehispanico” (*ibid.*: 103-104). Se trata de una imagen sustentada, por un lado, por la idea de Filipinas como una nación (que era lo que los intelectuales de los grupos dominantes —los ilustrados— intentaban transmitir) y, por el otro, por la idea de unidad por la que luchaban los movimientos de los grupos subordinados. Además, al pretender que “había riqueza y buenas costumbres en todos: jóvenes y viejos, incluyendo a las mujeres, podían leer y escribir”. El *Manifiesto Kalayaan* articulaba los ideales tanto de los ilustrados como de los grupos subordinados, dentro del marco de un pasado mítico, pues esta declaración transmitía dos cosas: en primer lugar, el énfasis que ponían los ilustrados sobre el alto valor que debía dársele a la educación como un medio para modernizar y, en consecuencia, civilizar al pueblo filipino, así como para alcanzar la igualdad democrática reflejada por el pensamiento liberal; en segundo lugar, comunicaba también la idea que los grupos subordinados tenían de la buena conducta identificada con la pureza del *loob*, la cual traería igualdad entre los seres humanos. Así pues, podemos ver que el movimiento

katipunan guió el proceso de independencia, configurado de nuevo por los grupos dominantes filipinos, a través de la idealización de un pasado indígena lleno de significado y valor colectivo, que los ilustrados habían reconstruido en términos heroicos. Dicha construcción estaba profundamente embebida de conceptos occidentales que ya estaban encarnados en el lenguaje tradicional y era, en la misma medida, una construcción simbólica que evocaba la aspiración principal de los grupos subordinados: el *liwanag*. En suma, al reconstruir el lenguaje de las acciones de disidencia de manera tal que éste siguiera siendo familiar, a pesar de estar animado por nuevos contenidos, el movimiento katipunan pudo movilizar a los grupos subordinados de manera tal que sus acciones de resistencia llegarían a constituir el movimiento independentista de Filipinas.

El lenguaje para la transformación social de los grupos subordinados también había incorporado formas discursivas que reflejaban las ideas occidentales de los ilustrados. El llamado a la acción política que Bonifacio solía usar para movilizar al pueblo indígena es un claro ejemplo de esto: “¡A las armas, compatriotas! Preparaos para la batalla. ¡Triunfaremos! Nuestra es la victoria, pues la razón, el derecho y la justicia estan de nuestro lado” (Bonifacio, *apud*; Zaide, 1954:109).

Lo que esta arenga política también demuestra es que la ideología y el discurso de los grupos dominantes habían empezado a controlar a los de los grupos subordinados. Se produjo, pues, la transformación de la ideología de estos últimos, así como de sus formas características de acciones de disidencia en contra de la dominación y de la explotación. Así se abrió el camino para que los grupos dominantes filipinos cooptaran a los movimientos de resistencia de los grupos subordinados.

En 1897 los ilustrados tomaron el control de la sociedad katipunan en forma abierta y total, cuando José Aguinaldo, un capitán de los principales de Kawit y dirigente del movimiento Cavite, ordenó el asesinato de Bonifacio (*ibid.*: 135). Como resultado de ello, Aguinaldo, apoyado por un grupo de ilustrados, empezó a conducir la revuelta armada contra España, como una “verdadera revolución nacional”. La nueva etapa de los movimientos de disidencia de los grupos subordinados significó un rompimiento final, no sólo con la ideología y el discurso katipunan, sino también con la conceptua-

ción que los grupos subordinados hacían del lenguaje de la transformación social. Ya no hubo más la idea de la unidad como una experiencia común de amor y hermandad, o como pureza del *loob*. Por la misma razón, la pureza del *loob* y del *liwanag* fueron formas discursivas que ya no se usaron más como tropos para designar la unidad; más bien, ésta surgía del hecho de que la gente hubiera nacido en el mismo “país”. Así, la unidad se insertó dentro de la nueva lógica del pensamiento liberal de Occidente, en la cual, la pertenencia a una comunidad imaginada, el país, era simplemente cuestión del lugar de nacimiento. La unidad del pueblo filipino se obtendría así, de manera “natural”; se trataría de una unidad basada en la ciudadanía común. Dicho de otro modo, el proceso de transformación dejó de estar definido como un compromiso personal en la experiencia cotidiana de la *Pasyon*, o en la búsqueda de la pureza del *loob* por medio del autosacrificio. En lugar de eso, todo el mundo, incluso aquellos que no participaban directamente en el proceso de transformación, se volvería parte de la nación. La pertenencia a la nación filipina o la unidad del pueblo filipino serían, entonces, completamente independientes de las acciones personales.

En 1898 Filipinas se independizó, y quedó finalmente libre de la dominación que ejercía el Imperio español. El proceso de liberación se logró en la medida en que se hicieron realidad los intentos de los grupos dominantes por apropiarse de las acciones de disidencia de los grupos subordinados. La proclamación de independencia de Filipinas hecha por Aguinaldo pone de manifiesto cómo los grupos subordinados hicieron una total adopción del discurso occidentalizado, para organizar la resistencia contra las diferentes formas y técnicas de poder del orden colonial español. El concepto de modernidad y progreso esgrimido por un discurso liberal, que basaba las acciones de resistencia en los derechos de autodeterminación que los filipinos debían tener como ciudadanos de una nación moderna, se volvió parte integral de la ideología para la acción política de tendencia más tradicionalista de los grupos subordinados. Aguinaldo declaró formalmente:

He proclamado ante la faz del mundo que la aspiración de toda mi vida, la meta final de todos mis esfuerzos y energías, no es

otra cosa que su independencia, pues tengo la firme convicción de que eso constituye su deseo permanente y que independencia significa para nosotros la redención de nuestra esclavitud y tiranía, recobrando nuestra libertad y entrada en el concierto de las naciones civilizadas. Entiendo que, por un lado, el primer deber de todo gobierno es interpretar fielmente las aspiraciones populares; con este principio, aunque las circunstancias anormales de la guerra me han obligado a instituir este gobierno dictatorial que asume poderes totales, tanto civiles como militares, mi deseo constante es rodearme de las personas más distinguidas de cada provincia, aquéllas cuya conducta merece la confianza de su provincia, con el fin de que las verdaderas necesidades de cada quien sean conocidas por ellos, y se adopten las medidas necesarias para satisfacer esas necesidades, y poner remedios acordes con los deseos de todos... (*apud*, Elliot, 1917: 491).

Esta declaración revela la presencia de conceptos y formas discursivas que pertenecen al discurso de los grupos subordinados, tales como el de la "redención", que implica la "aspiración" de la vida propia o el "objetivo final" de los "esfuerzos y energías"; es la experiencia cotidiana de la *Pasyon* de una persona y el de la "conducta", definida como lo que "merece confianza", según lo requería también el *loob*. Se trata, entonces, de un discurso que creó el espacio para la superposición de los significados de los grupos subordinados y de los dominantes, que estaban embebidos en las formas discursivas que pertenecían principalmente a los grupos subordinados (por ejemplo, la independencia como redención). Se trata también de una construcción que revela la transformación del significado de la lucha contra la dominación. La independencia de la nación filipina del orden colonial español se había convertido, finalmente, en la idea que guiaba los movimientos armados de disidencia por parte del pueblo. Así, la lógica que usó el movimiento para legitimar sus demandas de libertad y sus acciones de resistencia no fue la del *liwanag*, sino la de la independencia. Era un lenguaje de la modernidad en el cual la redención se volvió una metáfora de la independencia, una figura que evocaba la civilización, o en palabras de los ilustrados, el progreso.

Esta proclama podría verse, pues, como una ilustración

simbólica de las formas en que los grupos dominantes habían podido articular sus ideas e intereses con los de los grupos subordinados, en un lenguaje para las acciones de disidencia que tuviera significado para estos últimos. Este lenguaje incorporaba los procesos más amplios de apropiación del discurso de los grupos subordinados, y de las acciones de resistencia contra la dominación en la que se habían comprometido los grupos dominantes desde hacía mucho tiempo. Dicha proclama también ejemplifica la transformación que habían alcanzado los esfuerzos de los grupos subordinados por desafiar los diversos efectos del poder colonial. Esto se debe a que las acciones de disidencia de los grupos subordinados habían dado un giro hasta transformarse en un movimiento populista contra el orden establecido, cuya directriz era la visión liberal de la democracia, introducida y finalmente impuesta por los grupos dominantes filipinos. En definitiva, esta proclama es un símbolo de cómo los grupos dominantes se apropiaron de las luchas de los grupos subordinados contra el orden colonial, ya que el movimiento generado desde abajo fue redefinido por los que estaban arriba como la lucha del pueblo por la independencia de Filipinas, a la que se consideraba como una nación moderna, basada en la lógica de los derechos de soberanía de un país y, por lo tanto, en el derecho del pueblo a la autodeterminación en formas democráticas. En términos de los ilustrados, por ejemplo, la rebelión del pueblo filipino contra las limitaciones impuestas por la coerción y la explotación ejercidas por España, era una materialización de la búsqueda del pueblo por asegurar la "libertad" del país filipino, así como del "progreso del país mismo" (Elliot, 1917: 490-491). Era una resistencia popular que la declaración de independencia definía como la "aspiración legítima" de los filipinos como "un solo pueblo" (Zaide, 1954: 207).

En resumen, la independencia de Filipinas representa el último paso de un largo proceso de resistencia contra la maquinaria española de orden y poder, en el que se habían comprometido los grupos subordinados y los dominantes. Era la culminación de un proceso de cambio social, que se produjo como resultado de la articulación dialéctica entre los grupos subordinados y dominantes dentro del contexto de la dominación y de la explotación colonial; una articulación dinámica

y fluida de las fuerzas filipinas que se caracterizó por el conflicto y la colaboración para resistir las consecuencias del poder y los intereses del Imperio español. A fin de cuentas, se trata de una articulación que se constituyó como un campo social para que los grupos dominantes se apropiaran de los actos de disidencia de los grupos subordinados, y esa apropiación, en la práctica, tomó la forma de una incorporación de los intereses e ideas occidentalizadas de los grupos dominantes, dentro del discurso y las acciones de resistencia de los grupos subordinados en contra de la dominación. Tal apropiación se materializó cuando Aguinaldo legitimó su autoproclamación como dictador del nuevo país, afirmando que la imposición de su gobierno se debía a la naturaleza "anormal" de las condiciones históricas de su país; asimismo, fue legitimada por la pretensión de los grupos dominantes de que su liderazgo, basado en un supuesto consenso popular, era necesario para el progreso de Filipinas. Con ello, los grupos dominantes filipinos se transformaron en un "verdadero" grupo dominante, ya que al derrotar a los españoles tomaron el control del poder político que éstos habían ejercido hasta entonces, al mismo tiempo que reproducían la condición de subordinación de los grupos subordinados.

Sin embargo, la reconfiguración del orden político y socioeconómico de Filipinas originado por la independencia no durará mucho, como tampoco la reproducción del sistema de dominación que los grupos dominantes filipinos habían logrado. Dos meses después de la independencia, los norteamericanos, que en un principio habían participado en la lucha dándole apoyo a Aguinaldo en contra del líder katipunán y de España, tomaron el mando de los grupos dominantes. Como resultado, las élites dirigentes perdieron su poder y sus privilegios, al mismo tiempo que los filipinos perdían su independencia una vez más. En cierta forma, fueron los estadounidenses quienes se apropiaron de las acciones de resistencia de los grupos subordinados y dominantes en contra del dominio español. Es una ironía que los movimientos filipinos de disidencia sentaran las bases sobre las que se sustentaría la nueva forma de dominación extranjera que el país habría de soportar. Esta vez, sin embargo, la dominación encarnaba una nueva ideología de modernidad, en la que los estaduni-

denses legitimaban su imposición y perseguían sus intereses coloniales, mientras pretendían estar preocupados por el bienestar de Filipinas. Era ésta una forma de dominación que el líder de los “nuevos” grupos dominantes, el presidente de Estados Unidos, presentaba como la “carga de los hombres blancos”, ya que los estadounidenses, representantes de aquéllos, veían como su misión la de “educar a los filipinos y elevarlos, civilizarlos, y cristianizarlos” (Zaide, 1954: 238). Así, los filipinos pasaron a ser gobernados por un poder neocolonial cuya ideología occidentalizada legitimaba la reproducción del dominio sobre el pueblo filipino. Es también una ironía que la larga lucha por la independencia de la dominación española, a la que se entregaron los grupos filipinos subordinados y dominantes durante el siglo XIX, terminara como una nueva forma de subordinación de la nación moderna recién nacida.

Conclusiones

La gestación de la independencia filipina fue un proceso dialéctico de articulación entre las ideas particulares y las acciones de disidencia de los grupos filipinos subordinados y dominantes contra las distintas formas de dominación y explotación española. La independencia de Filipinas de España, en 1896, fue el evento final de un proceso de transformación social sostenido, aunque discontinuo y contradictorio, producido por movimientos sociales de grupos subordinados y dominantes, contra el monopolio del poder del Imperio español. La independencia de Filipinas representa, asimismo, la articulación entre los conceptos y las creencias de los grupos subordinados (unidad, igualdad, hermandad, pureza del *loob*, *liwanag* y redención) y las ideas occidentalizadas de los grupos dominantes (igualdad, nación, ciudadanía, educación, independencia), insertos en un lenguaje de acción política cuyas formas discursivas se verían transformadas de tal modo que las de los grupos subordinados casi llegarían a desaparecer, dejándole el paso libre a las formas discursivas occidentalizadas. En consecuencia, este movimiento independentista podría verse como la expresión última de un largo proceso histórico en el

cual los grupos dominantes filipinos pudieron apropiarse de los esfuerzos de los grupos subordinados por oponerse al orden colonial ya establecido, y transformarlo, articulando su pensamiento occidentalizado de manera que tuviera sentido para los grupos subordinados, construyendo así un nuevo lenguaje de resistencia.

Habría que añadir unas palabras finales. La cooptación que los grupos dominantes hicieron de los movimientos de disidencia de los grupos subordinados para lograr su búsqueda del poder originó la independencia filipina del dominio español. Irónicamente, aunque esta cooptación implicó la reconfiguración del orden social filipino, al eliminar a los españoles como grupo dominante, también creó el espacio donde se reproducirían las relaciones de dominación y explotación entre los grupos filipinos. Los grupos dominantes se volvieron en verdad dominantes, mientras que los grupos subordinados permanecieron en su posición. El surgimiento de un nuevo sistema de relaciones de poder y, por lo tanto, la imposición de nuevas formas de sujeción no duraron mucho. Inmediatamente después de su independencia, los filipinos fueron conquistados por los estadounidenses. Otra vez se produjo el dominio de un aparato de orden y poder extranjero. Así, el pueblo filipino tuvo que someterse una vez más a las acciones de un grupo, cuya ideología para legitimar su imposición era similar a la de los grupos filipinos dominantes, una ideología liberal que, a fin de cuentas, guió los esfuerzos del pueblo filipino por oponerse a los efectos de las técnicas coloniales de orden y poder.

Traducción del inglés:
ESTELA ROSELLÓ SOBERÓN
Y GERMÁN FRANCO TORIZ

BIBLIOGRAFÍA

- ALIP, Eufonio M., *Political and Cultural History of the Philippines*, The Philippines, Alip & Brion Publications, 1949.
—, *In the Days of General Emilio Aguinaldo. A Study of a Great Military Leader, Statesman, and Patriot who Founded the First Republic in Asia*, Manila, Alip & Sons, 1969.

- BORAH, William E., *Philippine Uncertainty*, Nueva Jersey, Prentice-Hall, 1932.
- CONSTANTINO, Renato, *Neocolonial Identity and Counter-Consciousness. Essays on Cultural Decolonization*, White Plains, M.E. Sharper, 1978.
- EISENSTADT, S.N., *Modernization: Protests and Change*, Nueva Jersey, Prentice-Hall, 1966.
- ELLIOT, Charles, *The Philippines*, Bobs-Merrill, 1917.
- GAGELONIA, Pedro A., *The Filipino Historian*, The Philippines, Feucci, 1970.
- GEERTZ, Clifford, "Social Change and Economic Modernization in two Indonesian towns: A case in point" en *On the Theory of Social Change*, The Dorsey Press, 1963.
- GIDDENS, Anthony, *Capitalism and Modern Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- GRAMSCI, Antonio, *Prison Notebooks (Selections from the)*, Nueva York, International Publishers, 1989.
- _____, *Letters from Prison*, Nueva York, The Noonday Press, 1989.
- HARRISON, Francis, *The Corner Stone of Philippine Independence*, The Century Co., 1922.
- HOBBSAWM, E.J., *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19th and 20th Centuries*, Nueva York, Norton, 1965.
- ILETO, Reynaldo, *Pasyon and Revolution*, Manila, Ateneo de Manila University Press, 1979.
- KIRK, Grayson, *Philippine Independence*, Farrar & Rinehart, 1936.
- LARKIN, John, *The Pampangans*, University of California Press, 1972.
- MARTÍNEZ-ALIER, Verena, *Marriage, Class and Colour in Nineteenth-Century Cuba. A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1989.
- MARX, Karl, *The 18th Brunaire of Louis Bonaparte*, Nueva York, International Publishers, 1984.
- MCLELLAN, David, *Karl Marx*, Nueva York, Penguin, 1983.
- _____, *Karl Marx. Selected Writings*, Nueva York, Oxford University Press, 1985.
- NASH, Manning, "The Multiple Society in Economic Development: Mexico and Guatemala", *American Anthropology*, vol. 59, 1957.
- _____, "Modernization: Cultural Meanings —The Widening

- Gap between the Intellectuals and the Process'' en *Essays on Economic Development and Cultural Change*, núm. 7, 1977.
- _____, *Unfinished Agenda: The Dynamics of Modernization in Developing Nations*, Westview Press, 1984.
- ORTIZ, Pacífico y Horacio de la Costa, *Founders of Freedom*, The Philippines, Capitol Publishing House, 1971.
- PHELAN, John, *The Hispanization of the Philippines*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1959.
- ROBLES, Eliodoro, *The Philippines in the Nineteenth Century*, Quezon City, Malaya Books, 1969.
- ROMERO Y SANTA ROMANA, *Rizal and Philippine Nationalism*, Manila St. Anthony Book Service, 1969.
- SHILS, Edward, *The Intellectual Between Tradition and Modernity: The Indian Tradition*, Mouton & Co., 1961.
- SMITH, Raymon T., "Race and Class in the Post-Emancipation Caribbean" en *Racism and Colonialism*, R. Ross, editor, 1982.
- _____, *Kinship and Class in the West Indies, A Genealogical Study of Jamaica and Guyana*, Cambridge, University Press, 1988.
- STANLEY, Peter, *A Nation in the Making*, Boston, Harvard University Press, 1974.
- THOMSON, E.P., *The Making of the English Working Class*, Nueva York, Vintage Books, 1966.
- WILLIAMS, Raymond, *Problems in Materialism and Culture*, Londres, Verso Editions & NLB, 1980.
- YABES, Leopoldo, *The Filipino Struggle for Intellectual Freedom and Other Essays on Philippine Life and Thought*, Quezon City, 1959.
- ZAIDE, Gregorio, *History of the Filipino*, The Philippines, 1947.
- _____, *The Philippine Revolution*, Manila, The Modern Book Company, 1954.
- _____, *Philippine Government*, Manila, The Modern Book Company, 1965.
- _____, *The Pageant of Philippine History*, Manila, Philippine Education Company, 1979.